

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA Y DESARROLLO

Paradigma Sociocultural:

**Un concepto y una mirada al surgimiento, vigencia y cambio de los
supuestos básicos que subyacen a la modernidad**

Tesis presentada para obtener el grado de Magister en Antropología y Desarrollo

Alumna: Cecilia Dockendorff

Profesor Guía: Aldo Mascareño

Santiago, 7 de Julio de 2002

Agradecimientos

Desde una perspectiva más bien usual, el tema de esta tesis podría fácilmente ser calificado de ambicioso, pretencioso, universalista, excesivamente genérico. Yo tuve la inusual suerte de contar con un profesor guía que pudo encontrar valor teórico en él y no sólo ser para mí una fuente de estímulo y aliento, sino también de ampliación de mis horizontes teóricos, en especial a través de la teoría de los sistemas sociales y de sus propias formulaciones en el campo de la regulación sistémica. Considero un verdadero privilegio haber tenido a Aldo Mascareño como profesor guía, por lo que quiero expresarle mi más profunda gratitud y gran respeto por su calidad y compromiso académicos.

Francisco Osorio, secretario académico del Magíster, me brindó apoyo y estímulo constantes, dignos de mis más sinceros agradecimientos. Su amabilidad y buena disposición a escuchar, contribuyeron a que realizar esta tesis fuese una tarea no sólo intelectualmente desafiante sino también gozosa.

Agradezco la acogida y generosa entrega de sus ideas y tiempo a quienes fueron mis entrevistados, en calidad de expertos, en etapas de preparación de esta tesis: Sergio Gonzáles, Eduardo Valenzuela, Darío Rodríguez y Rolf Foerster.

A Daniela Thumala, mi hija y colega de Magíster, agradezco su permanente disposición al diálogo en los diversos temas involucrados en esta tesis, su atenta lectura, lúcidas sugerencias y aportes en las diversas etapas de ésta.

Resumen

Esta tesis construye un concepto y un modelo de operar del paradigma sociocultural y lo aplica a la observación del surgimiento, vigencia, crisis y cambio del paradigma moderno. Dirige una mirada a la modernidad que la observa desde los supuestos básicos que la sostienen y que permite enfrentar, tanto teórica como aplicadamente, el presente visualizado como una crisis, en que las viejas certezas de la modernidad se han desintegrado y los posibles nuevos futuros no aparecen claros.

Un paradigma sociocultural es aquel conjunto de supuestos sobre la realidad y sobre el ser humano que subyacen y orientan el operar de todas las esferas de la sociedad por un período de tiempo. La vigencia de un paradigma sociocultural se extiende por algunos siglos, hasta que se acumulan ideas, hechos, procesos y movimientos sociales que cuestionan ese modo de ser y llevan al paradigma a una crisis. Esta se resuelve con la instauración de un nuevo conjunto de supuestos básicos que configuran otro paradigma sociocultural y el proceso se inicia nuevamente.

La construcción del concepto y el modelo de operar del paradigma sociocultural se sustenta en las perspectivas científicas constructivistas de la biología del conocer, la sociología del conocimiento y la teoría de sistemas sociales. Observado desde esta teoría, el concepto y la dinámica del operar del paradigma sociocultural permite complementar el análisis estructural de la diferenciación funcional con la observación de una semántica básica que otorga coherencia al sistema societal en una época histórica particular. La importancia atribuida a dicha semántica –el paradigma sociocultural– es que, junto al operar autónomo de los sistemas funcionalmente diferenciados y su dinámica de acoplamientos mutuos, va orientando la dirección de la evolución de la sociedad.

La tesis realiza una descripción del surgimiento del actual paradigma moderno diferenciándolo del paradigma medieval que lo precedió. Interpreta su situación actual como una crisis y, a partir de ella, se plantea la plausibilidad del surgimiento de un nuevo paradigma sociocultural. Identifica cinco ámbitos de conocimiento desde donde estarían surgiendo ideas lo suficientemente radicales como para ser consideradas bases paradigmáticas plausibles que eventualmente conformen un nuevo paradigma sociocultural en occidente. Finalmente la tesis aborda la relación entre el operar del paradigma sociocultural y la intervención social, formulando un modelo constructivista de intervención social de base paradigmática.

Palabras claves

Paradigma sociocultural – modernidad – constructivismo – teoría de sistemas sociales – intervención social

ÍNDICE

	Pág.
Introducción	1
I. El concepto de paradigma sociocultural en una ciencia constructivista de la sociedad	11
1.- Fuentes constructivistas de la noción de paradigma sociocultural	11
1.1 Biología del conocer	11
1.2 Sociología del conocimiento	17
1.3 Teoría de los sistemas sociales	24
2.- Hacia un concepto constructivista de paradigma sociocultural	28
2.1 Construcción del paradigma sociocultural	28
2.2 El operar del paradigma sociocultural: surgimiento, vigencia y cambio	37
II. Del paradigma medieval al paradigma moderno	41
1.- La revolución científica	43
2.- El humanismo liberal	47
3.- El hombre moderno	54
4.- Selecciones y supuestos paradigmáticos medievales y modernos	60
5.- Paradigma sociocultural moderno y sistemas sociales diferenciados	64

III.	Crisis del paradigma moderno y surgimiento de nuevas bases paradigmáticas	67
1.-	Crisis	67
2.-	Plausibilidad de un nuevo paradigma	75
3.-	Bases paradigmáticas en la física: de un mundo mecánico a un mundo orgánico	78
4.-	Bases paradigmáticas en la biología: del reduccionismo molecular a la biología de sistemas	83
5.-	Bases paradigmáticas en la psicología: de los modelos tradicionales a lo transpersonal	87
6.-	Bases paradigmáticas en la espiritualidad: del dogma religioso a la experiencia trascendente	94
7.-	Bases paradigmáticas en las ciencias sociales: del realismo al constructivismo	99
8.-	Selecciones y supuestos paradigmáticos modernos y de un paradigma en gestación	107
IV.	Paradigma sociocultural y cambio social	112
1.-	Teoría de la evolución social y orientación del cambio	112
2.-	Ética y fundamentos de la intervención social	114
3.-	Bases para un modelo de intervención social en una época de crisis paradigmática: de la confrontación a la seducción	117
	Anexo N° 1	134
	Bibliografía	135

Índice de cuadros

	Pág.
Esquema del surgimiento, vigencia y cambio de los paradigmas socioculturales	37
Selecciones medievales; selecciones modernas	61
Supuestos paradigmáticos medievales	63
Supuestos paradigmáticos modernos	63
Selecciones modernas y sistemas funcionalmente diferenciados	65
Crisis del paradigma moderno	74
Selecciones modernas; selecciones paradigma en gestación (conjetural)	108
Supuestos paradigmáticos modernos	110
Supuestos paradigma en gestación (conjetural)	110
Selecciones modernas y de un paradigma en gestación (conjetural) involucradas en el daño ecológico	129
Supuestos paradigmáticos modernos y de un paradigma en gestación (conjetural) involucrados en el daño ecológico	131
Esquema Auto-Regulación en Sistemas Autónomos	134

Introducción

Esta tesis ofrece una reflexión en torno al concepto de paradigma sociocultural y su aplicación a la observación del surgimiento, vigencia y eventual crisis y cambio del paradigma moderno. Se trata de una mirada particular a la modernidad, una perspectiva que la observa desde los supuestos básicos que la sostienen y que permite una visión unificada tanto de los fenómenos que la componen junto con las sucesivas expresiones históricas que suelen distinguirse, como de la conducta cotidiana de los individuos que viven bajo su determinación.

Nuestra perspectiva se suma a aquellas otras que sostienen un punto de vista crítico ante la modernidad, aunque no pesimista, y se diferencia de ellas básicamente en cuanto a que las visualiza como ocupándose ya sea de aspectos, dimensiones o componentes de la modernidad, o de sus desarrollos y expresiones más recientes, lo que les significa dejar sin distinguir las raíces que le dan coherencia y continuidad.

No se trata, sin embargo, de adoptar una perspectiva distinta por novedosa, sino de asumir que para una sociología o una ciencia social que se plantee la tarea de ser la perspectiva desde la cual la sociedad se observa a sí misma (Rodríguez y Arnold, 1990), o la reflexión que le permite a la sociedad establecer puntos de referencia para su evolución (Torres Nafarrate, 1998), o ser capaz de entregar un diagnóstico práctico de la contemporaneidad (Robles, 2000), la identificación del operar de los paradigmas socioculturales resulta, a nuestro juicio, fundamental. Ello porque, sea cual sea la orientación adoptada, el operar del paradigma sociocultural resulta identificable como una dimensión tanto estructural como semántica que complementa y enriquece la perspectiva teórica con que se observe la sociedad y su devenir evolutivo. En este sentido, esta investigación no se agota en esta tesis sino que pretende abrir un campo conceptual a ser explorado, el del paradigma sociocultural y su proceso de vigencia, transformación y cambio.

Desde la perspectiva científica constructivista sostenida por la sociología del conocimiento, el paradigma sociocultural resulta identificable en el proceso de la construcción social de la realidad, y debería ocupar un lugar tan importante entre las distinciones conceptuales utilizadas por dicha perspectiva como los conceptos de cultura, ideología, universo simbólico, dominio cognoscitivo o representación social. Así también, el llamado "sentido común" o "pensamiento ordinario", de acuerdo al concepto de Alfred Schütz, se ve afectado por el paradigma sociocultural vigente, y ello es razón suficiente para que este último deba constituirse en un concepto central, tanto en el análisis del ámbito de la vida cotidiana como a la hora de diseñar distintos tipos de intervenciones sociales que contemplan cambios en la vida diaria de las personas.

En la línea de dicha perspectiva, podemos sostener que el proceso de construcción social del conocimiento, proceso que está a la base de la evolución de la sociedad, está siempre sostenido por un paradigma sociocultural, el que, producto de la propia evolución de la sociedad será eventualmente reemplazado por uno nuevo. El conocimiento se construye, se sedimenta y sufre cambios, sostenido por un conjunto

de supuestos –un paradigma sociocultural- que mientras no se cuestionen son invisibles y cuyo surgimiento, vigencia y cambio resultan del devenir histórico de la propia sociedad.

Desde una perspectiva que observa la sociedad moderna a través de sus sistemas diferenciados, el concepto y la dinámica del operar del paradigma sociocultural permite complementar el análisis estructural de la diferenciación funcional y del operar de los sistemas funcionalmente diferenciados, con la observación de una semántica básica que otorga coherencia al sistema societal en una época histórica particular. La importancia que atribuimos a dicha semántica –el paradigma sociocultural- es que, junto al operar autónomo de los sistemas funcionalmente diferenciados y su dinámica de acoplamientos mutuos, va orientando la dirección de la evolución de la sociedad.

Desde la perspectiva sistémica, la sociedad se construye bajo los imperativos de la comunicación. Esta se desarrolla determinada por los códigos y programas que pertenecen a cada sistema funcionalmente diferenciado. Desde nuestra perspectiva, junto a dichos códigos sistémicos opera el paradigma sociocultural como un conjunto de selecciones sedimentadas en momentos originarios de cambios radicales durante la evolución de la sociedad, cuya función es, precisamente, limitar u orientar las selecciones al interior de los sistemas y dar coherencia intersistémica a las selecciones observadas desde el sistema societal.

Al interior de la teoría científica de los sistemas sociales, el concepto de paradigma sociocultural resulta operativo en la observación del proceso de reducción de complejidad y sedimentación de selecciones y podría, en consecuencia, ocupar un lugar tan importante entre las distinciones conceptuales utilizadas por dicha teoría como los conceptos de código y programa.

Nuestra reflexión sobre el operar de los paradigmas socioculturales sostiene que a pesar de que resulta indiscutible que en la sociedad moderna ha dejado de primar una visión central y el pensamiento se ha segmentado en diversas formas, incluso contradictorias (Arnold y Rodríguez, 1990), al mismo tiempo es posible reconocer una constelación de conocimiento que permanece y que subyace a esta segmentación, la que se hace reconocible al distinguir una época histórica de otra.

Al respecto, parece ser que el extraordinario efecto evolutivo de la sociedad moderna en relación al proceso de diferenciación social, ha significado la focalización de la reflexión en el proceso de diferenciación funcional de sistemas y ha impedido ver con ecuanimidad que, si bien se ha perdido la hegemonía de un orden social centralizado, no se ha perdido totalmente una hegemonía de sentido. El paradigma sociocultural constituye esa selección de sentido trans-sistémica que le confiere una identidad a una época determinada.

Si ello es así, esa semántica básica, ese plano o nivel de conocimiento sedimentado determina -a la vez que es determinado por- los diferentes niveles en que se expresa el operar de las sociedades, como también los problemas que éstas presentan y que dan lugar a los diagnósticos a partir de los cuales se diseñan las intervenciones

sociales. De este modo, desde cualquier orientación teórica, una sociología que pretenda ser un "diagnóstico práctico de la contemporaneidad" deberá incorporar siempre una mirada a las raíces de los fenómenos que aborda, es decir al paradigma sociocultural que subyace a la sociedad, actualmente a la sociedad moderna. Como veremos, el reconocimiento de la relación entre el cambio social y la noción de paradigma sociocultural será una preocupación central en el desarrollo de esta tesis.

En la actualidad, dicho nivel paradigmático es escasamente considerado, tanto a nivel del quehacer teórico como del cambio social planificado. Al parecer, el afán por mantener el rigor de la especificidad evita acercamientos totalizantes y privilegia teorías de alcances más restringidos o la focalización en fenómenos particulares al interior de la modernidad. Por otra parte, los teóricos críticos de la modernidad, como es el caso de Alain Touraine (1994) han desarrollado su pensamiento enfocando la modernidad más como un proyecto, una ideología que se encarna, que como un desarrollo histórico, evolutivo, de la sociedad, en el que los fenómenos no son estrictamente la expresión encarnada de un proyecto social sino el resultado empírico de la combinación de los propios intentos por implementar un proyecto social con una multiplicidad de fenómenos que obedecen a otras lógicas, no necesariamente racionales pero igualmente operantes en la sociedad.

Diversos autores abordan la modernidad distinguiendo períodos o etapas para caracterizarlas en sus especificidades. Así, Beck (1999) por ejemplo, distingue dos épocas en la modernidad, la modernidad industrial del siglo XIX y la modernidad reflexiva, en la actualidad. Giddens (1995) por su parte, se refiere a la etapa actual de la modernidad, caracterizada por una universalización y radicalización de sus características, como la modernidad tardía. Beck, en tanto, habla de la sociedad del riesgo, mientras Lyotard (1989) acuña el concepto de postmodernidad.

En Chile, el último informe de Desarrollo Humano elaborado por el PNUD (2000) afirma que el país, al igual que todo el mundo occidental, estaría entrando en una "tercera modernidad". Se trataría de una nueva fase de la modernidad, luego de una primera caracterizada por el surgimiento de la economía capitalista liberal de mercado y del Estado liberal de Derecho, y una segunda fase, en la que imperara el capitalismo organizado y el Estado democrático de bienestar.

En el caso de los estudios en América Latina, en general se ha abordado la modernidad a partir de fenómenos como el colonialismo, el eurocentrismo, el desarrollo del capitalismo mundial, y fundamentalmente desde perspectivas normativas. Así lo constata David Scott en su reciente artículo *El Colonialismo*: "En una de las versiones de la historia anticolonial (la versión liberal racionalista), había que entregarse a la modernidad, en otra (la versión cultural nacionalista), había que renunciar a la modernidad; y en una tercera versión (la marxista), se criticaba a la modernidad burguesa en aras de una modernidad socialista. Sin embargo, en todas las versiones, la modernidad se insertaba en una historia normativa. La modernidad en sí nunca era objeto de una crítica no teleológica." (Scott, pg.7). El autor plantea que hacer la crítica de la modernidad en sí es lo que demanda el presente post colonial. Piensa que lo importante para este presente es una interrogación crítica de las

prácticas, modalidades y proyectos de la propia modernidad. Otros autores hacen demandas similares a sus disciplinas al identificar los riesgos, los peligros, las trampas y amenazas que han surgido luego que la lógica de la racionalidad con arreglo a fines se ha vuelto contra sí misma (Robles 2000).

El presente está siendo visualizado como una crisis en cuanto a que las viejas certezas de la modernidad con respecto al progreso, la secularización, la nación, la cultura, se han desintegrado y los posibles nuevos futuros no están aun claros. Scott le pide a la antropología crítica enfrentar con nuevas miradas (objetos, preguntas generativas, conceptos) el momento histórico crítico actual.

Ese es precisamente uno de los objetivos de esta tesis; aportar con una mirada en esa dirección. La pregunta es si la mirada paradigmática, la reflexión en torno a las raíces desde donde surge y se sostiene la modernidad, nuestro presente crítico, resulta un aporte al necesario diagnóstico práctico de la contemporaneidad. Sostenemos que la reflexión paradigmática puede resultar un aporte desde varios puntos de vista. En primer lugar, aunque desde la antropología y las más recientes perspectivas epistemológicas en las ciencias sociales está claro que los seres humanos no vivimos en "la realidad", no nos resulta cotidianamente obvio que estamos determinados por un conjunto de supuestos que se han hecho invisibles, y que por ello derivan un gran poder sobre nuestras conductas habituales. La explicitación de que somos "seres paradigmáticos", que no podemos existir sino en un mundo de interpretaciones, puede darnos una libertad de acción frente a éstas que la ignorancia impide.

En segundo lugar, el no considerar la dimensión paradigmática, dicho en otras palabras, el padecer una ceguera paradigmática, no sólo restringe la libertad para enfrentar críticamente el presente, sino que además facilita la reificación de fenómenos sociales al desconectarlos de sus fundamentos paradigmáticos. El capitalismo, el colonialismo o el eurocentrismo adquieren un peso diferente si son tratados como fenómenos económico-históricos descontextualizados de sus raíces paradigmáticas, a que si son vistos como desarrollos lógicos de una manera -temporal- de entender el mundo.

Quizás si el mayor aporte de una mirada paradigmática a la modernidad sea el ofrecerla en el momento de crisis en que ésta es visualizada. Hoy se afirma que se desintegran las viejas certezas de la modernidad, que en la sociedad del riesgo los efectos colaterales explotan inesperadamente (Robles,2000). Wallerstein va más lejos y predice: "Los próximos 30-40 años marcarán el momento de desintegración del sistema histórico capitalista. Será un período lleno de incertidumbres e inseguridades. Será un período de transición hacia algo desconocido. Las perturbaciones aumentan en todas direcciones, están fuera de control. No se puede prever lo que resultará de ellas." (Wallerstein,1996 pg.85).

La mirada paradigmática por el contrario, reconoce en la crisis la incapacidad de las viejas interpretaciones -selecciones- para dar cuenta de los nuevos fenómenos, pero entiende la crisis como parte de un proceso mayor y está entonces más preparada teóricamente para elaborar un adecuado diagnóstico del presente crítico. Desde la

mirada paradigmática la crisis no es un fenómeno errático y desconcertante *lleno de incertidumbres e inseguridad... fuera de control*, respecto del cual *no se puede prever lo que resultará*. Desde la mirada paradigmática, la crisis es la cara visible de un momento histórico que expresa los límites y problemas de los supuestos paradigmáticos vigentes y que esconde el alumbramiento de un nuevo conjunto de selecciones que se harán paradigmáticas y que inaugurarán una nueva etapa histórica. Esta mirada permite ir más allá de la perplejidad ante la crisis para poder identificar las nuevas ideas y los contextos desde donde están surgiendo, y que son las que tienen posibilidades de reemplazar a las viejas selecciones en crisis.

Por último, desde el punto de vista de la intervención social, la mirada paradigmática es capaz de diagnosticar más precisamente los elementos críticos, y por ende los cursos de acción correspondientes. Como dice David Scott, ya no se trata del problema anticolonial de derrocar al colonialismo. El presente crítico de la modernidad demanda otra estrategia. Desde nuestra perspectiva demanda un develamiento de los supuestos tácitos que aun nos dominan y que nos han llevado al presente crítico. Ahí está "el enemigo", agazapado detrás del capitalismo, del colonialismo, del eurocentrismo y la sociedad del riesgo. Así, desde la perspectiva paradigmática, la crisis no es sólo el derrumbamiento de selecciones que han devenido contraproducentes sino también el surgimiento de ideas alternativas. La identificación y eventual potenciación de ellas es también una tarea del presente. No se trata entonces, como afirma Wallerstein, de que debamos ser creativos, imaginativos y audaces porque la historia no garantiza nada. No se trata ni de audacia ni de una historia inescrutable. La mirada paradigmática ofrece una perspectiva teórica orientadora de un mejor diagnóstico práctico de la contemporaneidad y, a partir de ello, de fundamentos para la intervención social.

La mirada paradigmática que proponemos, está compuesta por un concepto, el paradigma sociocultural, y por un modelo sociológico de surgimiento, vigencia y cambio de dicho paradigma. Ambas son herramientas conceptuales inspiradas en la que podríamos llamar una teoría intermedia, formulada por Thomas Kuhn en 1962, en torno a la acumulación y evolución del conocimiento científico. Su distinción de paradigmas científicos que guían y orientan temporalmente el quehacer de la ciencia, en oposición a la creencia en una acumulación lineal de conocimiento científico que va eliminando errores y acercándose cada vez más a la verdad, se ha hecho ya clásica.

El modelo que Kuhn establece a partir de su observación del operar de las comunidades de científicos resulta iluminador para la observación del devenir de las grandes comunidades humanas, las sociedades. Así, resulta posible distinguir y designar paradigmas socioculturales que orientan el desarrollo del proceso de construcción social del conocimiento por un cierto período de tiempo, que luego, como consecuencia del continuo aumento de la complejidad social, dicho paradigma comienza a mostrarse insuficiente para sostener el nuevo momento de complejidad alcanzado, y finalmente es sustituido por un nuevo conjunto de supuestos que conformarán un nuevo paradigma que orientará los procesos de construcción social del conocimiento por un nuevo período de tiempo.

Desde esta perspectiva, un paradigma sociocultural es aquel conjunto de supuestos sobre la realidad y sobre el ser humano que subyacen y orientan el operar de todas las esferas de la sociedad por un período de tiempo. La vigencia de un paradigma sociocultural se extiende por algunos siglos, mientras la actividad humana se desarrolla bajo ese modo de concebir el mundo, hasta que se acumulan ideas, perspectivas, hechos, procesos y movimientos sociales que cuestionan ese modo de ser y llevan al paradigma a una crisis. La crisis se resuelve con la instauración de un nuevo conjunto de supuestos básicos que configuran otro paradigma sociocultural y el proceso se inicia nuevamente.

El paradigma sociocultural no tiene existencia institucionalizada ni roles que lo encarnen a nivel de los individuos. Los contenidos cognoscitivos del paradigma sociocultural no son valores ni normas explícitos, son supuestos implícitos. El paradigma sociocultural no prescribe libertad, igualdad, derechos humanos. No está en el plano de la racionalidad simbólica ni de la ideología; no es un universo simbólico.

Un paradigma es una noción de un alto grado de abstracción y una distinción muy gruesa que deja sin iluminar fenómenos diferentes que se dan durante el período de su vigencia, pero que, en el nivel de distinción establecido, no tiene sentido diferenciar. Por otra parte, sólo es posible visualizar un paradigma sociocultural distinguiéndolo de otro, vale decir, de otra unidad en su mismo nivel de abstracción.

De este modo, el paradigma sociocultural vigente en la actualidad, el paradigma moderno, sólo es posible de ser observado distinguiéndolo de su antecesor, el paradigma medieval. El acercamiento que utilizaremos a lo largo de esta tesis permite distinguir el paradigma moderno tanto del paradigma medieval que lo precedió, como de un nuevo paradigma que, de ser la crisis actual una crisis paradigmática, podría estar en vías de gestación y eventualmente reemplazarlo.

Tal paradigma en gestación es un fenómeno en emergencia, fenómeno que sólo podrá ser descrito y estudiado a posteriori, una vez que ocurrieren los cambios semánticos que traerá consigo. Lo que actualmente es posible identificar son aquellas nuevas ideas surgidas en ámbitos de conocimiento aceptados como legítimos. A estas nuevas selecciones se las puede considerar, dado que es posible derivar de ellas afirmaciones fundamentales sobre el ser humano y la realidad, bases plausibles de un nuevo paradigma sociocultural.

Para desarrollar las ideas anteriormente expuestas, esta tesis se estructura en cuatro capítulos. En el primero elaboramos una reflexión en torno al concepto de paradigma sociocultural y al proceso que describe su surgimiento y cambio. Dicha reflexión hace necesario iniciar el análisis a partir de los procesos involucrados en la construcción social del conocimiento, partiendo por la percepción humana y recorriendo las sucesivas etapas a través de las cuales el conocimiento se produce, se sedimenta, se hace transparente, determina los distintos niveles y sistemas de operatividad de la sociedad, pierde vigencia, entra en crisis y es reemplazado.

Desde nuestra perspectiva no se puede entender la noción de paradigma sociocultural sino desde una epistemología constructivista. El propio concepto de paradigma remite a una construcción social, y no tiene sentido fuera de una epistemología que considera la realidad como una construcción que surge desde un observador. En consecuencia, si partimos, en primer lugar, por el proceso biológico de la percepción humana, la perspectiva teórica que permite situar la noción de paradigma sociocultural será la biología del conocer propuesta por Humberto Maturana.

En segundo lugar, la sociología del conocimiento, que aborda la construcción social del conocimiento y de la "realidad", nos permite identificar los procesos a través de los cuales todo conocimiento, incluido el que conforma el paradigma sociocultural, llega a ser construido socialmente y es establecido como realidad. Nos interesa particularmente la perspectiva establecida por Berger y Luckman (1968) en cuanto se ocupa de lo que se conoce como realidad en la vida cotidiana, es decir, del sentido común. En esta perspectiva, el conocimiento del sentido común constituye el edificio de significados sin el cual ninguna sociedad puede existir. Nuestra reflexión identifica el paradigma sociocultural ubicado en los propios cimientos de dicho edificio.

En tercer lugar, realizamos un preliminar intento por ubicar el concepto de paradigma sociocultural al interior de la teoría de los sistemas sociales. Desde esta perspectiva podemos designar el paradigma sociocultural como el resultado de una reducción de complejidad que subyace a la efectuada por cada sistema funcionalmente diferenciado. Desde nuestra perspectiva, la semántica paradigmática es tan importante como las estructuras y los procesos diferenciadores para entender la constitución y evolución de las sociedades, pero sobre todo para orientar las intervenciones sociales.

A partir de la reflexión desarrollada en este primer capítulo, y con los aportes de la biología del conocer, la sociología del conocimiento y la teoría de sistemas sociales, construimos el concepto de paradigma sociocultural y proponemos un modelo sociológico del surgimiento, consolidación y cambio de los paradigmas socioculturales.

El segundo capítulo de la tesis realiza una descripción del surgimiento del actual paradigma moderno, a partir de la crisis del paradigma medieval que lo precedió. El paradigma moderno se caracteriza por haber construido una visión mecánica del Universo. A partir de la revolución científica de los siglos XVI y XVII, y particularmente de las ideas de Newton y Descartes, la imagen del mundo resultante es una gran máquina, un complejo mecanismo de relojería que obedece leyes matemáticas posibles de ser descifradas por el hombre en posesión del método científico. La combinación empirismo - racionalismo que dió origen a una completa filosofía de la Naturaleza y al método científico, ha significado también una forma de estar en el mundo para el hombre occidental.

Junto a la revolución científica identificamos otra gran constelación de ideas y valores, el humanismo liberal, que sirvió de fundamento en el plano de la concepción del hombre y sus relaciones sociales y contribuyó a sustentar la forma de vida del hombre moderno. El hombre del humanismo liberal es un hombre que deja de ser creatura y se convierte en amo de la Naturaleza, dueño del poder de crear y de emprender en todos

los campos, confiado en su capacidad de lograr un progreso continuo e indefinido. Esta segunda parte de la tesis concluye con una caracterización del hombre moderno a partir de una serie de distinciones con respecto al hombre medieval al cual desplazó.

A partir de las semánticas descritas concluimos el segundo capítulo de la tesis con una enumeración tanto de las selecciones medievales como de las modernas, desde las cuales construimos una matriz que presenta los supuestos paradigmáticos eventualmente sedimentados de cada conjunto de selecciones. Finalmente realizamos el ejercicio de relacionar las selecciones y el paradigma moderno con algunos de los sistemas funcionalmente diferenciados operantes en la sociedad moderna.

El tercer capítulo de la tesis expone una interpretación del actual paradigma moderno en situación de crisis y, a partir de ella, se plantea la plausibilidad del surgimiento de un nuevo paradigma sociocultural. Identifica cinco ámbitos de conocimiento desde donde estarían surgiendo ideas lo suficientemente radicales en relación a los actuales supuestos paradigmáticos vigentes, como para ser consideradas bases paradigmáticas plausibles de formar una nueva constelación de supuestos que eventualmente podrían conformar un nuevo paradigma sociocultural en occidente.

Desde las ciencias sociales estaría surgiendo una perspectiva epistemológica que si llega a ser adoptada por el sentido común puede significar cambios revolucionarios en las relaciones sociales. Se trata del constructivismo, cuyos alcances para la vida cotidiana pueden redundar en una ética constructivista muy distinta a la ética actual, basada en la creencia de poder acceder a la verdad por encima de la elección y la responsabilidad humanas.

La física, que desde el siglo XVII bajo la concepción newtoniana ha visto al mundo como una gran máquina, ha permitido modificar esta visión mecanicista de la realidad al descubrir en sus laboratorios de física atómica que el mundo más parece un organismo vivo que una máquina, en el que todo se interrelaciona e influencia mutuamente y en el que sujeto y objeto, observador y observado no son distintos sino forman parte de la unidad de ese todo dinámico e interrelacionado.

La biología por su parte, al intentar mirar al hombre más allá de sus componentes moleculares y estudiarlo como un organismo vivo, se ha encontrado con una red de sistemas integrados que va desde el más simple organismo unicelular hasta la biosfera y el ecosistema planetario. Cada organismo individual forma parte de un organismo mayor, compartiendo una misma dinámica de los seres vivos. El hombre forma parte de este gran tejido dinámico y altamente integrado, en el que a menudo resulta difícil definir los límites entre un organismo y su entorno. En el marco de la nueva biología, al igual que en la física, el hombre puede difícilmente considerarse un ser superior separado del resto del mundo y facultado para manipular su entorno a su arbitrio.

En la sicología, existen actualmente corrientes que postulan una visión de la naturaleza humana que se aleja de la concepción del hombre prevalente bajo el paradigma moderno. El hombre racional, una especie de máquina biológica dotada de una voluntad omnipotente, está dando paso a una concepción del hombre capaz de

actualizar dimensiones de su ser más allá de la razón, y descubrir potencialidades desconocidas. A partir del estudio de la conciencia, la psicología transpersonal, una de las más recientes escuelas psicológicas, está accediendo a una concepción del hombre que rescata la dimensión trascendente como esencial en su identidad.

En el ámbito que se ha llamado espiritualidad, para diferenciarla del ámbito religioso que se caracteriza por estar institucionalizado, se está dando un importante fenómeno de redescubrimiento de la dimensión trascendente de la existencia. Esta dimensión, que tradicionalmente ha estado enmarcada en la religión y abordada, en consecuencia, desde la fe y el dogma, está hoy siendo estudiada como una experiencia humana. Investigadores de distintas disciplinas han dirigido su atención a la experiencia espiritual abstrayéndola de los contenidos religiosos, abordándola como una experiencia humana, en principio accesible a todo ser humano.

Las bases paradigmáticas plausibles identificadas al interior de los ámbitos de conocimiento mencionados, encontrarán su posibilidad de constituirse en supuestos paradigmáticos de un nuevo paradigma sociocultural, en la medida en que converjan hacia una común visión del mundo y del ser humano. Sin embargo, el proceso de constitución de una particular constelación de selecciones es complejo y altamente impredecible. Entre otros factores operantes está el poder y los intereses de los grupos de poder que presionarán por la adopción y mantención de sus propias selecciones. De este modo, no es posible adelantar el paradigma específico que se constituirá a partir de lo que actualmente se pueden identificar como bases paradigmáticas plausibles.

A partir de las semánticas descritas concluimos el tercer capítulo de la tesis con una enumeración de las selecciones emergentes que pueden ser consideradas bases paradigmáticas plausibles, desde las cuales eventualmente puede sedimentarse un conjunto de supuestos paradigmáticos que conformarían un nuevo paradigma sociocultural. Elaboramos, en forma conjetural, un cuadro con dichas selecciones y supuestos utilizando la misma matriz aplicada anteriormente a los supuestos paradigmáticos medievales y modernos.

Si bien no es posible adelantar el paradigma específico que se constituirá a partir de lo que actualmente se pueden identificar como bases paradigmáticas plausibles, lo que sí es posible es ofrecer orientaciones para el cambio social planificado a partir de dichas bases paradigmáticas plausibles y aportar así a su posible consolidación como supuestos paradigmáticos. Desde nuestra perspectiva, las bases paradigmáticas plausibles pueden constituirse en orientaciones para diseñar diversas y múltiples acciones de intervención social. Dichas acciones basan su solidez en el estar fundadas en aquellas propuestas que desafían la crisis paradigmática en curso y derivan de ello su fuerza y capacidad de cambio.

El cuarto capítulo de esta tesis aborda la relación entre el operar del paradigma sociocultural y el cambio social dirigido o la intervención social. Inicia la reflexión sobre el cambio en relación a la teoría de la evolución social que forma parte de la teoría de los sistemas sociales. Continúa con una reflexión en torno a la ética y los fundamentos

para la intervención social, y concluye con la formulación de un *modelo constructivista de intervención social de base paradigmática*.

Opuesta a la confrontación, esta nueva propuesta de intervención destaca, por un lado, la naturaleza constructivista y no ideológica del tipo de intervención propuesto y, por otro, la resonancia con la teoría de los sistemas sociales auto-referentes, que hace ver la inviabilidad, a largo plazo, de intervenciones basadas en el poder de la coacción. Sólo el poder de la seducción, en el sentido de persuadir a los intervenidos de que la intervención propuesta no tiene más objeto que avanzar en la búsqueda de soluciones a los problemas detectados a partir de sus propias observaciones, satisface tanto la ética en la que el modelo se sustenta como la factibilidad de realizar intervenciones viables.

I.- El concepto de paradigma sociocultural en una ciencia constructivista de la sociedad

Nuestra concepción de paradigma sociocultural se inscribe en una orientación constructivista de observar los fenómenos sociales. En consecuencia, hemos seleccionado tres perspectivas teóricas que comparten dicha orientación y que constituirán las fuentes constructivistas que nos permitirán construir el concepto y la dinámica operacional del paradigma sociocultural. Ellas serán la biología del conocer, la sociología del conocimiento y la teoría de los sistemas sociales.

1.- Fuentes constructivistas de la noción de paradigma sociocultural

1.1. - La biología del conocer

Un primer ámbito científico en el que situaremos la reflexión sobre el concepto de paradigma sociocultural es la biología del conocer. La biología del conocer, como ha sido desarrollada por Humberto Maturana, nos permite contar, por una parte, con una perspectiva constructivista en el ámbito de la biología, y, por otra, con una teoría que asigna un lugar central al conocimiento. Ello es especialmente relevante puesto que una premisa básica de nuestra argumentación es que los seres humanos somos lo que conocemos y actuamos desde lo que conocemos; vivimos en lo que conocemos, creamos nuestros conocimientos y somos determinados por ellos. El concepto sobre el que reflexionaremos, el paradigma sociocultural, deriva su relevancia al ser parte de ese "hábitat" de conocimiento en el que los humanos existimos.

A primera vista, nuestra premisa podría fácilmente calificarse de idealista y caer así bajo la crítica habitual: "Las ideas no cambian el mundo, sólo la praxis, las acciones transformadoras lo hacen". Esa sería la argumentación de quienes vieran una perspectiva idealista detrás dicha premisa. Esperamos responder a tal argumento siguiendo el camino reflexivo abierto por Maturana a partir de su teoría de la biología del conocer, la que nos acompañará hasta adentrarnos en el ámbito de lo social, donde continuaremos por la senda reflexiva de la sociología del conocimiento y posteriormente de la teoría de los sistemas sociales.

El fenómeno social tiene un fundamento biológico que no es posible desconocer, si no se quiere construir sobre arena movediza, y tal vez por primera vez en la historia de la ciencia es posible encontrar una teoría biológica sobre el operar de los seres vivos y específicamente de los seres humanos que pone el fenómeno del conocer en el centro del propio "ser" de los humanos. Ello coincide y sustenta plenamente nuestra reflexión sobre el fenómeno social, la que asigna al conocimiento el lugar central que hemos expuesto.

"El fenómeno de conocer tiene que ver, constitutivamente, con nosotros como seres vivos en toda la magnitud de nuestro ser cotidiano." (Maturana 1983 p.111)

¿Cómo es que el fenómeno del conocer tiene un status tan central en nuestra manera de ser humanos? Claramente, para Maturana conocer no es un mero saber cosas, sino que define el fenómeno del conocimiento como "la conducta efectiva en un ámbito determinado especificado por una pregunta." (op.cit.p.120) Conocer, entonces, es actuar, es tener una conducta efectiva, no almacenar ideas en la cabeza. "El conocimiento es siempre acción efectiva en un dominio determinado... Hay muchos dominios cognoscitivos y cada uno de ellos constituye un dominio de acción efectiva (teórica o práctica)" (op.cit.p.149)

Pero adoptemos algún punto de partida para adentrarnos en la teoría biológica del conocer. El fenómeno de la percepción parece ser ese punto de entrada natural. Una particularidad de la percepción humana permite abrir la reflexión que lleva a la especificidad del fenómeno del conocer. Nuestra percepción muestra tener un gran punto ciego. En efecto, en cada ojo hay una salida del nervio óptico donde no hay fotorreceptores. Sin embargo, ese punto ciego no nos provoca un espacio en blanco en nuestra visión. ¿Cómo es ello posible? "Llenamos el hueco", dice Maturana. Vivimos llenando huecos perceptuales continuamente dada nuestra estructura anatómica. Parece algo meramente mecánico o de naturaleza física, pero si nos preguntamos, cómo o con qué los llenamos, nos encontramos ante una dimensión que nos revela un aspecto crucial de nuestra constitución humana. Maturana afirma que llenamos ese punto ciego perceptual "con lo que somos".

¿Y qué es lo que somos? ¿Y cómo es que se revela lo que somos a partir del fenómeno de la percepción? Maturana responde afirmando que "la experiencia de la percepción nos revela en nuestro ser biológico, y como la experiencia de la percepción es el fundamento de la experiencia cognoscitiva, nos revela también nuestro ser en el conocer." (op.cit.p.112)

A partir de complejos experimentos, Maturana concluye que los seres humanos "no podemos distinguir experiencialmente entre lo que llamamos ilusión y percepción y no tenemos fundamento para afirmar que nuestras afirmaciones cognoscitivas sobre el mundo son sobre un mundo independiente de nosotros. No nos podemos apoyar en la experiencia de los objetos y no necesitamos apoyarnos en ellos para comprender el fenómeno del conocer." (op.cit p.133)

Debemos apoyarnos en nuestra constitución de seres vivos como sistemas determinados estructuralmente. Eso significa que "1) su estructura determina lo que ocurre en ellos en cada instante, 2) su estructura determina qué admiten como una perturbación o como una interacción destructiva y, 3) un agente externo sólo puede desencadenar, gatillar, en ellos un cambio de estado o una desintegración que está determinada en su estructura... No es la luz lo que determina lo que pasa en el ojo, es el ojo lo que determina lo que es la luz y lo que pasa con la luz...los cambios que ocurren con los fotorreceptores tienen que ver con cómo ellos están hechos, y es el cómo ellos están hechos lo que especifica lo que puede perturbarlos...Todo lo que ocurre en nosotros ocurre determinado por nuestra estructura bajo condiciones de continuo cambio estructural." (op.cit.p.131)

Como sistemas determinados estructuralmente, los seres vivos cuentan con una organización particular que Maturana denomina autopoiesis, es decir son sistemas que se producen a sí mismos continuamente. Esta organización autopoietica se conserva invariable mientras se producen cambios estructurales a partir de interacciones con su medio a lo largo de su vida. La historia individual de un ser vivo, su ontogenia, es contingente a sus interacciones. "La diferencia entre un bosquimano y un chileno como seres humanos está en la historia de interacciones a las cuales estuvieron expuestos a lo largo de sus respectivas ontogenias". (op.cit.p.140)

Ahora, ¿qué ocurre con la interacción entre los seres humanos? Para cada cual el otro es parte del medio en el cual realiza su nicho, de modo que ambos existen en interacciones recurrentes conservando sus respectivas organizaciones como seres humanos. "La convivencia en interacciones recurrentes es siempre una historia de conservación de adaptación recíproca. La ontogenia de los seres humanos es siempre una co-ontogenia, la evolución de los seres vivos es siempre una co-evolución".(op.cit.p.145)

En la dinámica de esta co-ontogenia surge un fenómeno particular de los seres humanos: el lenguaje. Este fenómeno es el que permite distinguir a estos seres vivos como específicamente humanos. "El lenguaje como fenómeno biológico es una dinámica de coordinaciones conductuales recursivas...solamente cuando ocurre esa recursión en la coordinación conductual hay lenguaje...sólo con el lenguaje surge el dominio de las descripciones y con él el fenómeno humano".(op.cit.p.147)

El fenómeno humano es entonces inseparable de esta dinámica de coordinaciones conductuales recursivas denominada lenguaje. Esto significa que lo humano es inseparable de lo social e inseparable de los dominios cognoscitivos que produce el lenguaje. En palabras de Maturana: "los fenómenos sociales surgen como consecuencia de la recurrencia de interacciones entre los seres vivos y dependen de que éstos interactúen recurrentemente de una manera espontánea en algún dominio. Más aún, el fenómeno social tiene un fundamento biológico en la espontaneidad de esta recurrencia de interacciones". (op.cit.p.146)

Como seres vivos somos inseparables de esa espontánea recurrencia de interacciones. Como seres humanos somos inseparables de ese tipo de coordinación conductual recurrente llamada lenguaje en el que se da el conocer. "Es dentro del lenguaje mismo que el acto de conocer, en la coordinación conductual que el lenguaje es, trae un mundo a la mano. Nos realizamos en un mutuo acoplamiento lingüístico, no porque el lenguaje nos permita decir lo que somos sino porque somos en el lenguaje, en un continuo ser en los mundos lingüísticos y semánticos que traemos a la mano con otros."(Maturana 1984,p.155)

Maturana utiliza el término "trofolaxis" (del griego: flujo de alimentos) para designar ese proceso continuo, ese flujo ininterrumpido de interacciones lingüísticas característico de los humanos y del cual somos inseparables. Sostiene: "los humanos como humanos somos inseparables de la trama de acoplamientos estructurales tejida por la "trofolaxis" lingüística permanente".(op.cit.p.154)

Podemos decir nosotros, que la trofolaxis del lenguaje "engendra" o permite una trofolaxis de conocimiento, vale decir, de esos dominios cognoscitivos, de esos mundos lingüísticos y semánticos que traemos a la mano y en los que los seres humanos existimos. Esta trofolaxis de conocimiento que el lenguaje posibilita es a lo que nos referimos en nuestra premisa inicial, cuando sostuvimos que *los seres humanos somos lo que conocemos y actuamos desde lo que conocemos; vivimos en lo que conocemos, creamos nuestros conocimientos y somos determinados por ellos* y que la teoría biológica del conocer nos ha permitido especificar.

Sostenemos que este habitar humano en el conocimiento facilita la comprensión del fenómeno social y específicamente el fenómeno de la cultura, del cual nuestro concepto de paradigma sociocultural forma parte.

Continuamos siguiendo la teoría de Maturana, ahora en el paso de su trofolaxis lingüística al fenómeno cultural: "Una trofolaxis lingüística con capacidad de tejer una trama de descripciones (recursivamente) es un mecanismo que permite la coordinación conductual ontogénica, como un fenómeno que admite un carácter cultural, al permitir que cada individuo "lleve" al grupo consigo sin necesidad de interacciones físicas continuas con él". (op.cit. p.143)

El fenómeno cultural, la cultura, es entonces la designación de esas regularidades que aparecen como explicaciones de nuestro mundo con una aparente estabilidad. Pero de hecho: "lo que encontramos es la regularidad del mundo que experimentamos en cada momento, pero sin ningún punto de referencia independiente de nosotros que nos garantice la estabilidad absoluta que le quisiéramos asignar a nuestras descripciones." (op.cit.p.161)

Nuestra cultura, mezcla de regularidad y mutabilidad surge de esa trofolaxis de conocimiento en la que existimos. Maturana lo designa como un círculo cognoscitivo: "estamos continuamente inmersos dentro de este circular de una interacción a otra, cuyos resultados dependen de la historia. Todo hacer lleva a un nuevo hacer: es el círculo cognoscitivo que caracteriza nuestro ser...más todavía, es evidente que no podemos salirnos de este círculo y saltar fuera de nuestro dominio cognoscitivo." (op.cit.p.161)

Pero hay algo de particular importancia respecto de este habitar un conjunto de dominios cognoscitivos o una trofolaxis de conocimiento, como la hemos llamado, desde la cual es distinguible el fenómeno cultural como tradición de regularidades. Se trata nuevamente de puntos ciegos que la biología del conocer nos revela: "A través de esta continua recursividad, todo mundo traído a la mano necesariamente oculta sus orígenes. Biológicamente no cabe que tengamos frente a nosotros lo que nos ocurrió en el obtener las regularidades en el mundo que nos parecen acostumbradas, desde los valores o las preferencias, hasta las tonalidades de los colores o los olores. El mecanismo biológico nos señala que una estabilización operacional en la dinámica del organismo no incorpora la manera cómo se originó. Nuestras visiones del mundo y de nosotros mismos no guardan registro de sus orígenes...De aquí que tengamos continuamente renovados "puntos ciegos"

cognoscitivos, que no veamos que no vemos, que no nos demos cuenta qué ignoramos". (op.cit.p.161)

El efecto de lo anteriormente descrito en la cultura es radical. He aquí una de las características fundamentales que nuestra cultura adquiere a partir de dichos puntos ciegos: "Aquel bagaje de regularidades propias del acoplamiento de un grupo social es su tradición biológica y cultural. La tradición es al mismo tiempo que una manera de ver y actuar, una manera de ocultar. Toda tradición se basa en lo que una historia estructural ha acumulado como obvio, como regular, como estable, y la reflexión que permite ver lo obvio sólo opera con lo que perturba esa regularidad." (op.cit.p.161)

Estos puntos ciegos respecto de los orígenes de nuestros dominios cognoscitivos son especialmente relevantes con relación al concepto de paradigma sociocultural, como veremos más adelante. La cita anterior también revela la importancia de la reflexión como único mecanismo que permite hacer visible lo obvio, lo dado, y ello es también un elemento central en nuestra reflexión en torno al concepto y el operar del paradigma sociocultural.

Nos detendremos ahora en una última conceptualización que aporta la teoría biológica del conocer y que apunta a revelar la naturaleza social del fenómeno humano. Maturana describe diversos experimentos llevados a cabo con seres humanos que han sufrido tratamientos neuroquirúrgicos y que han revelado relaciones entre el cerebro, el sistema nervioso y el lenguaje que muestran "cómo, en la vida diaria se organiza y se da coherencia a la continua concatenación de reflexiones que llamamos conciencia y que asociamos a nuestra identidad" (op.cit.p.152) En esta perspectiva la conciencia y la identidad del yo dejan de ser materia de definición filosófica o psicológica y quedan descritas desde la biología del conocer como fenómenos asociados a la recurrencia de interacciones reflexivas permitidas por el lenguaje y la trofolaxis de conocimiento en la que existimos.

En palabras de Maturana: "En la red de interacciones lingüísticas en que nos movemos mantenemos una continua recursión descriptiva que llamamos "yo", que nos permite conservar nuestra coherencia operacional lingüística y nuestra adaptación en el dominio del lenguaje." (op.cit.p.152) Esta coherencia operacional "es lo que experimentamos como conciencia y como nuestra mente." (op.cit.p.153)

De esta manera entonces "lo mental no es algo que está dentro de mi cráneo, no es un fluido de mi cerebro: la conciencia y lo mental pertenecen al dominio del acoplamiento social y es allí donde se da su dinámica. Es también allí que lo mental y la conciencia operan como selectores del camino que sigue nuestra deriva estructural ontogénica." (op.cit.p.154)

Aquí nos encontramos con otra dinámica básica del operar de la biología del conocer y que resulta central para nuestra reflexión sobre el operar del paradigma sociocultural: somos fuentes selectoras de nuestro devenir. Esta selección del camino que va siguiendo nuestra deriva estructural ontogénica, es decir nuestra

existencia individual, la hacemos en y a partir de ese "hábitat" de conocimiento, esa trofolaxis de conocimiento en la que existimos.

Concluimos esta reflexión sobre la biología del conocer subrayando aquellos aportes que ofrece como sustentación científica a nuestra premisa inicial. Partimos afirmando que *los seres humanos somos lo que conocemos y actuamos desde lo que conocemos; vivimos en lo que conocemos, creamos nuestros conocimientos y somos determinados por ellos*. Mencionamos el concepto de paradigma sociocultural, sosteniendo que lo distinguimos como formando parte de ese "hábitat" de conocimiento en el que los humanos existimos.

La biología del conocer ha dado fundamento a nuestra premisa al establecer una identidad entre conocimiento y acción, al afirmar que todo conocer es un hacer y que todo hacer lleva a un nuevo conocer-hacer, en un círculo del cual no podemos salirnos. Vivimos en nuestros dominios cognoscitivos y estos no revelan el mundo sino a nosotros, a nuestras operaciones de distinción puesto que nada es con independencia de la operación de distinción que lo distingue.

Ahora, nuestra estructura biológica es al mismo tiempo social ya que las ontogenias son sus interacciones, sus acoplamientos con otras ontogenias. Vivimos en una red de coordinaciones conductuales recursivas, esto es, en el lenguaje.

Desde la biología del conocer observamos una unidad entre lo biológico, lo interaccional, lo social, el fenómeno del lenguaje, el conocimiento y la conducta. No se trata de una secuencia ni de compartimentos estancos, sino de una simultaneidad al interior de la cual podemos establecer distinciones con fines analíticos. El fenómeno de la cultura queda también especificado, a partir de dicha unidad, como aquel bagaje de regularidades propias del acoplamiento de un grupo social. La cultura distingue las regularidades del mundo que nos parecen acostumbradas y que se hacen tradición.

Un aspecto importante que presenta el fenómeno cultural es que dichas regularidades, las visiones del mundo y de nosotros mismos, no guardan registro de sus orígenes. Veíamos que cada tradición es una manera de ver y actuar y al mismo tiempo una manera de ocultar. Como veremos más adelante, el concepto de paradigma sociocultural es parte de ese ocultamiento, lo que no impide su operar pero sí la identificación de éste. Para poder "verlo" deberemos salir de lo obvio, de esa regularidad, hacia una reflexión.

A partir de los conceptos de la biología del conocer hemos podido acuñar un término que nos será de utilidad para la reflexión sobre el paradigma sociocultural: trofolaxis de conocimiento. Con él queremos identificar aquella multiplicidad de dominios cognoscitivos en los que existimos, aquel conjunto total de "mundos lingüísticos y semánticos que traemos a la mano". Con dicho término distinguiremos la dimensión cognoscitiva al interior de las regularidades que conforman la cultura.

En efecto, para nuestros propósitos la distinción entre trofolaxis lingüística y trofolaxis de conocimiento resulta útil para relevar los contenidos de conocimiento que se expresan (o permanecen ocultos) en el lenguaje. De este modo, si desde la biología del conocer se afirma que vivimos en el lenguaje, para efectos de nuestra reflexión podemos afirmar que vivimos inmersos en aquellos contenidos (dominios cognoscitivos) que el lenguaje puede expresar u omitir y que llamamos conocimiento.

Maturana define la biología como la fenomenología que involucra el operar de los seres vivos. Compartimos su perspectiva en relación a que el ámbito social-humano es un ámbito biológico porque involucra la realización de los seres humanos como seres vivos. Hemos seguido la biología del conocer desde el fenómeno de la percepción hasta la cultura. Sin embargo no lo haremos con respecto al fenómeno social puesto que no compartimos la conceptualización de lo social que Maturana establece a partir de ello. En su distinción de lo social, las relaciones de trabajo no son sociales ni la competencia es social. Para él, el fenómeno social se funda en el compartir, es decir, define lo social como aquello que nace del fenómeno biológico primario, que es el compartir. La competencia y otras relaciones sociales no le parecen fenómenos sociales porque no se fundan en lo biológico primario sino en lo cultural humano (Maturana, 1983) Desde nuestra perspectiva, su acepción de lo social resulta demasiado específica y restringida para continuar nuestro análisis del fenómeno de la construcción social de la realidad.

1.2.- La sociología del conocimiento

Una de las características del devenir del fenómeno humano que la biología del conocer ha revelado es su circularidad. Recursividad es el término empleado desde la perspectiva sistémica para distinguir lo recurrente del proceso. Dicha característica vuelve a ser destacada, ahora desde la sociología del conocimiento, con el nombre de dialéctica (Berger y Luckmann, 1968). Se describe como dialéctico el proceso que revela a la sociedad como un producto humano; a la sociedad como una realidad objetiva y al ser humano como un producto social. El producto vuelve a actuar sobre el productor.

Berger y Luckmann (1968) distinguen tres momentos en este proceso circular: externalización, objetivación e internalización. No se trata de momentos de una secuencia temporal sino más bien de una caracterización de la sociedad que opera bajo el principio de la simultaneidad. Paralelamente, tanto para la biología del conocer como para la sociología del conocimiento, el conocer ocupa un lugar preponderante en el fenómeno humano biológico-social.

Vimos que para la biología del conocer, el conocer es hacer y cada hacer lleva a un nuevo conocer-hacer, en un círculo del cual no podemos salirnos. Vivimos en nuestros dominios cognoscitivos. A ese conjunto de dominios cognoscitivos fue al que llamamos "trofolaxis" de conocimiento. Con ello queríamos identificar aquella multiplicidad de dominios cognoscitivos en los que existimos, aquel conjunto total que Maturana designa como "mundos lingüísticos y semánticos que traemos a la mano",

como un hábitat humano que nos determina en nuestro ser histórico y que a su vez, es resultado de nuestro conocer-hacer cotidiano.

Esta misma centralidad del conocimiento es destacada por la sociología del conocimiento en el mencionado proceso dialéctico del externalizar-objetivar-internalizar. En efecto, "el conocimiento se halla en el corazón de la dialéctica fundamental de la sociedad: "programa" los canales en los que la externalización produce un mundo objetivo; objetiviza este mundo a través del lenguaje y del aparato cognoscitivo basado en el lenguaje, vale decir, lo ordena en objetos que han de aprehenderse como realidad. Se internaliza de nuevo *como* verdad objetivamente válida en el curso de la socialización." (Berger y Luckmann, 1968, pg.89)

Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann hablan de un "cúmulo social de conocimiento" o de un "acopio social de conocimiento" o de un "depósito general de conocimiento" para designar aquello que hemos llamado trofolaxis de conocimiento. Lo importante es que tanto la biología del conocer como la sociología del conocimiento asignan un papel central al conocimiento, lo que nos permite distinguirlo de y ponerlo en relación tanto con el lenguaje como con la acción y la interacción humanas.

En su descripción del proceso de externalización, Berger y Luckmann parten por la constitución biológica del ser humano. Su análisis se apoya en las teorías biológicas de J. Von Uexküll y A. Portmann y en evaluaciones de estas perspectivas biológicas en términos de una antropología filosófica realizadas por H. Plessner y A. Gehlen.

Básicamente sus premisas sostienen que las relaciones del hombre con su ambiente se caracterizan por su apertura al mundo. Su constitución biológica hace que su relación con su mundo circundante esté estructurada muy imperfectamente, lo que hace que pueda dedicarse a una variedad de actividades. Esta peculiaridad de la constitución biológica del hombre radica en los componentes de sus instintos. La organización de los instintos del hombre es calificada como subdesarrollada comparada con los demás mamíferos superiores. Los impulsos del hombre son considerados inespecíficos y carentes de dirección. De este modo, el organismo humano puede aplicar su dotación instintiva a un campo de actividades muy amplio y que se diversifica constantemente.

El hombre, entonces, es capaz de especializar y dirigir sus impulsos. De este hecho biológico básico deriva la producción de un orden social. La necesidad de un orden social en cuanto tal, deriva, en consecuencia, del equipo biológico del hombre. El orden social es un producto humano, más bien una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización.

Los autores aclaran que esto no significa que haya una naturaleza humana cuyo sustrato biológico determine las formaciones socioculturales. Sólo puede hablarse de constantes antropológicas como la apertura al mundo y la plasticidad de los instintos que facilitan y ponen límites a sus formaciones socioculturales. A partir de lo anterior afirman que el hombre construye su propia naturaleza, o más bien, que el hombre se

produce a sí mismo. Ello les permite sostener que los fenómenos específicamente humanos están en el dominio de lo social, que el homo sapiens es, en la misma medida, homo socius.

Los autores sostienen que la externalización en cuanto tal constituye una necesidad antropológica, (reconocen que la necesidad antropológica de externalización ya fue desarrollada por Hegel y por Marx). Afirman que el ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática sino que continuamente tiene que externalizarse en actividad. Para Berger y Luckmann dicha necesidad se funda en el equipo biológico del hombre, cuya inestabilidad exige como imperativo que el hombre mismo proporcione un contorno estable a su comportamiento. Por otra parte, reconocen que el carácter sui géneris del orden social ha sido destacado fundamentalmente por Durkheim y que para ellos lo importante es dejar en claro que no se le puede atribuir ningún status ontológico al orden social sino que sólo existe como producto de la actividad humana.

Para efectos de nuestra reflexión, del análisis desarrollado por Berger y Luckmann sobre el tema de la externalización, nos quedamos con la constatación empírica del fenómeno humano de la externalización y la designación de la realidad social como el producto de dicha continua actividad humana. No nos parece necesario fundamentar el hecho observable de que el ser humano está en permanente externalización y produce así el orden social, en un concepto de "necesidad". Nos parece prescindible el afirmar que el hombre "necesite" darse un contexto estable a partir de la indeterminación de sus instintos. Nos quedamos con la explicación científica que ofrece Maturana al dar cuenta del operar recursivo del ser humano como parte de su coordinación conductual como ser vivo.

Luego de describir el proceso de externalización y relacionarlo con las constantes biológicas del ser humano, Berger y Luckmann continúan su análisis abordando la objetivación. Describen la aparición, subsistencia y transmisión del orden social, desarrollando para ello una teoría de la institucionalización. Un primer concepto en dicha teoría es el de habituación. Los autores afirman que toda actividad humana está sujeta a la habituación, esto es, todo acto que se repite crea una pauta que tiende a reproducirse con economía de esfuerzo. De las muchas maneras de realizar una actividad, la habituación las restringe a una sola, lo que libera al individuo de tener que evaluarlas todas una y otra vez, proporcionándole un alivio psicológico en cuanto ahorrarle pasar por las mismas decisiones nuevamente. La habituación hace innecesario volver a definir paso a paso cada situación.

La habituación antecede a la institucionalización. En palabras de los autores: "la institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores" (op.cit.p.76)

El papel del lenguaje en el proceso de objetivación es fundamental. Es en el lenguaje donde se objetivan las experiencias compartidas y se hacen accesibles a todos los que pertenecen a la misma comunidad lingüística. El lenguaje es, entonces, la base y el instrumento del acopio colectivo de conocimiento.

Un segundo concepto utilizado por los autores, tomado de A. Schutz, quien a su vez lo recoge de Husserl, es el concepto de sedimentación. A nosotros nos será de mucha utilidad en el análisis del concepto de paradigma sociocultural puesto que permite profundizar el hecho, destacado por la biología del conocimiento, relativo a que nuestras visiones de mundo no guardan registro de sus orígenes. Afirman los autores: "La conciencia retiene solamente una pequeña parte de la totalidad de las experiencias humanas, parte que una vez retenida se sedimenta, vale decir, que esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables" (op.cit.p.91) De este modo, es el lenguaje el que se convierte en depositario de una gran suma de sedimentaciones colectivas, que ya no necesitan reconstruir su proceso original de formación.

Ahora, las habituaciones y tipificaciones emprendidas en una generación se convierten en instituciones históricas al pasar a la próxima generación. Junto con adquirir historicidad, estas formaciones adquieren objetividad. Las instituciones que han cristalizado se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos. Se experimentan como si poseyeran una realidad propia y se presentan al individuo como un hecho externo y coercitivo. Al decir de Durkheim, adquieren "coseidad". Así, como mundo objetivo, es como se transmiten las formaciones sociales a la nueva generación.

A los miembros de la nueva generación, entonces, las instituciones se les aparecen como dadas, inalterables y evidentes por sí mismas. Tienen una historia que antecede a su nacimiento y que no es accesible a su memoria biográfica. Así, en los primeros años de socialización el niño es totalmente incapaz de distinguir entre la objetividad de los fenómenos naturales y la de las formaciones sociales; no puede captar que el mundo social es mero convencionalismo.

Ahora, la objetividad del mundo institucional se va "espesando" o "endureciendo" en la medida que continúa pasando a nuevas generaciones. Contribuye a este endurecimiento de la objetivación, el que el mundo institucional requiere legitimación y la necesidad de mecanismos de control social. En efecto, la nueva generación plantea el problema del acatamiento, y ello hace que se desarrollen complejos mecanismos de legitimación y de sanciones sociales.

Una última noción que queremos rescatar del análisis de la objetivación, dice relación con la integración o coherencia de las formaciones sociales objetivadas. Berger y Luckmann sostienen que en principio no tiene por qué existir tal coherencia, pero que sin embargo, cuando los individuos reflexionan tienden a otorgar coherencia a los diversos ámbitos de significados. Sostienen: "es posible que esta tendencia a integrar significados responda a una necesidad psicológica (o sea, que tal vez en la constitución psicológica del hombre exista una "necesidad" implícita de cohesión)." (op.cit.p.87) En todo caso, los autores enfatizan que su argumentación no se funda en suposiciones antropológicas y previenen contra cualquier afirmación sobre la lógica de las instituciones. Según ellos, la lógica no reside en las instituciones y sus funcionalidades sino en la manera cómo son tratadas cuando se reflexiona sobre ellas.

Desde nuestra perspectiva, el análisis de la objetivación nos deja en claro, antes que nada, el convencionalismo del mundo social y el que el mundo institucional es actividad humana objetivada. En segundo lugar, nos proporciona una serie de conceptos que nos permitirán reflexionar sobre la formación de lo que distinguiremos como el paradigma sociocultural.

El tercer momento de la dialéctica descrita por Berger y Luckmann es la internalización. Los autores han afirmado que los momentos de la dialéctica distinguidos no constituyen una secuencia temporal, sin embargo, desde el punto de vista del individuo, la internalización es el punto de partida del proceso social.

El niño internaliza acontecimientos significativos a través de asumir el mundo en el que ya viven otros. El proceso a través del cual se realiza la internalización es la socialización. Los autores, siguiendo la teoría de G. Herbert Mead, afirman: "el proceso ontogénico por el cual esto se realiza se denomina socialización, y, por lo tanto, puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivos de su sociedad." (op.cit pag.166)

Ahora, cada individuo es socializado por otros significativos que mediatizan el mundo para él. Seleccionan aspectos del mundo según el lugar que ocupan dentro de la estructura social y de sus propias idiosincrasias individuales. Los contenidos de la socialización están determinados por la distribución social del conocimiento. Ningún individuo internaliza la totalidad de lo que ha sido objetivado en su sociedad; siempre hay más realidad objetiva disponible de la que se actualiza en cualquier conciencia individual.

El proceso de internalización conlleva también para el individuo el establecimiento subjetivo de una identidad coherente y continua. "La sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de internalización. Esta cristalización se corresponde con la internalización del lenguaje." (op.cit.p.169) En el análisis de Berger y Luckmann respecto a la formación de la identidad del individuo, encontramos similitudes con la descripción que hace Maturana de la formación social del yo, en tanto es un proceso social y no individual.

Así también, la biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad. La realidad subjetiva tiene entonces un alto grado de correspondencia con la realidad objetiva, aunque no total. Existen elementos de la realidad subjetiva que no se han originado en la socialización, como la conciencia del propio cuerpo, aparte de la aprehensión socialmente entendida. Según los autores la biografía subjetiva no es totalmente social puesto que "el individuo se aprehende a sí mismo como estando fuera y dentro de la sociedad. Esto implica que la simetría que existe entre la realidad objetiva y la subjetiva nunca

constituye un estado de cosas estático y definitivo: siempre tiene que producirse y reproducirse *in actu*" (op.cit.p.170)

Los autores analizan la formación y mantención de la realidad subjetiva. Sostienen que toda sociedad viable debe desarrollar procedimientos de mantención de la realidad para salvaguardar cierto grado de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva. De este modo, la realidad subjetiva guarda relación con una realidad objetiva socialmente definida.

Desde el punto de vista del individuo, esta correspondencia se actualiza en la realidad de la vida cotidiana que se reafirma continuamente en la interacción del individuo con los otros. Sostienen los autores: "el vehículo más importante del mantenimiento de la realidad es el diálogo. La vida cotidiana del individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que mantiene, modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva" (op.cit.p191)

Por diálogo los autores no consideran sólo el habla sino también las "copiosas emanaciones de comunicación no oral que rodean al habla" (op.cit.p.191). Diálogo significa, entonces, comunicación, interacción. Nos interesa destacar dos aspectos de este proceso puesto que nos serán de utilidad al momento de abordar el operar del paradigma sociocultural. El primero es que, al mismo tiempo que el aparato conversacional mantiene continuamente la realidad subjetiva, también la modifica. En el decir de los autores, el diálogo posee una fuerza generadora de realidad.

Lo segundo dice relación con la comunicación tácita, implícita, que supone y se construye sobre un trasfondo de conocimiento objetivo-subjetivado, (en nuestra expresión). En la de los autores: "la mayor parte del mantenimiento de la realidad en el diálogo es implícita, no explícita. El diálogo, mayormente, no define la naturaleza del mundo en una cantidad de palabras; más bien se efectúa con el trasfondo de un mundo que se da silenciosamente por establecido." (op.cit.p.192)

Nuestra reflexión en torno al concepto de paradigma sociocultural hará especial énfasis en la existencia de ese trasfondo de conocimiento que se da silenciosamente por establecido.

El conocimiento y la vida cotidiana.-

Dada la importancia que esta tesis otorga al conocimiento aplicado, vale decir, a la intervención social, resulta significativo abordar, aunque someramente, el análisis de la vida cotidiana efectuado por Berger y Luckmann, puesto que es allí donde tendrán que tener resultados los intentos de intervención social.

Los autores se acercan a la vida cotidiana con una perspectiva fenomenológica, lo que, según ellos, les garantiza evitar hipótesis causales o genéticas como consideraciones ontológicas sobre los fenómenos analizados. Consideran que la realidad de la vida cotidiana se da por establecida como realidad; la vida cotidiana es

una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente. La realidad de la vida cotidiana se presenta como un mundo intersubjetivo, es decir un mundo compartido con otros.¹

Los autores orientan su análisis a la realidad del hombre común en su actitud natural de vivir la vida cotidiana. La actitud natural es la actitud de la conciencia del sentido común, es decir de un mundo que se sabe común a los demás. Sostienen que vivimos en el mundo del sentido común de la vida cotidiana equipados con cuerpos específicos de conocimiento. La interacción con los otros en la vida cotidiana se da al interior de ese acopio social de conocimiento.

La vida cotidiana es sustentada primariamente por el lenguaje. El lenguaje es el depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia que se preserva a través del tiempo y se transmite a las generaciones futuras.

La realidad social de la vida cotidiana es aprehendida en un continuo de tipificaciones. Las tipificaciones de la interacción social se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan de las situaciones cara a cara. Para el individuo, el conocimiento de la vida cotidiana se estructura en términos de relevancias, ya sea determinadas por sus intereses pragmáticos o por su ubicación dentro de la sociedad.

La vida cotidiana está dominada por un motivo pragmático, el conocimiento de receta, o sea, el conocimiento que se limita a la competencia pragmática en quehaceres rutinarios ocupa un lugar prominente en el cúmulo social de conocimiento. El individuo en la vida cotidiana posee un conocimiento de receta sobre el funcionamiento de las relaciones humanas.

Los autores hablan de campos semánticos que corresponderían a zonas de significados ordenadas y que posibilitan la objetivación, retención y acumulación de la experiencia biográfica e histórica. La acumulación es selectiva; los campos semánticos determinan qué habrá que retener y qué habrá que olvidar de la experiencia total tanto del individuo como de la sociedad.

En virtud de esta acumulación se forma un acopio social de conocimiento, que se transmite de generación en generación y está al alcance del individuo en la vida cotidiana. El acopio social de conocimiento establece diferenciaciones según grados de familiaridad. También ofrece esquemas tipificadores y los medios para integrar nuevos conocimientos. El acopio social de conocimiento es, a su vez, distribuido socialmente.

¹ En descargo de las críticas que desde el constructivismo se le han formulado a los autores por utilizar el concepto de intersubjetividad, podemos decir que, presentarse como mundo intersubjetivo, esto es, ser interpretado como tal por el sentido común, no equivale a sostener teóricamente el concepto de intersubjetividad. No resulta necesario sostener que exista la intersubjetividad para afirmar que es observable que sea percibida como si existiese.

De entre las características del conocimiento en la vida cotidiana nos interesa destacar dos, cuya relevancia está en función del análisis que realizaremos sobre el operar del paradigma sociocultural. El primero dice relación con la opacidad que presenta una gran porción del acopio social de conocimiento, esto es, la capacidad limitada del individuo para tener presente en la conciencia todo el cúmulo de conocimiento que, sin embargo, es parte de su mundo cotidiano. Afirman los autores: "Aunque el cúmulo social de conocimiento presenta al mundo cotidiano de manera integrada, diferenciado de acuerdo con zonas de familiaridad y cercanía, la totalidad de ese mundo queda opaca. Dicho en otra forma, la realidad de la vida cotidiana siempre parece ser una zona de claridad detrás de la cual hay un trasfondo de sombras. Cuando unas zonas de realidad se iluminan, otras se oscurecen." (op.cit.p.63)

La segunda característica dice relación con la estabilidad y el cambio del mundo de la vida cotidiana. A partir de la siguiente afirmación podemos abordar los orígenes del cambio tanto a nivel individual como social. "La validez de mi conocimiento de la vida cotidiana es algo establecido para mí y para los otros hasta nuevo aviso, o sea, hasta que surge un problema que no puede resolverse en esos términos. En tanto mi conocimiento funcione a satisfacción, me siento generalmente dispuesto a suspender mis dudas a su respecto." (op.cit.pg.63) Esto significa que en tanto las rutinas de la vida cotidiana prosigan sin interrupción, son aprehendidas como no problemáticas, pero ese sector no problemático sigue siéndolo hasta nuevo aviso, es decir hasta que su continuidad es interrumpida por la aparición de un problema. Podemos identificar la percepción de una situación evaluada como problema como el punto de partida para el cambio.

1.3.- La teoría de los sistemas sociales

Una tercera perspectiva teórica desde la que intentaremos observar el concepto de paradigma sociocultural es la teoría de los sistemas sociales, formulada inicialmente por Niklas Luhmann y continuada posteriormente por científicos sociales chilenos como Marcelo Arnold, Darío Rodríguez y Aldo Mascareño.

La elección de esta perspectiva teórica dice relación con que la teoría de los sistemas sociales, más allá de estar fundada en una epistemología constructivista, es una teoría que permite abordar la sociedad como un todo y provee un acercamiento estructural, que puede complementar el acercamiento más bien de proceso aportado por la sociología del conocimiento. Por otra parte, la teoría de los sistemas sociales permite abordar el fenómeno de la modernidad desde una perspectiva ajena al debate normativo que caracteriza a la mayoría de las demás perspectivas teóricas que analizan dicho fenómeno.

No abrigamos la menor pretensión de conocer la teoría luhmanniana en su gran amplitud, por lo tanto serán algunos conceptos importantes de dicha teoría los que proveerán un contexto teórico para la reflexión sobre el concepto de paradigma sociocultural.

En primer lugar, la teoría luhmanniana de los sistemas sociales se nos presenta como una conceptualización sistémica no positivista, sino que surge precisamente como reacción al reduccionismo positivista. No pretende reproducir la sociedad sino, como lo afirman Rodríguez y Arnold (1990) "la realidad, de acuerdo con su postura epistemológica, sólo tiene sentido como un sustrato donde se destacan sistema y entorno en las diversas operaciones de distinción que pueden hacerse en las infinitas observaciones posibles." (op.cit.p.87) No se trata de sistemas existentes a priori sino que surgen en una diferenciación a partir del proceso de reducción de complejidad. Los sistemas surgen en la distinción de su entorno por lo que no tienen un carácter ontológico. Afirman los autores: "según Luhmann, la teoría de sistemas ya no puede entenderse como el marco que explica cierto tipo de objetos llamados sistemas, sino que constituye la teoría de un tipo particular de distinción: la distinción entre sistema y entorno. Esto quiere decir que la teoría de sistemas se interesa por el mundo, visto con la ayuda de esta diferencia específica sistema/entorno." (op.cit.p.96)

A juicio de Rodríguez y Arnold (1990) dicha teoría constituye un cambio paradigmático en relación a la teoría de sistemas aplicada con anterioridad a los sistemas sociales. Sus aportes fundamentales se centran en el abandono del paradigma sistémico del todo/partes e input-output y se formula la teoría de la diferenciación sistémica. La relación entre sistema y entorno se comprende desde el concepto de complejidad, esto es, la cantidad de elementos y sus relaciones posibles como las relaciones de estas relaciones, al interior del sistema. Como la construcción del sistema consiste en la reducción de esta complejidad, el sistema es siempre menos complejo que el entorno. La reducción de complejidad se realiza a través de la selección de elementos y relaciones. Esto quiere decir que en la constitución de un sistema se posibilitan y reducen posibilidades.

Un segundo rasgo central en la teoría luhmanniana es que los sistemas sociales se encuentran compuestos por comunicaciones, no por individuos. Sostienen los autores antes citados: "los elementos del sistema social son comunicaciones que van encadenándose unas a otras, y generando, -y siendo generadas por- un sentido intersubjetivo que establece los límites del sistema. Los seres humanos, en consecuencia, no pertenecen al sistema social, sino a su entorno." (op.cit.p113)

Para Luhmann las comunicaciones son más abarcativas que las acciones sociales, es decir, las incluyen. Por otro lado, el que los seres humanos se ubiquen en el entorno de los sistemas implica que los sistemas sociales pueden ser conceptualizados como autopoieticos, en la concepción de Maturana. Los sistemas autopoieticos producen sus propios elementos, en este caso las comunicaciones pero no a los individuos.

En efecto, una de las últimas incorporaciones teóricas de Luhmann a su teoría de los sistemas sociales es el concepto de autopoiesis. Esto significa que los sistemas se refieren a sí mismos tanto en la constitución de sus elementos como en sus operaciones fundamentales. Al mismo tiempo, el entorno es la contraparte necesaria en las operaciones autorreferenciales de los sistemas. De esta manera puede

abordar el problema de la generación de conocimiento desde una perspectiva constructivista.

Otro concepto central de la teoría de los sistemas sociales luhmanniana es el de "sentido". Luhmann toma dicho concepto de la fenomenología y lo incorpora a su teoría de los sistemas sociales sosteniendo que éstos están constituidos en base al sentido. Esto significa que los límites de un sistema social no son físicos sino de sentido. Sólo los sistemas sociales y los sistemas síquicos están organizados sobre la base del sentido. El sentido es una característica universal para este tipo de sistemas. "Justamente gracias al sentido compartido se logra generalizar un código de expectativas, mejor dicho de expectativas de expectativas, con lo cual se reducen los márgenes de incertidumbre presentes en toda experiencia y acción social. El sentido es precisamente el punto de apoyo para la construcción de la normativa social y cultural, para la definición de los papeles y su posterior institucionalización." (op.cit.p.13)

El concepto de sentido así como el de reducción de complejidad son centrales en la teoría luhmanniana y, como veremos, serán también conceptos claves en nuestra reflexión sobre el paradigma sociocultural. Afirman Rodríguez y Arnold: "el sentido es una forma de reducción de la complejidad del mundo que mantiene en el mundo las alternativas no utilizadas. El mundo permanece así como depósito (reservior) de posibilidades y no desaparece en cada acto de procesamiento de sentido." (op.cit.p107) El sentido es, entonces, una estrategia selectiva para elegir entre diversas posibilidades. Las posibilidades no seleccionadas no se eliminan sino quedan suspendidas y sirven de trasfondo para destacar la selección realizada.

Para Luhmann, el sentido no puede definirse a través del sujeto porque éste es un sistema que utiliza el sentido; el concepto de sujeto supone el concepto de sentido. El autor sostiene que el sentido es un logro evolutivo, es un producto de la co-evolución de los sistemas psíquicos y sociales y eso significa que cada uno de estos sistemas es parte del entorno del otro. Ahora, la separación operacional de estos dos sistemas no significa que no haya entre ellos una importante relación. Luhmann la designa como acoplamiento operativo. Este acoplamiento operativo entre los sistemas sociales y de conciencia constituye la forma como todo sistema autopoietico está constantemente adaptado a su entorno.

Otro concepto que nos aportará en la reflexión sobre el paradigma sociocultural desde la perspectiva de la teoría de los sistemas sociales es el de sedimentación. Leemos en Rodríguez y Arnold: "toda vinculación que da origen a sistemas sociales involucra comunicaciones con sentido y en esa medida requiere selecciones (reducciones de complejidad del medio ambiente) que al sedimentarse tienen en común la función de controlar en algún grado la contingencia que presenta toda actividad humana y social, evitando así que los nuevos encuentros o relaciones tengan que partir de la incertidumbre total." (op.cit.p132) Los autores afirman que la historia de un sistema es la sedimentación de las selecciones que dieron origen a su diferenciación.

Tal vez el elemento de la teoría luhmanniana que más vaya a aportar a nuestra reflexión sobre la construcción y operatividad de la noción de paradigma sociocultural sea su teoría de la evolución. La concepción de la evolución en Luhmann, a diferencia de los evolucionistas, no es teleológica sino considera el azar y las mutaciones como los medios fundamentales de la evolución. El desarrollo y el cambio de las sociedades y culturas no dependen de factores externos, sino se relacionan con los cambios en la complejidad societal y su consecuente reducción.

Encontramos en la exposición del tema, una suerte de definición que a partir de Luhmann formulan Rodríguez y Arnold: "la evolución es el modo mediante el cual la autoobservación de la sociedad se autodescribe en una dimensión temporal fijándose en ideas, tradiciones, textos u otras formas de autorrepresentación (símbolos, rituales, ideologías,)" (op.cit.p.139).

Aquí nos encontramos con otro concepto de la teoría luhmanniana que consideramos fundamental para abordar el tema del paradigma sociocultural: la semántica. Aquellas ideas, tradiciones, textos, símbolos, rituales, ideologías que encontramos en la definición anterior, son las expresiones de la semántica, vale decir, de los contenidos que han sido seleccionados por el sistema en su proceso de reducción de complejidad.

Los autores citados sostienen que todo cambio, todo nuevo reordenamiento societal va acompañado por una semántica particular, por una transformación radical de la semántica de una cultura. De este modo, todos los procesos históricos se pueden observar a través de las autodescripciones societales contenidas en su semántica cultural.

Ahora, la mecánica de la evolución sociocultural tiene tres momentos: variación, selección y estabilización. La variación implica una sobreproducción de alternativas. La selección dice relación con la incorporación de nuevas comunicaciones en la sociedad y el abandono de otras. La estabilización expresa la estructuración objetiva y social de las alternativas seleccionadas.

Esta mecánica constituye, entonces, la dinámica como se desenvuelve el proceso de evolución y la semántica, por su parte, dice relación con los contenidos de la auto-descripción que hace la sociedad.

Rodríguez y Arnold reconocen que Luhmann evitó utilizar el concepto de cultura, pero ellos estiman que puede desempeñar un papel relacionado con las comunicaciones y la reproducción de los temas que se conservan en la semántica de una sociedad. La evolución sociocultural tiene relación con el campo semántico, en la auto-representación que la sociedad hace de sí misma y que transmite a las nuevas generaciones.

Desde nuestra perspectiva, la semántica es tan importante como las estructuras y los procesos diferenciadores para entender la constitución y evolución de las

sociedades, pero sobretodo, como veremos, para orientar las intervenciones sociales.

2.- Hacia un concepto constructivista de paradigma sociocultural

2.1.- Construcción del paradigma sociocultural

Las tres perspectivas teóricas anteriormente esbozadas nos proveerán de los conceptos necesarios para la construcción del concepto de paradigma sociocultural. Ninguna de ellas incluye dicho concepto en su construcción teórica, sin embargo, es nuestra convicción que éste puede enriquecer el andamiaje teórico de cada una de las perspectivas mencionadas. La biología del conocer provee el contexto biológico-social que permite entender cómo es que el fenómeno humano produce paradigmas socioculturales. La sociología del conocimiento permite rastrear el proceso de formación de los paradigmas socioculturales y la teoría de los sistemas sociales permite observar cómo éstos aparecen en una mirada sistémica de la sociedad y el papel que juegan en la evolución del sistema societal.

Hemos visto que para la biología del conocer, el fenómeno humano tiene un fundamento biológico constituido por el operar de los seres vivos que somos: sistemas autopoiéticos en continua coordinación conductual al interior de una trofolaxis lingüística. Los humanos somos inseparables de esa trama de acoplamiento tejida por dicha trofolaxis lingüística, que a su vez va distinguiendo dominios cognoscitivos, campos semánticos o trayendo mundos a la mano, en la expresión de Maturana. Hemos denominado trofolaxis de conocimiento a ese conjunto de dominios cognoscitivos para distinguirlo, como contenido, del lenguaje, como vehículo que lo hace posible.

Ahora, para la biología del conocer, la trofolaxis lingüística, como mecanismo que permite la coordinación conductual ontogénica, posibilita el fenómeno de la cultura, al producirse regularidades que aparecen como explicaciones y que dan a los contenidos recurrentes una aparente estabilidad.

Nuestro concepto de paradigma sociocultural forma parte de ese fenómeno distinguido por la biología del conocer como cultura, entendido como regularidades de contenidos de dominios cognoscitivos que se dan a partir del acoplamiento recursivo de un grupo social. Se trata de aquella parte, que se hace distinguible del fenómeno cultural total, al observar una característica particular que conlleva dicho fenómeno: la existencia de puntos ciegos cognoscitivos que ocultan el origen y la historia de dichos dominios cognoscitivos. Recordemos la afirmación de Maturana respecto a que biológicamente no podemos saber lo que nos ocurrió en el obtener las regularidades en el mundo que nos parecen acostumbradas, desde los valores hasta los colores. Nuestras visiones del mundo y de nosotros mismos no guardan registro de sus orígenes. La tradición cultural es al mismo tiempo una manera de ver y una manera de ocultar.

Es justamente en estos puntos ciegos respecto de los orígenes de nuestros dominios cognoscitivos donde ubicamos el concepto de paradigma sociocultural. Sostenemos que existen ciertos dominios cognoscitivos que en el devenir de nuestra deriva estructural se ocultan (se sedimentan, en los lenguajes fenomenológico y sistémico) más que otros. Aquellos que dicen relación con contenidos muy básicos, en el sentido de ser visiones respecto a la concepción del hombre y del mundo y que actúan como fundamentos para la constitución de otros dominios cognoscitivos, son precisamente aquellos que se presentan como ubicados más profundamente en aquel ocultamiento. Uno de los rasgos definitorios del paradigma sociocultural es precisamente entonces, su opacidad, su invisibilidad.

Respecto del origen del paradigma sociocultural, no está demás recordar que para la biología del conocer la conciencia y lo mental pertenecen al dominio del acoplamiento social y es allí donde se da su dinámica. Ahora, lo mental y la conciencia operan como selectores de los contenidos que se transformarán en regularidades culturales y, entre ellas, las paradigmáticas.

Hemos venido sosteniendo la siguiente premisa básica que la biología del conocer nos ha permitido fundamentar: *los seres humanos somos lo que conocemos y actuamos desde lo que conocemos; vivimos en lo que conocemos, creamos nuestros conocimientos y somos determinados por ellos.* La biología del conocer nos ha ofrecido un concepto más específico para designar aquello que llamamos conocimiento: dominio cognoscitivo. Los dominios cognoscitivos son afirmaciones que le pertenecen y criterios para especificar cuáles le pertenecen y cuáles no. Los dominios cognoscitivos son cerrados puesto que están determinados por criterios de validación. Hemos ubicado el concepto de paradigma sociocultural como formando parte de ese conjunto de dominios cognoscitivos que hemos llamado trofolaxis de conocimiento en el que los humanos existimos.

Podemos esbozar ahora una definición preliminar del concepto de paradigma sociocultural, en el contexto de la biología del conocer:

Paradigma sociocultural es aquel dominio cognoscitivo que forma parte de las regularidades propias del acoplamiento de una sociedad, que contiene afirmaciones relativas a la concepción del hombre y del mundo, que permanece como punto ciego cognoscitivo y que se hace distinguible en la reflexión.

Desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, el concepto de paradigma sociocultural puede ser abordado con mayor especificidad. Hemos afirmado que el paradigma sociocultural es conocimiento; y es precisamente la sociología del conocimiento, en la perspectiva aportada por Berger y Luckmann, el contexto teórico que ha puesto el conocimiento en el centro de lo que ellos llaman la dialéctica fundamental de la sociedad, compuesta de tres momentos: la externalización que produce un mundo, la objetivación o cosificación de esta realidad socialmente producida, y la internalización de dicha realidad como si fuese un mundo objetivo. Esta perspectiva teórica nos deja en claro que el orden social es un producto

humano, más bien una producción humana constante, realizada por el hombre en el curso de su continua externalización.

El concepto de paradigma sociocultural encuentra fácilmente su ubicación en dicha conceptualización. Forma parte de lo que los autores designan por "cúmulo social de conocimiento" o "acopio social de conocimiento" o "depósito general de conocimiento" que surge como resultado y, a la vez, hace de contexto para la realización de la dialéctica fundamental de la sociedad.

Dicho depósito general de conocimiento se presenta distribuido en "campos semánticos" (concepto similar a dominio cognoscitivo) cuya acumulación es selectiva. Los campos semánticos determinan qué se retiene y qué se olvida de la experiencia total tanto del individuo como de la sociedad.

Como destacáramos anteriormente, la sociología del conocimiento nos ofrece en este punto un concepto más específico pero equivalente al ocultamiento del que habla la biología del conocer: el concepto de sedimentación. Lo que los campos semánticos retienen de la totalidad de las experiencias humanas, una vez retenido se sedimenta, vale decir, queda en el lenguaje según Berger y Luckmann, (en la trofolaxis de conocimiento en nuestra conceptualización), el que se convierte en depositario de una gran suma de sedimentaciones colectivas, que ya no necesitan reconstruir su proceso original de formación.

Ahora, es nuestra observación que el conocimiento sedimentado va adquiriendo grados de sedimentación, en el sentido de estar más cerca o más lejos de expresarse en el lenguaje cotidiano. Así como los autores sostienen que la objetividad del mundo institucional se va "espesando" o "endureciendo" en la medida que va pasando a las nuevas generaciones, el conocimiento sedimentado también se va cristalizando en capas sedimentadas a diversos grados de profundidad.

Tenemos así que lo que hemos designado como trofolaxis de conocimiento (el acopio social o depósito general de conocimiento) se estructura, usando una metáfora espacial, horizontalmente y verticalmente. En la dimensión horizontal encontramos una segregación del conocimiento en diversos dominios cognoscitivos² de diversos grados de generalidad/especialidad y abstracción/concreción. En la dimensión vertical se presentan los dominios cognoscitivos en diversos grados de sedimentación de acuerdo a la cercanía o lejanía con que se ubican respecto a la conciencia (actitud natural) en la vida cotidiana.

El paradigma sociocultural se encontraría en el extremo de la generalidad en el plano horizontal, y en el extremo de la máxima sedimentación, en el plano vertical. Se trata, entonces, de aquel dominio cognoscitivo (universo de significado) que contiene conocimientos de gran generalidad, como los supuestos básicos respecto del ser

² Berger y Luckmann hablan de "campos semánticos", "universos de significado", "universos macroscópicos de significado", "subuniversos de significado", sin diferenciar ni especificar suficientemente dichos conceptos.

humano y del universo, y que están profundamente sedimentados, puesto que no son requeridos por los individuos en el operar de la vida cotidiana.

Concordando con Berger y Luckmann, recordemos que para el individuo, el conocimiento de la vida cotidiana se estructura en términos de relevancias, ya sea determinadas por sus intereses pragmáticos o por su ubicación dentro de la sociedad, debido a que el acopio social de conocimiento es distribuido socialmente.

Ahora, la vida cotidiana está dominada por un motivo pragmático, vale decir que el conocimiento de receta, aquel conocimiento que se limita a la competencia pragmática en quehaceres rutinarios, ocupa un lugar prominente en el cúmulo social de conocimiento. Este conocimiento de receta se encuentra en el extremo de mayor especificidad y menor grado de sedimentación, vale decir en el extremo opuesto al lugar ocupado por el paradigma sociocultural.

Siguiendo nuestra línea argumental, el conocimiento de receta, por un lado, y el paradigma sociocultural, por otro, aparecen como fijando los extremos de la trofolaxis (cúmulo, acopio social o depósito general) de conocimiento.

La amplitud y complejidad creciente que va adquiriendo la trofolaxis de conocimiento en la medida que evolucionan las sociedades, sumado al que la capacidad del individuo para tener presente en la conciencia todo el cúmulo de conocimiento es limitada, implican que aunque dicho cúmulo social de conocimiento se presenta al mundo cotidiano de manera integrada, diferenciado de acuerdo con zonas de familiaridad y cercanía, la totalidad de ese mundo queda opaca. Como lo sostienen Berger y Luckmann, la realidad de la vida cotidiana parece ser una zona de claridad detrás de la cual hay un trasfondo de sombras, y cuando unas zonas de realidad se iluminan, otras se oscurecen. La trofolaxis de conocimiento en la que los seres humanos habitan aparece así como un territorio de luces y sombras, apareciendo iluminadas ante el observador aquellas zonas relativas a qué individuo, grupo o institución distinguido se encuentre en su centro. El paradigma sociocultural, a pesar de su gran generalidad en el plano horizontal, dada su ubicación de máxima sedimentación en el eje vertical, se encuentra por lo general en la zona de mayor sombra, requiriéndose un especial esfuerzo de reflexión para poder iluminarlo.

Lo anterior, llevado al plano de la comunicación, del mantenimiento de la realidad en el diálogo, implica que gran parte de la comunicación es implícita, no explícita. El diálogo se efectúa sobre esa zona de sombras, es decir, con el trasfondo de un mundo que se da silenciosamente por establecido. Nuestro concepto de paradigma sociocultural está siempre presente en ese trasfondo de conocimiento tácito, implícito, que se da silenciosamente por establecido.

La razón por la que esa zona de conocimiento tácito, y específicamente el paradigma sociocultural, está presente como trasfondo no iluminado y no simplemente ausente, nos la ofrecen Berger y Luckmann cuando sostienen que a pesar de que los universos de significado no necesariamente deben tener una coherencia entre sí, sin embargo, la adquieren cuando los individuos reflexionan, en el proceso de

legitimación de dichos universos de significado. Sostienen que en la reflexión los individuos tienden a otorgar coherencia a los diversos ámbitos de significado y que si bien esta tendencia a integrar significados podría responder a una necesidad psicológica implícita de cohesión, más bien se hace necesaria en el momento de legitimar y socializar a una nueva generación, la que tácitamente exigirá coherencia lógica entre los diversos significados internalizados.

Sin tener que recurrir a un concepto como el de necesidad psicológica, podemos afirmar que empíricamente resulta observable una coherencia entre los dominios cognoscitivos, especialmente en aquellos ubicados en el eje vertical, donde se ubican los diversos grados de sedimentación. Por el contrario, los universos de significado distribuidos horizontalmente pueden mostrar un grado menor de coherencia, especialmente en sociedades donde se da una heterogeneidad cultural o una coexistencia de rasgos modernos y tradicionales.

El tema de la coherencia entre los diversos dominios cognoscitivos dice relación también con la precariedad de la realidad social, esto es, por ser ésta mero convencionalismo objetivado. Los universos de significado que actúan como legitimaciones enfrentan la continua posibilidad del surgimiento de otras realidades fuera de su sentido y que pueden así amenazar su propia existencia. La legitimación del orden institucional en el que se han objetivado los universos de significado enfrenta continuamente la posibilidad del caos y ello requiere de permanentes refuerzos legitimadores, entre los que se da la coherencia entre los universos de significado, los que pueden así conformar un todo integrado con sentido.

La coherencia vertical entre grados de sedimentación constituye una premisa fundamental para entender el papel que juega el paradigma sociocultural en la orientación de los dominios cognoscitivos que se encuentran sobre su nivel de sedimentación. Ello es lo que permite afirmar que, a pesar de estar extremadamente sedimentado y por ello lejos de la explicitación en el plano de la conciencia de la vida cotidiana, el paradigma sociocultural ejerce una influencia decisiva, -atravesando los dominios cognoscitivos de menor sedimentación-, en la vida cotidiana.

Antes de aventurar una definición del concepto de paradigma sociocultural al interior de la sociología del conocimiento, resulta útil distinguir dicho concepto del de "universo simbólico", concepto clave en la teoría de Berger y Luckmann.

El concepto de universo simbólico surge del análisis del proceso de legitimación que los universos de significado transmitidos a las nuevas generaciones, requieren. Berger y Luckmann los definen como objetivaciones de significado de "segundo orden" (op.cit.p.120). Sostienen que la totalidad del orden institucional debe tener sentido. La biografía de un individuo debe cobrar sentido al interior de un sentido colectivo mayor. La legitimación se va ordenando en diversos niveles siendo el universo simbólico el de mayor amplitud. Para los autores: "los universos simbólicos constituyen el cuarto nivel de legitimación. Son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica." (op.cit.p.124) Lo simbólico hace referencia a significaciones que

se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana. Los universos simbólicos son entonces totalidades simbólicas que no pueden experimentarse en la vida cotidiana, pero que sin embargo hacen posible concebir que toda la experiencia humana se desarrolla dentro de él. El universo simbólico integra todos los procesos institucionales aislados y así la sociedad entera adquiere sentido.

Entre los universos simbólicos históricamente constituidos, los autores mencionan la mitología, la teología, la filosofía y la ciencia. Podemos apreciar que los universos simbólicos son totalidades cognoscitivas que integran dimensiones normativas y se encarnan en instituciones y grupos de individuos encargados de su mantención. En una mirada comparativa con el concepto de paradigma sociocultural, el universo simbólico aparece con una visibilidad, tanto en términos de sus contenidos cognoscitivos como de su objetivación institucional, que el paradigma sociocultural no tiene. Ambos comparten una amplia extensión horizontal, en la medida que abarcan o contienen a la gran mayoría de los universos de significado objetivados en la sociedad.

Por el contrario, sus respectivas ubicaciones verticales, esto es el grado de sedimentación que hemos definido en relación a la capacidad de pasar del trasfondo de sombras a zonas de luz, es totalmente diferente. El paradigma sociocultural no tiene existencia institucionalizada ni roles que lo encarnen a nivel de los individuos. Los contenidos cognoscitivos del paradigma sociocultural no son valores ni normas explícitos, son supuestos implícitos. El paradigma sociocultural no prescribe libertad, igualdad, derechos humanos. No está en el plano de la racionalidad simbólica ni de la ideología; no es un universo simbólico.

Sin embargo podemos descubrir una importante relación entre ambos conceptos. Se trata de una relación recursiva o dialéctica. El paradigma sociocultural es un conjunto de afirmaciones básicas, podemos llamarlas supuestos, sobre el ser humano y la realidad que se han sedimentado en los períodos de constitución de los universos simbólicos –como veremos más adelante– y actúan como trasfondo reforzador de éstos, no necesariamente de todos.

Desde la sociología del conocimiento podemos decir entonces que *el paradigma sociocultural es un universo de significado compuesto de afirmaciones básicas sobre el ser humano y la realidad, de una gran generalidad y una sedimentación máxima, lo que lo aleja del conocimiento del sentido común pero que, sin embargo, está ligado a éste en la medida en que es coherente y refuerza la coherencia de todos los universos de significado situados entre ambos.*

A continuación intentaremos construir el concepto de paradigma sociocultural a partir de conceptos aportados por la teoría de los sistemas sociales. Queremos dejar establecido que no se trata de un intento por incorporar dicho concepto a la teoría mencionada, forzando así su estructura conceptual, sino solamente mostrar cómo podría ser observado dicho concepto desde la teoría de los sistemas sociales.

A diferencia de las perspectivas anteriores, en las que el punto de partida del análisis de la realidad social es el ser humano en su constitución biológica, desde la cual se despliega el fenómeno social, la teoría de los sistemas sociales parte observando la constitución y desarrollo de sistemas operantes en la sociedad. Si bien aquí el punto de partida es, además, el problema de la complejidad social y de la doble contingencia en relación a que los individuos nunca pueden estar seguros de coincidir en la interpretación del mundo con los demás, su resolución da lugar a la constitución de un círculo autorreferencial y a la existencia de sistemas sociales que, una vez constituidos, no son reductibles a los actores sociales o sus acciones.

Tenemos así que "frente a la infinita complejidad del "mundo" los sistemas sociales son "islotés" de complejidad reducida." (Rodríguez y Arnold, 1990, p134) Hemos visto anteriormente también, que el sentido es la forma de reducción de la complejidad del mundo y que las alternativas no seleccionadas se mantienen como posibilidades para futuras selecciones. Las posibilidades no seleccionadas no se eliminan sino quedan suspendidas como en un trasfondo.

Podemos establecer aquí una comparación entre la constitución de dominios cognoscitivos, universos de significado y universos simbólicos, tratados en los marcos teóricos anteriores, y el concepto de sistemas sociales, destacando la ventaja, por parte de este último, de permitir observar la independencia del operar de las selecciones realizadas de acuerdo a códigos específicos en cada sistema autorreferente. Desde nuestra perspectiva, se trata de una especificación y un ordenamiento de lo que llamamos la trofolaxis del conocimiento, en que queda de manifiesto que el conocimiento (las selecciones) se independiza y opera con una lógica propia, lo que constituye una versión depurada de la perspectiva durkheimniana.

Así como los sistemas sociales una vez constituidos no son reductibles a individuos o actores sociales, los paradigmas socioculturales, una vez conformados, operan con independencia propia (hasta su crisis y eventual reemplazo, como veremos más adelante).

Los sistemas sociales, al reducir complejidad, involucran comunicaciones con sentido y en esa medida requieren selecciones que "al sedimentarse tienen en común la función de controlar en algún grado la contingencia que presenta toda actividad humana y social, evitando así que los nuevos encuentros o relaciones tengan que partir de la incertidumbre total." (op.cit.p.132) Los autores afirman que la historia de un sistema es la sedimentación de las selecciones que dieron origen a su diferenciación.

Es en esa historia, como sedimentación de selecciones, donde encontramos el paradigma sociocultural. Es en el proceso de reducción de complejidad a través de selecciones que se sedimentan donde se conforma el paradigma sociocultural. Sostienen los autores citados: "En su origen, toda selección es absolutamente contingente, pero una vez adoptada actúa como limitante para futuras selecciones." (op.cit.p.133) Sostenemos que ese actuar como limitante es posible gracias a la

sedimentación de contenidos seleccionados que conforman una constelación coherente al interior de cada sistema y de los diferentes sistemas funcionales entre sí.

Lo anterior no significa desconocer el proceso de creciente diferenciación sistémica y la autonomía de los sistemas funcionalmente diferenciados. Tampoco implica una visión que establezca jerarquías de sistemas ni valores centrales. Implica reconocer, como un mecanismo de integración intersistémica o de interdependencia sistémica, la existencia de selecciones comunes sedimentadas en momentos originarios particulares y que actúan como limitantes de posteriores selecciones para los diversos sistemas diferenciados.

En efecto, el reconocer que ciertas selecciones actúan como limitantes -podríamos decir orientadoras- de posteriores selecciones, da cuenta de que dentro del operar de cada sistema funcionalmente diferenciado, con sus códigos y programas, no se actualiza cualquier selección, aun cuando todas ellas estén teóricamente disponibles en ese trasfondo de posibilidades no seleccionadas. Sostenemos que el proceso de sedimentación de esas selecciones originarias constituye una reducción de complejidad hasta llegar a una abstracción máxima, proceso que se realiza en momentos específicos de la historia de la sociedad. Ahora, lo que esta abstracción máxima produce es una suerte de código paradigmático o selección básica que es a lo que llamamos paradigma sociocultural, cuya función es, precisamente, limitar u orientar las selecciones al interior de los sistemas y dar coherencia intersistémica a las selecciones observadas desde el sistema societal.

La existencia de estas selecciones básicas, códigos paradigmáticos o contenidos del paradigma sociocultural puede ser observada, más bien descubierta, en lo que se denominan las semánticas culturales. Afirman Rodríguez y Arnold: "Todo cambio, todo nuevo reordenamiento societal va acompañado por una semántica peculiar; según Luhmann, por una transformación radical del aparato semántico de una cultura." (op.cit.p.139) Sostenemos que las semánticas culturales y sus cambios se corresponden con esas selecciones abstractas que conforman el paradigma sociocultural. Más bien es el cambio en ese nivel paradigmático el que se expresa y se hace visible en los cambios en las semánticas culturales.

Insistimos en que al distinguir el concepto de paradigma sociocultural no tratamos de abordar el problema de la integración social ni de proponer una estructura que determine la dirección del cambio. Los nuevos reordenamientos sociales o las nuevas configuraciones sistémicas que puedan emerger no obedecen a ningún plan anterior a su constitución sino que son producto de selecciones que, sin embargo, se hacen a partir de aquellas que han operado como limitantes u orientadoras y que constituyen el paradigma sociocultural.³ Encontramos el concepto de paradigma sociocultural, entonces, a nivel del sistema societal, en la medida que éste constituye

³ El tema del cambio a nivel de reordenamiento societal será tratado en el punto 2.2.

el horizonte total de sentido para la experiencia y la acción social humana. Si sus límites son la comunicación posible y con sentido, el paradigma sociocultural hace una primera y básica reducción de complejidad del sentido total posible. Es tal vez a lo que Rodríguez y Arnold se refieren cuando hablan de la modalidad comunicativa que una sociedad ha seleccionado. Al mencionar que desde la teoría de los sistemas sociales la sociedad no es a priori un sistema de dominación ni de integración afirman: "Las sociedades concretas pueden ser lo uno o lo otro (represivas/facilitadoras o armónicas/conflictuales), pero sólo en términos de la modalidad comunicativa que han seleccionado." (op.cit.p.161) La modalidad comunicativa parece ser la expresión del paradigma sociocultural formado a partir de selecciones originarias. Las variaciones que se van produciendo en el tiempo de la modalidad comunicativa aparecen, entonces, no regidas sólo por el azar sino también como desarrollos lógicos o expresiones derivadas de dichas selecciones originarias.

Para la teoría de sistemas sociales, la sociedad funciona como un horizonte de sentido, vale decir, abastece de posibilidades comunicativas que puedan incorporarse a las autorreferencias temáticas de los sistemas. Sostenemos que ese horizonte de sentido contiene ya una reducción de complejidad en base a selecciones básicas, originarias que son las que conforman el paradigma sociocultural. Podemos decir así, que el campo de operación del paradigma sociocultural es co-extensivo con ese horizonte de sentido que es la sociedad con respecto a los sistemas que la integran.

Desde la perspectiva sistémica la sociedad se construye bajo los imperativos de la comunicación. Esta se desarrolla determinada por los códigos y programas que pertenecen a cada sistema funcionalmente diferenciado. Desde nuestra perspectiva podemos agregar: y por los códigos paradigmáticos formados a partir de las selecciones originarias realizadas en momentos de cambios radicales en la evolución de la sociedad.

Los momentos de cambio paradigmático corresponden a esas selecciones originarias que luego se sedimentan y orientan, hasta un nuevo cambio, las selecciones posteriores. La teoría luhmanniana de la evolución de las sociedades aportará el contexto para continuar nuestra reflexión sobre la operatividad de la noción de paradigma sociocultural.

Antes de abordar el operar dinámico del concepto de paradigma sociocultural intentaremos construir una preliminar definición de dicho concepto observado desde la teoría de los sistemas sociales:

Paradigma sociocultural es aquel conjunto de selecciones básicas realizadas por los diferentes sistemas funcionalmente diferenciados de una sociedad, en un momento determinado de su evolución, que actúa paralelamente a sus códigos y programas como limitante de posteriores selecciones, y permite dar coherencia intersistémica a las selecciones observadas desde el sistema societal.

2.2.- El operar del paradigma sociocultural: surgimiento, vigencia y cambio

Hemos intentado construir el concepto de paradigma sociocultural observado tanto desde la biología y sociología del conocimiento como desde la teoría de los sistemas sociales. Estamos conscientes de la irreductibilidad entre dichos enfoques teóricos pero no se trata de establecer equivalencias teóricas sino de distinguir contextos conceptuales válidos para observar la noción de paradigma sociocultural.

Al pasar del problema de la construcción del concepto a la observación de la operatividad de éste, nos encontramos en el terreno de las dinámicas postuladas por cada una de dichas teorías. Así, la biología del conocer nos mostraba un proceso recursivo permanente cuyo devenir va creando regularidades que permiten hablar de cultura. Por su parte la sociología del conocimiento nos permitía observar el devenir societal en una dialéctica de la sociedad, visualizada como un proceso continuo formado por la externalización, la objetivación y la internalización. La teoría de la evolución de los sistemas sociales nos ofrecía una mirada societal, en la que el proceso progresivo de diferenciación sistémica se expresaba en la mecánica evolutiva de variación, selección y estabilización.

La conceptualización del paradigma sociocultural contempla, asimismo, tanto un concepto como una dinámica operativa. Ha sido Thomas Kuhn (1962) en su clásico ensayo sobre el desarrollo de las ciencias quien ha explicitado un modelo de surgimiento, vigencia y cambio de paradigmas, en su caso aplicado a los paradigmas que orientan el quehacer de la ciencia. Desde nuestra perspectiva y utilizando las teorías descritas anteriormente, aplicado a nivel societal, dicho modelo resulta adecuado para observar y describir el operar de los paradigmas socioculturales.

Aplicado a la sociedad y enmarcado en una perspectiva constructivista, el modelo describe una secuencia temporal que se inicia con el surgimiento de un paradigma sociocultural, un período en que extiende su vigencia, una etapa en que su operar se hace problemático, ello deviene en un período de crisis, la que finalmente se resuelve con el surgimiento de otro conjunto de supuestos básicos que actuarán como un nuevo paradigma sociocultural por un nuevo período de tiempo.



El surgimiento y la vigencia del paradigma sociocultural son equivalentes a su formación y mantención, procesos que podemos situar al interior de las dinámicas que las teorías mencionadas nos han revelado. En el operar recursivo de la co-deriva ontogénica de los seres humanos, el paradigma sociocultural surge como un dominio

cognoscitivo al interior de las regularidades propias del acoplamiento de una sociedad, que constituyen el fenómeno de la cultura. Este dominio paradigmático contiene afirmaciones relativas a la concepción del hombre y del mundo que orientan, tácitamente, dicho devenir de regularidades en la cultura.

El surgimiento y vigencia del paradigma sociocultural se especifica más claramente en la dinámica de la dialéctica de la sociedad descrita por la sociología del conocimiento. Como hemos visto, dicha dialéctica de la sociedad es visualizada como un proceso continuo formado por la externalización, la objetivación y la internalización. Como parte del proceso de objetivación, se conforma un universo de significado compuesto de afirmaciones básicas sobre el ser humano y la realidad, de una gran abstracción y generalidad. Dicho universo de significado paradigmático adquiere una sedimentación máxima, y, a pesar de ello, influencia el conocimiento del sentido común en virtud de la coherencia que adquieren todos los universos de significado situados entre ambos.

Podemos decir así, que el proceso dialéctico de la sociedad: externalización-objetivación-internalización, al incorporar el operar del paradigma sociocultural, no aparece como un proceso uniforme, un devenir paulatino, sino presenta saltos o períodos de cambio significativos que son resultado de la vigencia de un paradigma sociocultural y luego de otro. Son justamente estos cambios significativos y no meramente graduales los que permiten, a posteriori, distinguir etapas o períodos históricos.

El surgimiento y vigencia del paradigma sociocultural, vistos desde la teoría de los sistemas sociales nos sitúan en la dinámica evolutiva de la variación, selección y estabilización. Podemos afirmar aquí que existen momentos especiales en la evolución de la sociedad en que la variación aumenta significativamente la sobreproducción de alternativas y la selección establece un conjunto de selecciones básicas que luego actuarán, paralelamente a los códigos y programas de los sistemas funcionalmente diferenciados, como limitantes de posteriores selecciones.

La vigencia del paradigma sociocultural significa afirmar que los sistemas parciales se autoorganizan tanto en relación a un código binario propio como a un código paradigmático societal. Los códigos binarios garantizan que los sistemas puedan acoger únicamente las comunicaciones en las que están especializados, y el paradigma sociocultural, como selecciones originarias sedimentadas, limita u orienta las selecciones de ellas.

De nuevo, la vigencia de un paradigma sociocultural es lo que permite distinguir, al interior del proceso evolutivo, períodos de reordenamiento de la sociedad que, como hemos visto, se expresan y pueden ser observados en la semántica cultural. Compartimos en este punto la perspectiva luhmanniana que no asigna ninguna otra estructura determinante del cambio que no sea el operar interno de las selecciones llevadas a cabo en la sociedad.

Ahora, hemos afirmado que al surgimiento y la vigencia de un paradigma sociocultural le sigue una etapa de crisis y finalmente una sustitución por un nuevo paradigma. El factor que media entre una etapa y otra es el surgimiento, más bien la identificación, de un problema. Sostenemos que cuando el conocimiento sedimentado o las selecciones realizadas se hacen problemáticas aparece la posibilidad del cambio, a cualquier nivel de que se trate, ya sea individual en la vida cotidiana o a nivel societal. Lo expresan claramente así Berger y Luckmann: "La validez de mi conocimiento de la vida cotidiana es algo establecido para mí y para los otros hasta nuevo aviso, o sea, hasta que surge un problema que no puede resolverse en esos términos. En tanto mi conocimiento funcione a satisfacción, me siento generalmente dispuesto a suspender mis dudas a su respecto." (op.cit.pg.63) A otro nivel, en relación a la legitimación de los universos simbólicos afirman: "los procedimientos específicos para el mantenimiento de los universos se hacen necesarios cuando el universo simbólico se ha convertido en *problema*. Mientras esto no suceda, el universo simbólico se autosustenta, o sea, se autolegitima por la sola facticidad de su existencia objetiva en la sociedad de que se trate." (op.cit.p.136)

Lo mismo podemos afirmar de la vigencia y cambio del paradigma sociocultural: su existencia no problemática sigue siéndolo hasta nuevo aviso, es decir hasta que su continuidad es interrumpida por la aparición de problemas. En el caso del paradigma sociocultural se trata de problemas a nivel paradigmático, esto es, a nivel de las concepciones del hombre y el mundo, y cuando estos se acumulan el paradigma puede entrar en crisis, abriéndose las posibilidades a selecciones opuestas que finalmente lo reemplacen.

Una situación evaluada como problema constituye sólo el punto de partida para el cambio. En el caso del cambio de paradigma sociocultural debe darse una condición concomitante, que es una variación con una alta proliferación de alternativas de selección. Deben surgir selecciones que puedan reemplazar los supuestos paradigmáticos vigentes, que ahora se han hecho fuente de problemas.

Hablamos de supuestos paradigmáticos, los hemos llamado códigos paradigmáticos al observarlos desde la teoría de los sistemas sociales, porque se trata de afirmaciones abstractas del tipo "esto y no lo otro", y que surgen como oposición a aquellas vigentes con anterioridad.

El proceso de surgimiento, vigencia y cambio del paradigma cultural nos remite a la mirada histórica, o evolutiva en el lenguaje de la teoría de los sistemas sociales, puesto que es analizando dicho proceso en relación a un paradigma concreto lo que hace posible captar su especificidad.

Abordaremos el surgimiento, vigencia y eventual crisis del paradigma moderno en el próximo capítulo. Podemos adelantarnos a lo que será esa reflexión a través de la siguiente cita:

"El sistema societal total se va descomponiendo en diversos sistemas parciales, cuya capacidad de resonancia se autoorganiza en relación con un código especializado.

Estos sistemas, que empezaron a autocatalizarse desde fines de la Edad Media, no están formados con base en el parentesco, la comunidad o los estratos sociales, sino que se orientan al cumplimiento de funciones específicas para la sociedad: lo político, lo económico, lo religioso, lo científico, lo jurídico, lo artístico, etcétera." (Rodríguez y Arnold, 1990, p. 162)

Nos parece que este extraordinario efecto evolutivo de la sociedad en relación al proceso de diferenciación social, ha significado la focalización de la reflexión en el proceso de diferenciación funcional de sistemas y ha impedido ver con ecuanimidad que, si bien se ha perdido la hegemonía de un orden social centralizado, no se ha perdido una total hegemonía de sentido. El paradigma sociocultural constituye esa selección de sentido trans-sistémica que le confiere una identidad a una época determinada.

II. Del paradigma medieval al paradigma moderno

En el capítulo precedente hemos construido teóricamente el concepto de paradigma sociocultural y establecido el modelo de su dinámica operativa. Hemos afirmado que este modelo del proceso de surgimiento, vigencia y cambio del paradigma sociocultural nos remite a la mirada histórica, o evolutiva en el lenguaje de la teoría de los sistemas sociales, puesto que es observando la evolución de un paradigma concreto como se hace posible captar su especificidad.

Desde la perspectiva de la teoría de los sistemas sociales hemos afirmado que todo nuevo reordenamiento societal va acompañado por una semántica particular, por una transformación radical de la semántica de una cultura. Es entonces el plano de la semántica, vale decir, de los contenidos que han sido seleccionados por el sistema societal en su proceso de reducción de complejidad, el que nos permite abordar el proceso del surgimiento, vigencia y cambio de un paradigma sociocultural concreto.

Desde nuestra perspectiva, hemos afirmado que la semántica es tan importante como las estructuras y los procesos diferenciadores para entender la constitución y evolución de la sociedad moderna. Nos proponemos, en consecuencia, abordar en los próximos capítulos el surgimiento, vigencia y cambio del paradigma sociocultural moderno.

Para poder observar el paradigma sociocultural moderno debemos distinguirlo del paradigma desde el cual evolucionó y eventualmente llegó a reemplazar: el paradigma medieval. En esta distinción y en el surgimiento de la llamada revolución científica seguiremos descripciones que establece Morris Berman en su libro *El Reencantamiento del Mundo* (1987).

El surgimiento del paradigma moderno se ha ubicado, sin que realmente sea posible fechar un fenómeno gradual y complejo, hacia fines del siglo XVI. Hasta entonces imperaba el paradigma medieval cuyas características se hacen más distinguibles en una reflexión comparativa con las del paradigma moderno que lo reemplazó.

Desde esa perspectiva comparativa el paradigma medieval aparece con un alto grado de coherencia y unificación. Su epistemología, cosmovisión, concepción del hombre y sentido de la vida, su ética, sus relaciones sociales, políticas y económicas aparecen como un todo unificado que proveía a los individuos un marco sólido y seguro de orientación de su vida.

De esta visión unificadora se desprende una particular cosmovisión y una relación del hombre con su entorno. El Universo es percibido como algo vivo, poseyendo sus propias metas y objetivos. Las cosas no están muertas sino tienen un principio immanente, poseen conciencia. Los fenómenos no son meros hechos neutros sino que conllevan un sentido, un significado. Los acontecimientos materiales y

mentales no son separables. Hecho y valor no son diferentes como tampoco se diferencian la verdad y el bien. Epistemología y ética coinciden por lo que para el hombre medieval no había separación entre las preguntas ¿cómo es el mundo? y ¿cómo debo vivir?

La coincidencia entre hecho y sentido, entre mundo material y mundo trascendente se expresaba en la conducta cotidiana del hombre medieval. Su relación con la Naturaleza era una relación de respeto, de reciprocidad expresada tanto en ritos que acompañaban las actividades productivas como en el tipo de actividades económicas desarrolladas. Se producía sólo para el consumo local, poniéndose más énfasis en la calidad que en la cantidad. El trabajo poseía una dimensión secreta, de maestría y complicidad con las fuerzas naturales operantes en los materiales. Las cofradías guardaban celosamente los secretos de su oficio y la incorporación de nuevos aprendices pasaba por iniciaciones que expresaban la dimensión de lo sagrado.

Acorde con esta visión del mundo, el significado del quehacer humano estaba asegurado política y religiosamente. La Iglesia era la referencia última en la explicación de los fenómenos tanto naturales como humanos. El poder estaba altamente concentrado y las categorías sociales eran muy poco móviles. El tiempo era percibido cíclicamente: así como las estaciones, los eventos de la vida eran enfrentados en una sucesión regular y recurrente sin el apremio por acelerar o alterar el ritmo natural de los acontecimientos.

La economía feudal, la forma de vida religiosa y la visión aristotélica del mundo que consideraba, por ejemplo, que las cosas caían a la tierra porque buscaban su lugar natural, estando por lo tanto animadas y provistas de un objetivo, impregnaban la cultura de Europa durante la Edad Media.

Es a partir de este contexto que comenzaron a acumularse cambios tanto sociales como en las orientaciones de los hombres hacia la realidad, que culminaron con el surgimiento de un nuevo paradigma reconocible ya a fines del siglo XVI.

Desde el siglo XIII venía haciéndose menos viable la economía feudal. La productividad en la agricultura había alcanzado su tope dado que no había un interés deliberado por hacer inversiones de capital en ella. Surgió una creciente presión, que llegó a tomar forma de rebeliones campesinas, para ampliar las tierras de cultivo. La expansión fue extendiéndose hacia otros rubros económicos a lo que se sumó un número creciente de inventos que la aceleraron aún más. Los avances en la navegación y los descubrimientos de nuevos continentes no sólo ampliaron los horizontes económicos sino también los mentales, que habían enmarcado la conciencia del hombre medieval.

Como resultado de estos cambios se produjo una Revolución Comercial que puso término al sistema feudal y estableció el modo de producción capitalista en Europa Occidental. El comercio empezó a estimular la industria. Los mercados de lugares distantes terminaron rompiendo la relación personal entre el artesano y el cliente y

a hacer necesarios intermediarios como comerciantes y financistas. Un progresivo énfasis en el dinero y el crédito comenzó a caracterizar la vida económica, extendiéndose su predominio a ámbitos tan apartados del interés económico como la salvación del alma: la meta de la vida religiosa ahora podía ser comprada a través de la venta de las indulgencias.

Por otra parte, la crisis del sistema feudal fue acompañada por importantes cambios en la estructura social, los que incluyeron un aumento sin precedentes en la movilidad social de la clase artesanal. Este hecho fue muy significativo en el contexto del surgimiento de la mentalidad científica puesto que elevó el conocimiento tecnológico, acumulado por el quehacer práctico de estas clases, al rango de conocimiento verdadero, capaz de comprender la realidad. Se enaltecía al artesano por buscar la verdad en la naturaleza misma, y no sólo en los libros.

La crítica a la pasividad frente a la naturaleza, que se imputaba a la ciencia aristotélica-escolástica, fue haciéndose cada vez más intensa, lo que significó un progresivo minar los supuestos básicos del paradigma medieval. La crítica, vale decir el surgimiento de ideas nuevas, en congruencia con los profundos cambios económicos y sociales constituyeron una nueva *gestalt*, un ordenamiento de sentido, una nueva mentalidad que terminó haciéndose paradigma y desplazando definitivamente el orden y la mentalidad medieval.

En el plano de las ideas es posible distinguir dos grandes constelaciones de pensamiento que fueron las que sirvieron de fundamento al actual paradigma moderno, en reemplazo del medieval: la revolución científica y el humanismo liberal.

1.- La Revolución Científica

Fueron hombres como Descartes, Bacon, Galileo, Newton, quienes aportaron las ideas básicas de lo que posteriormente se ha transformado en el paradigma científico que rige hasta la actualidad.

Bacon reaccionó contra la lógica aristotélica, específicamente el silogismo, como instrumento para aprehender la realidad. Según él esa lógica no captaba la cosa y no era posible esperar de ella un avance del conocimiento. Afirmaba que el escolasticismo había estado detenido durante siglos mientras que "las artes mecánicas (la tecnología) fundadas en la naturaleza y a la luz de la experiencia... están continuamente prosperando y creciendo". (Bacon, citado en Berman, 1987, p.30)

Su idea era buscar el conocimiento preguntándole directamente a la Naturaleza colocándola en una situación en que se viera forzada a suministrar respuestas: el experimento. Su célebre noción de "natura vexata" es la expresión de su perspectiva empirista. Por otra parte, Bacon afirmaba que la tecnología sería la fuente de una nueva epistemología. La elevación de la tecnología al nivel de la

filosofía (algo inconcebible bajo el paradigma medieval) y la postulación del concepto del experimento como una situación artificial que arrancara bajo apremio los secretos de la Naturaleza (igualmente inaceptable) constituyeron los aportes principales de Bacon a lo que fue la revolución científica.

Descartes (1988) parte también criticando al escolasticismo pero su preocupación principal era la certeza. Sentía que a pesar de haber tenido la mejor educación europea no había aprendido nada cierto, sólo opiniones. Consideraba que la ciencia estaba basada sobre meras opiniones tomadas de la filosofía y comenzó por ponerlas todas en duda. Su único punto de partida cierto fue el hecho de pensar (de ahí su célebre "pienso luego existo"). Desprovisto el pensamiento de toda credulidad pudo abocarse a descubrir un método de pensamiento tan riguroso que asegurase certeza al ser aplicado a cualquier fenómeno que quisiese estudiar. Lo descubrió en las matemáticas y la geometría. Decía que la ciencia debía convertirse en una "matemática universal" puesto que los números eran la única prueba de certidumbre. La geometría, por su parte, aportaba el método para abordar los problemas: la división de éste en sus unidades más simples, y una vez comprendidas y resueltas, finalmente rearmar el problema completo, resuelto en cada uno de sus componentes. Un método simple y mecánico aplicable a cualquier objeto. Según Descartes, la mente del hombre aplicando este método puede conocerlo todo. Este método "atomístico" implica que la cosa consiste en la suma de sus partes, idea que está en la base de su filosofía mecánica. Según ésta el universo es una enorme máquina en la cual cada elemento o parte está formada de materia y movimiento, incluso aquellos fenómenos que no aparecen como materiales pero que igualmente tienen una base material.

La idea de que el hombre puede conocerlo todo por vía de su razón implicó para Descartes la separación entre mente y cuerpo y entre sujeto y objeto, ideas que se han transformado en pilares básicos del paradigma científico. Por otra parte, su método de conocimiento basado en la geometría en el que la división de un problema en sus partes y luego la recomposición en largas cadenas de raciocinios lo hizo reafirmar el principio aristotélico de la no-contradicción, otro de los supuestos básicos del paradigma científico.

La unión de los aportes de Bacon y Descartes, el empirismo y el racionalismo, que en su época aparecieron como dos epistemologías opuestas, constituyen el más sólido fundamento de la revolución científica. No sólo resultaron epistemologías complementarias, sino que fueron cada una la posibilidad concreta de actualización de la otra: crearon un método y se transformaron en un nuevo modo de pensar.

Los trabajos de Galileo primero y Newton después encarnaron esta mentalidad, revolucionaria para su época, paradigmática y "normal" para la nuestra.

Galileo inició sus experimentos prácticos refutando las ideas aristotélicas: los cuerpos que caen son inanimados, no tienen metas ni objetivos, por lo tanto no buscan ningún "lugar natural" en el universo. Para Galileo sólo había materia y

movimiento y lo único que se podía observar y medir era cómo se comportaban, no por qué. Este cambio de perspectiva es un elemento crucial en el pensamiento científico. La búsqueda de conocimiento dejó de preguntarse por qué o para qué y los reemplazó por el cómo. Los experimentos de Galileo, llevados a cabo bajo un enfoque práctico y en el marco de la movilidad social que había legitimado el conocimiento tecnológico como proveedor de verdad, fueron considerados la comprobación práctica de que el nuevo método científico podía conocer, mejor que ningún otro, la realidad. Sin embargo, a pesar del éxito de sus experimentos, de la lógica y la demostrabilidad de sus planteamientos, corroborados y valorados por muchos otros investigadores, hombres de oficio, Galileo tuvo que enfrentarse al poder institucional que aún se aferraba al paradigma medieval. La Iglesia veía amenazada su verdad y obligó a Galileo a retractarse de sus puntos de vista y a pasar su vejez bajo arresto domiciliario.

Sólo una generación más tarde, la nueva figura que encarnó la revolución científica fue aclamada como héroe en toda Europa. Newton nació el mismo año de la muerte de Galileo (1642) y en sus manos la combinación del racionalismo y el empirismo no sólo se transformó en un nuevo método sino también en una completa filosofía de la naturaleza. Su visión completa del cosmos se basaba en la ley de gravedad que él trató bajo los cánones de la nueva ciencia: no necesitaba explicar (ni podía) lo que era la gravedad, de dónde provenía ni por qué operaba. Lo importante era observar, medir y hacer predicciones que se basaran en ella. Esta, su filosofía experimental, que ha sido llamada positivismo, constituye otro de los pilares fundamentales de la revolución científica.

La descripción matemática precisa de Newton hizo legítima, de una vez y hasta ahora, la concepción del sistema solar heliocéntrico y la constitución atomística de la materia, que mostraba a todos los objetos grandes y pequeños obedeciendo a las mismas leyes. No quedó así ya ningún misterio ni en los cielos ni en la tierra. El punto de vista central cartesiano, que postulaba al mundo como una gran máquina de materia y movimiento obedeciendo leyes matemáticas, fue plenamente validado por Newton.

Y esta concepción objetiva, mecánica, precedible y manipulable de la realidad se adecuó perfectamente a los intereses políticos y económicos de la época. A la burguesía en rápido fortalecimiento y su ideología del capitalismo *laissez faire*, no le convenía una noción de la naturaleza viva y sagrada sino, por el contrario, una naturaleza muerta y ajena que pudiese explotarse sin restricciones de ningún tipo. Al mismo tiempo, la filosofía mecánica fue considerada por el poder político como el sobrio antídoto a crecientes grupos revolucionarios, ayudando a legitimar el respeto por la ley y el orden.

A lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX los supuestos epistemológicos de la revolución científica, en combinación con el surgimiento de ideas y acontecimientos sociales y económicos nuevos como la revolución industrial, fueron consolidando lo que se ha llamado el paradigma moderno. Las ideas postuladas por ciertas figuras lúcidas de una época se entretienen entre sí

formando constelaciones y produciendo implicaciones que lentamente se sedimentan y se hacen invisibles para el hombre común, transformándose en lo dado, lo sólido, los supuestos que sostienen una visión de la realidad.

Siguiendo la argumentación de Berman(1987), el desplazamiento del paradigma medieval por el moderno implicó el total reemplazo de lo que el autor llama conciencia participativa por una conciencia no participativa. Esto significa un cambio radical en el modo de conocer. La conciencia no participativa implica una diferenciación ontológica entre sujeto y objeto. El sujeto se sitúa frente al objeto, fuera del él, lo aprehende y conoce con su mente, su razón. Lo divide en sus partes constitutivas, lo mide, lo recompone, en última instancia lo manipula y lo controla. La manipulación y el control de la realidad es una implicación del método científico de conocimiento que gradual y tácitamente va legitimando no sólo en control sobre los objetos sino también sobre los demás seres humanos.

En esta forma de conocer, el objeto es desprovisto de sentido, los procesos naturales son despojados de sus objetivos inmanentes por lo que su único valor posible, es su valor de uso. El resultado del conocimiento, la verdad, adquiere así una equivalencia no con el bien sino con la utilidad.

La separación entre dato y valor implica una neutralidad ética respecto al conocimiento que, sumado al hecho de que el método científico no se interesa por el porqué o para qué ocurren los fenómenos sino cómo es que ocurren, dejan al hombre moderno sin un sentido, una ubicación en el Universo que no sea la de dominar y controlar su entorno. Debe, por primera vez en la historia, definir sus propios objetivos para lo cual su fuente válida de conocimiento, la ciencia, no puede decirle nada. Puede decirle cómo hacer algo pero no si debe o no hacerlo. Una implicación de este rasgo fundamental del paradigma científico es que finalmente el hombre ha dejado de prestar atención a las preguntas que lo afectan más vitalmente y ha reemplazado al porqué con el cómo, con las consecuencias alienantes que ello acarrea.

Paradójicamente, ante esta precariedad de sentido, el paradigma científico eleva al hombre a un sitio de amo de la naturaleza otorgándole un poder ilimitado para controlarla. El mundo se le aparece ahora no para contemplarlo sino para actuar sobre él. Y sus posibilidades son ilimitadas. El heliocentrismo le muestra un Universo infinito, el mecanicismo un mundo sin misterio, una gran máquina que basta tratar atomísticamente, parte por parte, para reducirla al poder humano. Este poder ilimitado del hombre lo sitúa en una línea de progreso incesante, sensación que se refuerza con el descubrimiento de otros continentes y con la magia de la capacidad del dinero para reproducirse bajo el auge del capitalismo. Esta idea de progreso lo hace mirar hacia atrás y considerar totalmente erróneas las ideas que tuvo sobre el mundo. La conciencia científica moderna considera el pensamiento de otras épocas no como otras formas legítimas de conciencia sino como visiones del mundo equivocadas. La idea de progreso implica también una concepción del tiempo diferente. No se trata ya de un tiempo cíclico, rítmico y armónico sino de un

tiempo lineal, una carrera hacia el perfeccionamiento continuo, hacia el aprovechamiento máximo.

La mentalidad científica moderna aparece como el esquema mental de un mundo definido por la acumulación de capital. La calidad ha dado paso a la cantidad. La cuantificación, el cálculo numérico de la economía del dinero se equipara a la interpretación matemática del cosmos. El cálculo y la medición son la medida de la certeza. Lo real pasa a ser aquello que es cuantificable, tangible, comprobable.

La revolución científica cambia radicalmente la conciencia y la vida del hombre. Lo hace valorizar la utilidad, el logro, lo práctico; lo hace creer sólo en lo visible, confiar sólo en su razón.

2.- El Humanismo Liberal

Así como el fin de la Edad Media está marcado, en el plano de las relaciones del hombre con la Naturaleza, por un profundo cambio a partir de la revolución científica, en el plano de las relaciones sociales surge también una revolución que contribuyó a terminar con la mentalidad medieval y originó un proceso de desarrollo político y económico que dura hasta nuestros días: el liberalismo o humanismo liberal.

Abordaremos el tema del surgimiento del humanismo liberal siguiendo principalmente el análisis que desarrolla Otto Butz en su libro *Of Man and Politics* (1966).

Durante la Edad Media el poder político era raramente una preocupación. Mientras el sistema feudal sirvió su propósito hubo poca ocasión de cuestionarlo. Los primeros siglos medievales agitados por continuas guerras e invasiones están marcados por la conversión de Europa al cristianismo. La Iglesia, para poder mantener y proteger su hegemonía, estableció una fuerte organización territorial y política, amenazada continuamente por el poder secular de reyes y señores feudales. Los siglos de lucha entre la Iglesia y los estados seculares sirvieron de terreno propicio para el surgimiento de ideas y argumentos relativos a la naturaleza y justificación de la autoridad política.

Dos elementos caracterizaban la relación del hombre medieval con la sociedad y con la autoridad: la noción de comunidad orgánica y la reciprocidad entre gobernante y gobernado. La sociedad era percibida como una comunidad orgánica, mucho más que la mera suma de sus miembros. Consistía más bien en un cuerpo inviolable de costumbres comunes, de historia común, constituyendo un espíritu colectivo. El hombre se veía a sí mismo subordinado a la comunidad cuyos intereses le demandaban obediencia y reverencia. La comunidad constituía un organismo cultural sagrado. En Inglaterra, por ejemplo, la famosa Ley Común no era una ley legislada sino aquella que expresaba las ideas tradicionales de equidad y justicia. Los miembros de la comunidad no eran ajenos a ella, sino la

encarnaban al haberles sido traspasada a través de generaciones por sus propios ancestros.

En los pueblos germánicos la noción de comunidad orgánica tuvo un arraigo más profundo y prolongado. A diferencia de Inglaterra y Francia, Alemania fue mucho más tardía en constituirse como Estado-nación por lo que mantuvo su unidad en base a fomentar el sentimiento de pertenencia de todos sus miembros a una única comunidad cultural, a cuyo destino cualquier vida individual debía orgullosamente subordinarse.

El primer problema enfrentado por las sociedades europeas luego del quiebre del sistema feudal fue el establecimiento de los Estados-naciones. Una vez establecidos, surgió el problema de decidir cómo, por quién y para qué propósito debe operar y mantenerse el poder del Estado-nación.

El primer país en que se consolidó el Estado-nación fue Inglaterra, y en consecuencia es allí donde se libraron las primeras batallas, tanto de hecho como teóricas, en torno al control del poder del Estado. En las luchas entre el poder absoluto del rey y el parlamento, la confrontación dejó como resultado la legitimidad incuestionable de los derechos naturales inherentes a todos los individuos, idea que se transformó en la piedra filosófica fundamental sobre la que se construiría la democracia liberal. La implementación práctica de ésta ha sido lo que ha marcado los siglos posteriores hasta nuestros días.

La importancia derivada de este fenómeno es el reemplazo de la superioridad de la voluntad colectiva de la comunidad por el valor de la libertad individual. Este principio subyace a la discusión en torno a los alcances de la autoridad política y el tipo de gobierno legítimo. Ambas ideas se van entretrejiendo de diversas maneras, tanto en los ensayos prácticos como en las concepciones teóricas de los diferentes filósofos e intelectuales que abordan el problema. Una manera de aproximarnos a este complejo proceso, es seguir ambas nociones: la libertad individual y el tipo de gobierno considerado legítimo, a través de algunos ideólogos y hombres de acción que han constituido los principales aportes a este proceso. Podemos seguir la deriva de estos conceptos, que se hicieron paradigmáticos al comienzo de la modernidad, desde uno de sus precursores en la Edad Media, Tomás de Aquino, hasta su cultor emblemático en la actualidad, Friedrich von Hayek.

Santo Tomás (1225-1274) El aporte fundamental de Santo Tomás al proceso de legitimación de la libertad individual y la legitimidad de la autoridad del gobierno basada en la utilidad y el bienestar de los gobernados, es su reconciliación filosófica entre la fe y la razón.

El dilema entre las dos fuentes fundamentales de la civilización occidental: el cristianismo y la cultura greco-romana había estado latente desde los comienzos de la Edad Media pero sólo pudo hacerse objeto de reflexión cuando se alcanzó una cierta estabilidad social y pudieron fundarse las primeras universidades. La

verdad revelada en la Biblia apareció amenazada por la capacidad racional del hombre aplicada a estudiar y cambiar su entorno. Tomás de Aquino se percató de que si el cristianismo había de sobrevivir sin verse forzado a la tarea imposible de renegar y frenar el desarrollo de la razón empírica tenía que ser posible una reconciliación de ambos. Su sistema de pensamiento implicó un fuerte respaldo a la actividad racional del hombre, haciendo respetable la investigación científica al darle un significado último espiritual: un importante deber cristiano consistía en estudiar y mostrar las maravillas del Universo físico creado por Dios. Al entender la Naturaleza, el hombre desarrollaría una más profunda reverencia por Dios. Su sistema metafísico incluía también una jerarquización de los distintos tipos de leyes que deben gobernar tanto el Universo como la conducta humana. Entre ellas concebía una categoría de leyes creadas por el hombre, con el uso de su racionalidad, en función de mantener el orden político y social. Las ideas de Santo Tomás, al reforzar el ejercicio de la razón humana y la capacidad del hombre para establecer sus propias leyes políticas, fueron un importante antecedente a los principios de la libertad individual y el gobierno por medio de leyes en beneficio de los gobernados.

Maquiavelo.- (1467-1527) A diferencia de Inglaterra y Francia, donde los estados naciones reemplazaron en breve tiempo a la organización política feudal, Italia continuó desunida y en permanente estado de guerra. Esta situación política inspiró las primeras reflexiones teóricas sobre el poder político, la autoridad y el gobierno. Las obras de Maquiavelo abordan tanto los problemas contingentes de su época como problemas teóricos. Su célebre obra el Príncipe, por la que ha sido tan criticado, intentaba solucionar el problema de la unificación de Italia por la vía que habían usado los países que se hallaban ya unificados: el uso del poder absoluto. Sin embargo en otras de sus obras expresaba su ideal de gobierno como una república libre y representativa. El despotismo ilustrado y el uso amoral del poder político aconsejado en "el Príncipe" eran considerados por Maquiavelo como la primera etapa necesaria en el desarrollo de la unidad política nacional. Su tratamiento descarnado de las posibilidades de uso del poder y su visión del hombre como motivado por el deseo, el miedo y la vanidad le han significado un lugar destacado a su obra en los siglos posteriores, tanto para oponérsele con indignación como para aceptarlo en consideración a su realismo.

Martín Lutero.- (1483-1546) Reformador religioso, probablemente no sospechó jamás el alcance y uso que tendrían sus ideas. A comienzos del siglo XVI el surgimiento de la clase social burguesa y el avance del capitalismo significaron que los efectos de la Reforma fuesen un nuevo estímulo a la libertad y responsabilidad del individuo, como también a la consolidación de los estados-naciones. En Alemania, Inglaterra, Escocia y los países bajos, el protestantismo se convirtió en el lazo unificador de las fuerzas que buscaban la centralización del estado-nación en contra del catolicismo internacional.

El interés de Lutero, sin embargo, no eran los asuntos seculares sino la salvación de los cristianos. Reaccionó contra la Iglesia Católica justamente por su desmedida preocupación en los asuntos terrenales. Para él la Iglesia no era ni una

institución ni una jerarquía sino la suma total de los cristianos. La autoridad última no debía ser, a su juicio, el Papa sino la Palabra de Dios contenida en las Escrituras, entendida y aplicada en forma personal por cada conciencia privada. El hombre estaba sólo, enfrentado autónomamente a su propia conciencia para guiarlo hacia la salvación. Esta idea de libertad individual fue muy conveniente tanto a los intereses de la emergente clase comercial urbana como a los de los príncipes opuestos al poder del Papa. De este modo ambos adhirieron a la Reforma extendiendo las ideas de Lutero del campo religioso al económico y político. La libertad de conciencia operó como inspiración para el individualismo económico y político.

Juan Calvino.- (1509-1564) Las ideas de Calvino constituyeron un estímulo mucho más poderoso y directo al espíritu de libre empresa individual. El Calvinismo fue claramente un incentivo espiritual para la acción económica y política constituyendo una moral y un tipo ideal de conducta social.

Calvino partió de la base de que la salvación era en último término un asunto de predestinación divina. Sin embargo, postulaba que aunque el hombre no podía estar seguro de haber sido elegido por Dios para la salvación, existían algunos indicadores que podían darle esperanzas. Si se era un hombre de fe, se participaba de los sacramentos religiosos y se llevaba una vida esforzada, laboriosa y frugal, se podía pensar contarse entre los elegidos. Estos signos se transformaron en valores cuya realización era observable tanto en la conducta como en los logros y éxitos materiales obtenidos a través de dicho modo de vida.

La Reforma trajo además, otra importante consecuencia en términos de fomentar el principio de la libertad individual. La adopción del protestantismo por una enorme parte de la población europea significó la necesaria aceptación de que podía existir más de una religión. Si bien al comienzo la lucha entre protestantismo y catolicismo fue dura, con el tiempo hubo que aceptar que el hombre tenía derecho a elegir su religión. El principio del derecho universal a la libertad de conciencia reemplazó definitivamente a la quema de brujas por herejía.

Thomas Hobbes.- (1588-1679) El siglo XVII vivió las luchas por establecer quién y cómo debía detentar el poder en el estado-nación ya consolidado. A pesar del poder absoluto detentado por los reyes, ya se habían establecido ciertos principios aceptados ampliamente: el gobierno existe para el beneficio de los gobernados y todos los hombres son iguales y por lo tanto poseen iguales e inalienables derechos naturales. Hobbes es uno de los varios filósofos políticos que parten de estos supuestos y elaboran sus teorías sobre el gobierno. Su libro Leviathan aparecido en 1651 durante los violentos años de la revolución puritana, muestra la particular mezcla de sus principios liberales con su visión pesimista de la naturaleza humana. Hobbes parte de la famosa hipótesis del contrato social, formulada primeramente por los estoicos, para destacar la idea de que el hombre debe ser considerado con precedencia moral por sobre las instituciones sociales y políticas. Sin embargo Hobbes cree que la naturaleza humana es tal que su bienestar sólo puede garantizarse bajo la disciplina de un sistema de total

absolutismo. No concibe términos medios entre la libertad natural ilimitada, que según él sería una guerra de todos contra todos, y la completa sumisión a la autoridad civil. Para Hobbes, el hombre es una criatura de apetitos y pasiones empujado por su propia naturaleza a su constante satisfacción, para lo cual hace uso de su facultad racional. Sin embargo esta misma capacidad racional le permite solucionar los inconvenientes del estado natural de caos a través de establecer un contrato colectivo mediante el cual se le asigna al Estado toda la responsabilidad para mantener el orden social.

John Locke.- (1632-1704) Contemporáneo y contendor intelectual de Hobbes, Locke parte de las mismas premisas que éste pero logra aportarle elementos más constructivos y permanentes al pensamiento liberal. Su visión de la naturaleza humana y del estado natural del hombre es completamente distinta a la de Hobbes. Para Locke el estado natural del hombre es aquel en el que predomina su pensamiento racional (por lo tanto moral) y como consecuencia reina la armonía total entre los hombre, sin necesidad de gobierno alguno. Pero dado que en la práctica dicho estado natural se ve perturbado por los apetitos y pasiones no racionales del hombre, éste debe entrar en contrato social y entregarle a un gobierno la facultad de mantener el orden haciendo cumplir las leyes establecidas por consenso entre los ciudadanos. El gobierno, en consecuencia, no es más que un instrumento destinado a garantizar la libertad individual. Locke es el primero en sostener no sólo un gobierno para el pueblo sino también por el pueblo, explicitando el supuesto básico que sostiene el ideal democrático liberal. Su contribución a quitar toda la base a los Estados absolutos, cual era el objetivo específico de sus ensayos, aparece secundaria comparada con la influencia que su concepción de la naturaleza y derechos del hombre ha tenido en el posterior desarrollo del pensamiento liberal.

El hombre que aparece en la obra de Locke (1955) es un ser supremo, por encima de todas las otras criaturas existentes. Dios lo ha dotado de razón y por ende él es el único juez de sí mismo en virtud de su propia conciencia. Los hombres son todos iguales y poseen dos derechos básicos de nacimiento: su libertad y el derecho a heredar la propiedad de su padre. La propiedad es consustancial a la vida humana puesto que es el fruto del trabajo del hombre. Así como Dios le ha dado al hombre la razón, también le ha dado la tierra. El hombre se apropia legítimamente de ella a través del trabajo. El trabajo es lo que da valor no sólo a la tierra sino a todas las cosas. El valor de las cosas consiste en la cantidad de trabajo humano que conlleva. El hombre es el que crea valor; el hombre es por naturaleza un transformador. Pero así como su naturaleza primordial es la razón, el hombre es capaz de apartarse de ella. En virtud de sus apetitos, intereses o ignorancia no actúa bajo la ley de la razón y debe, por lo tanto, establecer leyes que garanticen su convivencia en libertad, que garanticen "el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad"(Locke,1955). La comunidad política en consecuencia está al servicio del hombre individual y opera en base a su poder legislativo. La confianza de Locke en la razón del hombre y en la extensión de

ésta, las leyes, lo acercan a la visión de su contemporáneo Descartes, quien redujo al hombre a su razón y al Universo a un conjunto de leyes.

Montesquieu.- (1689-1775) En completo acuerdo con la posición de Locke, el barón francés de Montesquieu se interesó menos en la filosofía política que en el estudio empírico de cuán libre podía ser el gobierno representativo en la práctica. Fue un investigador que quiso descubrir, en la práctica, cómo el gobierno podía garantizar mejor la libertad política. Descubrió algo que se ha transformado en uno de los pilares básicos de la democracia liberal occidental: la necesidad de prevenir el abuso de autoridad por parte del gobierno separando los poderes ejecutivo, legislativo y judicial del Estado.

Rousseau.- (1712-1778) Las ideas de Rousseau pueden ser una manifestación de la gran complejidad que el principio de la libertad individual y el problema del tipo de gobierno que lo garantice han significado a partir de la constitución de los estados-naciones. Rousseau escribe en el siglo XVIII bajo la monarquía absoluta y su obra es una fuerte crítica a ese sistema. Comienza afirmando que el hombre nace libre pero que se encuentra en cadenas. Parte de la misma hipótesis del contrato social de la que partía Locke y afirma también, igual que éste, que el gobierno es enteramente utilitario, vale decir que descansa sobre los derechos naturales inalienables de los gobernados y debe, por lo tanto, expresar la soberanía del pueblo. Sin embargo en este punto se aparta de la visión de Locke acercándose a Hobbes en cuanto considera que una vez establecida la soberanía popular, el poder ejercido sobre los ciudadanos se asemeja al Leviatán. Es así como el pensamiento de Rousseau ha servido para sostener tanto posturas totalitarias para asegurar la libertad política como liberales democráticas.

Jeremías Bentham.- (1748-1832) Un siglo más tarde que Locke afirmara la naturaleza humana como básicamente racional y moral, Bentham sostiene que el hombre es gobernado por dos amos soberanos: el placer y el dolor. Toda su conducta está orientada bajo su dominio, incluso los estándares del bien y el mal. Bentham creía que si se dejaba operar libremente este principio utilitario del ser humano, ello redundaría en una minimización del dolor y una maximización del placer, no sólo para el individuo sino para la sociedad. Esta visión optimista de la filosofía liberal se veía confirmada por lo que ocurría entonces en la sociedad. El individualismo económico y político que había sostenido a la Revolución Industrial hacía pensar que la clave para obtener el bienestar social y el progreso consistía en mantener el rol del gobierno en un mínimo y en permitir a cada individuo perseguir su propio interés personal.

Adam Smith.- (1723-1790) Contemporáneo de Bentham, Smith aplica la teoría liberal democrática al terreno de lo económico. Su postura utilitaria lo hacía pensar que el consumo es el único fin de la producción. Asimismo estaba convencido que la libertad humana no sólo era un fin en sí misma sino la mejor manera de maximizar el bienestar tanto colectivo como individual. Esto porque el interés propio actúa como el mejor incentivo para que el hombre produzca y trabaje. Al permitir que opere este principio del auto-interés individual se asegura que se

produzcan los bienes y servicios necesarios, en la cantidad necesaria y con la distribución adecuada. El mercado, a través del mecanismo de la oferta y demanda y la libre competencia, se autorregula sin necesidad de la intervención de autoridad ninguna. Así entonces, para asegurar la máxima riqueza y progreso, el rol del gobierno debe garantizar el libre desenvolvimiento del mercado y mantener su intervención en un mínimo.

El optimismo de Smith y Bentham se entienden mejor a la luz de los hechos sociales de la época. La transformación de las sociedades europeas parecía casi mágica. En un par de décadas, bajo la aplicación del individualismo liberal económico y político, se habían transformado de sociedades tradicionales agrícolas en economías industriales y comerciales, con una capacidad de generar riqueza sin precedentes. No podía haber duda que los supuestos sobre el principio de la búsqueda individual de satisfacción del propio interés realmente operaban en beneficio de toda la sociedad; la prosperidad y el progreso estaban en marcha y parecían no tener límites.

J. Stuart Mill.- (1806-1873) Un siglo más tarde, cuando ya comenzaban a hacerse notorios los problemas de la aplicación sin restricciones de la democracia liberal y la economía del laissez-faire, Stuart Mill escribe su famosa apología a la libertad individual. Su motivación era responder a la amenaza de que el gobierno de la mayoría, una vez entronizado en el poder, podía llegar a ser tan tirano como los más déspotas monarcas absolutos. El temor que Rousseau expresara un siglo antes podía ser real en la medida en que la libertad y el poder de la mayoría podía ignorar e incluso aplastar el poder y la libertad del individuo. El resultado de los planteamientos de Stuart Mill, sin embargo, fue proveer un refuerzo teórico más al principio de la libre empresa individual motivado por el auto-interés como factor fundamental del progreso de la sociedad.

Friedrich von Hayek.- (1899-1992) Un siglo después que Stuart Mill defendiera la libertad individual de la amenaza potencial del poder excesivo del Estado, von Hayek hace lo mismo a la luz de nuevas condiciones sociales que incluyen no sólo ensayos reales de colectivismo estatal sino fuertes críticas teóricas al modelo de desarrollo liberal.

En el siglo XX el optimismo y la esperanza en el progreso ilimitado del bienestar individual y social ha dado paso a una visión que ha tenido que hacerse cargo de los problemas que la aplicación del modelo liberal ha traído consigo. No está claro que los supuestos optimistas sobre la naturaleza humana y su moralidad y racionalidad innatas hayan llevado al hombre a buscar el bienestar de la comunidad. Ante problemas como el acceso equitativo de la población a los beneficios económicos, la igualdad de oportunidades para el ejercicio de la libertad individual, ha parecido como necesario un esfuerzo de tipo colectivista, de planificación centralizada más que libre juego de mercado.

Ante estos esfuerzos colectivistas como el marxismo y el estado benefactor reacciona von Hayek sosteniendo que la libertad no sólo es un valor, sino que

constituye el motor mismo del progreso de la humanidad. A diferencia de Locke, von Hayek no necesita de la hipótesis del contrato social o del estado natural del hombre. Su punto de partida no es filosófico sino empírico: la razón humana avanza aprendiendo de sus errores en un proceso no planificado sino espontáneo de ensayo y error, movido por la creatividad y el conocimiento crecientes de los individuos. Dado que existe una apropiación y beneficio colectivos de los conocimientos, aumentados o descubiertos por los individuos, se produce una natural selección de aquellos que resulten más beneficiosos. Así entonces, el avance de la civilización depende de las oportunidades que los individuos tengan de proponer y probar cosas nuevas. Para von Hayek en consecuencia "es más importante que cualquier cosa pueda ser probada por alguien, que el hecho que todos puedan hacer la misma cosa". (Von Hayek, 1982,p.14). Detrás de esta postulación, que pretende ser empírica, sobre la libertad como agente histórico del avance de la humanidad hay un supuesto filosófico que es el que le permite a von Hayek no sólo describir lo que ocurre en la civilización, sino adherir y postular los beneficios de no oponer obstáculos al desenvolvimiento de dicho proceso. Dice "La libertad significa necesariamente que se harán muchas cosas que no nos gustan. Nuestra fe en la libertad no descansa en los resultados predecibles sino en la creencia de que a la larga (on balance) liberará más fuerzas para el bien que para el mal". (op.cit.p121).

La defensa de la libertad que hace von Hayek a partir de este supuesto lo lleva a una postura más bien extrema, puesto que se ve obligado a afirmar que todo lo que ocurre es para bien de la civilización, ya que si es algo no bueno en un momento dado, el propio mecanismo del progreso libre traerá la solución a futuro, producto nuevamente del ensayo de nuevas propuestas garantizadas por la expresión de la libertad individual. Asimismo, cualquier obstáculo o restricción a este mecanismo de progreso sólo puede redundar en detención del mismo y por ende en menor beneficio para la sociedad. Puede, desde este punto de vista entonces, afirmar que "los obstáculos al enriquecimiento de algunos son a la larga obstáculos al crecimiento de todos".(op.cit.p170). Puede también justificar que la sociedad libre aparece cruel porque aumenta el deseo de todos en proporción al aumento de los beneficios de algunos. Pero lo que ocurre es sólo que algunos van adelante y el resto los va siguiendo.

3.- El Hombre Moderno

Los cambios radicales que ocurrieron a partir del siglo XV y que permiten hablar del reemplazo del paradigma medieval por el paradigma moderno involucran un tipo de hombre también radicalmente nuevo. El hombre moderno es totalmente diferente del hombre medieval; no sólo habita un Universo y un mundo social diferente sino se ve a sí mismo desde una perspectiva completamente nueva. La revolución epistemológica que implicó la revolución científica tiene su correlato en el surgimiento del humanismo liberal, y a partir de ambos procesos puede esclarecerse la antropología que traen implícita. Podemos descubrir ésta a través

de una serie de cambios experimentados por el hombre al dejar atrás un paradigma y encontrarse inmerso en otro.

3.1.- De la comunidad al individuo.- El reemplazo de la superioridad de la voluntad colectiva de la comunidad por el valor de la libertad individual significó que el hombre se hizo sujeto. Dejó de ser miembro, parte del colectivo para transformarse en sujeto a cargo de sí mismo. La pertenencia a la comunidad lo proveía de una identidad sólida, incuestionable y al mismo tiempo compartía el cuidado y la defensa de ésta, su identidad, con los demás miembros de la comunidad. Ahora está sólo ante la responsabilidad de defender su identidad individual, y el otro, que antes fuese su compañero, miembro igual que él de un mismo todo, pasa ahora a ser otro sujeto, aparte, distinto, y al igual que él a cargo de sí mismo. Se rompe el todo orgánico; se transforma en una mera suma de individuos autónomos y surge la posibilidad del enfrentamiento entre sí.

3.2.- De la jerarquía a la igualdad.- La ruptura del todo orgánico significó la ruptura de los lazos jerárquicos que mantenían ligados a unos hombres con otros. El hombre se hace libre de aquellas fijas posiciones jerárquicas y adquiere la igualdad. Todos los hombres son iguales y responsables finalmente sólo ante sí mismos. Se pierde la reciprocidad característica de la comunidad jerárquica. El hombre ya no actúa para su gremio, para su señor o para su siervo sino para sí mismo. Acumula para sí, se protege a sí mismo y lucha por sí mismo. La lucha entre comunidades, que era periódica y que servía para reforzar el sentido de identidad colectiva, se hace lucha dentro de la comunidad y se hace permanente: individuo contra individuo. Cada cual debe velar por su propio bienestar; ya no corresponde hacerse cargo de los otros puesto que cada uno vale por sí mismo y dado que los hombres son todos iguales, están todos legítimamente librados a sus propias fuerzas. Y puesto que las fuerzas y los intereses individuales pueden ser diferentes, el asumir la igualdad implicó para el hombre el asumir el conflicto.

3.3.- Del pertenecer armónico al hacerse cargo.- La ruptura del todo orgánico no sólo cambió las relaciones de los hombres entre sí sino al hacer al hombre sujeto, a cargo de sí mismo, le quitó la tranquilidad básica que derivaba de la seguridad, la pertenencia, la continuidad, la inserción en el todo. Ya no hay nada dado, preexistente en lo cual el hombre se ubica y cumple su función. Ahora todo puede ser, depende de él. Su ubicación y su función en el mundo están abiertas ante sí, indeterminadas. El ser sujeto le significa al hombre perder su armonía básica con su entorno natural y social. Debe ahora planificar, deliberar, decidir, correr riesgos. Debe definir por sí mismo el sentido de su vida que perdiera al perder su lugar en la comunidad y en el Universo.

3.4.- Del orden dado al orden construido.- La ruptura de la comunidad orgánica significó también un cambio radical en el contexto en el que se desenvolvía el hombre. No sólo el hombre mismo al hacerse sujeto se sale de un contexto armónico sino el mundo circundante se le hace al hombre fundamentalmente problemático. El orden garantizado por la mantención de una jerarquía pre-establecida se abre en múltiples posibilidades. El conflicto latente entre sujetos

individuales iguales se hace también conflicto entre ideas, proyectos, argumentos, alternativas. El orden garantizado por una concepción del mundo omnicomprensiva se transforma en una variedad de interpretaciones posibles que compiten entre sí por orientar la acción del hombre. Este debe deliberadamente poner orden en un contexto problemático aprendiendo a negociar. Ya no hay instancias por encima de él a quien acudir para dirimir conflictos. Se acabaron las certezas, los valores absolutos, las autoridades infalibles. El es el único llamado a poner orden en un mundo relativo, múltiple.

3.5.- De la ley sagrada a la ley negociada.- Perdido el espíritu colectivo que inspiraba la ley consuetudinaria bajo cuyo dominio el hombre era objeto pasivo, ahora debe asumir su rol de sujeto y crear su propio ordenamiento social. Poner orden es crear leyes. El crear leyes implica pensar al hombre, pensar sus derechos, sus deberes. El hombre se hace problemático a sí mismo. Surgen visiones distintas, incluso opuestas, de la naturaleza humana. El hombre ya no sabe a ciencia cierta quién es ni cómo va a actuar bajo tales y cuales circunstancias. Debe contentarse con aproximaciones, hipótesis y en la práctica con el ensayo y error por muy traumático que resulte ser. Su incertidumbre se compensa con su libertad para experimentar, para ensayar, para enmendar rumbos.

3.6.- De la persona al anonimato.- Paradójicamente, junto con pasar de miembro de la comunidad orgánica a sujeto individual, el hombre deja de ser una persona individualizada, reconocida, identificada por el todo social al que pertenece, y pasa a ser un individuo anónimo, indiferente como persona para su comunidad. La extensión del todo social de la comunidad local al Estado-nación implicó el comienzo de la masificación de la sociedad. Se rompe la correspondencia entre la identidad individual y la identidad social. Para efectos de la sociedad el hombre deja de ser una persona integrada y pasa a ser un conjunto de atributos más o menos relevantes. Se transforma en un conjunto de roles que debe aprender a interpretar de acuerdo al contexto pertinente. Se hace cada vez más marcada la escisión entre la vida privada y la vida pública del individuo, contribuyendo esto a hacer al hombre más problemático aún para sí mismo.

3.7.- Del pasado al futuro.- La orientación temporal básica cambia radicalmente del hombre medieval al moderno. El referente principal en la Edad Media era el pasado, las tradiciones, la época gloriosa de la encarnación de Dios en la tierra. El presente era vivido como mantención de un mundo originado en el pasado. El hombre moderno, sujeto de su propio destino, debe mirar hacia el futuro porque debe construir el futuro. El tiempo ha dejado de ser cíclico y repetitivo para él y se abre linealmente hacia adelante esperando que él lo llene de contenido.

3.8.- De Dios al Hombre.- Todos los primeros apóstoles de la razón humana admitían la sumisión de ésta al poder de Dios. Descartes, Newton y Locke asignan a Dios el lugar de privilegio ya sea como creador del Universo, causa primera o padre y otorgador de la razón al hombre. Sin embargo la razón implicó que el conocimiento y la verdad pasaran a ser prerrogativas del hombre y eso implica un

cambio radical en la detención del poder. Al hacerse, el hombre, a través de su razón, dueño del conocimiento, se acerca no a Dios sino a ser como Dios. Y al tener el hombre el poder sobre la verdad también lo adquiere sobre el bien y el mal. Locke afirma que la razón y la ética son la misma cosa. La razón le permite al hombre ser su único juez al interior de su conciencia por lo tanto no necesita a Dios que le distinga entre el bien y el mal, en última instancia, no necesita rendirle cuentas a nadie.

3.9.- De creatura a amo.- El poder le da al hombre una imagen y un valor de sí mismo completamente nuevos. El hombre medieval inserto en un mundo cuyo desenvolvimiento le era desconocido y estaba en manos de Dios, se sentía hijo, creatura entregada a la misericordia o el castigo de su padre. El hombre moderno, en poder de una poderosa herramienta, su razón, se siente capaz de descubrir todos los misterios del universo. Y del conocimiento al dominio sólo hay un paso. El conocimiento le permite crear, le permite dominar cada vez mejor las circunstancias inciertas de la vida. El hombre aumenta la confianza en sí mismo en forma insospechada. Se hace activo, inquisitivo, ambicioso, arriesgado y manipulador. Goza con su creciente poder sobre la Naturaleza: experimenta. Goza con las capacidades múltiples de su pensamiento. Ha descubierto que el mundo es una gran máquina de materia y movimiento que obedece a leyes: si las descubre, se hace amo de la máquina. Se lanza en una empresa a la que no ve límites. Emprende en todos los ámbitos: conquista de nuevos territorios, investigaciones científicas, inventos tecnológicos, negocios, industrias. Su capacidad de pensar unida a su capacidad de hacer lo llevan a ubicar su centro en lo propositivo, abandonando su capacidad receptiva. Deja de percibir lo que el mundo o la naturaleza puedan decirle, sólo se oye a sí mismo. Está cada vez más ocupado para poder escuchar; tampoco puede ver en forma abierta, inintencionada. Ahora mira, busca con un propósito definido, con una intención práctica. El haberse transformado en amo implicó para el hombre una trastocación básica de sus valores: lo relevante dejó de ser el bien, la verdad, la contemplación y la armonía con el Universo y se convirtió en lo posible, lo práctico, lo útil.

3.10.- De lo trascendente a lo existencial.- Al hacerse amo de este mundo, el hombre se ve obligado a cambiar el contexto de sentido en que se ubica su vida. El se ha hecho sujeto, ha adquirido poder, se ha hecho amo pero de este mundo, del mundo terrenal, del mundo que puede conocer y controlar. Lo trascendente, lo espiritual se le va haciendo cada vez más lejano y más ajeno. Al comienzo se produce un traslapo entre ambos mundos pero poco a poco uno va cediendo su hegemonía al otro. Se comenzó por una "mundanización" de la espiritualidad en el trabajo ascético. La reforma produjo este cambio radical en la ética medieval. La exaltación del trabajo ascético como medio de servir a Dios intentaba unificar lo mundano con lo divino, lo existencial con lo trascendente. Sin embargo, este intento de sacralizar la nueva tendencia emprendedora, activa del hombre, terminó en un abandono de la dimensión trascendente. El hombre olvidó el marco trascendente que daba sentido último a su vida y perdió asimismo la dimensión cotidiana de lo sagrado. Dejó de lado la relación de unidad, de reciprocidad y respeto por la Naturaleza. Abandonó el sentido de reverencia y de admiración por

el Universo puesto que ahora podía reducirlo a sus componentes materiales. Y al mismo tiempo que se hace amo, semejante a Dios en su poder creativo, deja de sentir la dignidad última que le otorgaba a su existencia el ser parte de un todo sagrado, el ser hijo de Dios. La vida diaria, al olvidar la dimensión de lo sagrado, en la misma medida en que se engrandece con las conquistas materiales reduce su sentido a lo existencial. La espiritualidad cede cada vez más el terreno de la vida cotidiana a la razón y la acción del hombre, hasta que, o desaparece por completo de la existencia o se relega a un ámbito específico cada vez más restringido. Se escinde la vida del hombre entre terrenal y espiritual, al mismo tiempo que lo hace entre social y privado. El hombre se ve dividido entre dos lógicas diferentes y en el afán de compatibilizarlas limita su relación con lo trascendente a unas mínimas reglas morales y, a veces, a la participación en un ritual religioso descontextualizado.

Tal vez el cambio más importante para el hombre moderno que trajo el reemplazo del contexto de sentido trascendente por el existencial, es el producido a partir del hecho de no contar ya con certezas frente a los interrogantes básicos sobre su vida. El cómo vivir, el sentido de la vida y la muerte, la naturaleza del bien y el mal le eran revelados al hombre medieval. El hombre existencial, por el contrario, debe definir él mismo el sentido de su existencia, debe decidir los objetivos de su actuar en el mundo y el modo de vivir su vida cotidiana. Su problema consiste en no tener bases suficientes. El conocimiento acumulado sobre el mundo material es enorme pero no contiene respuestas a las inquietudes últimas sobre la existencia. El científico, referente máximo en relación al conocimiento válido, no se preocupa de tales interrogantes ni puede hacerlo. El hombre existencial, en consecuencia, se encuentra cazado en la paradoja de ser dueño del universo y no saber para qué. Termina por obviar el problema aumentando su ámbito exitoso: la acción, la empresa, e ignorando los terrenos que no domina. Escamotea tanto el sentido de la vida como el de la muerte. Para el hombre medieval la muerte formaba parte de un contexto fluido entre el mundo terrenal y el mundo trascendente, constituía el final de un ciclo natural y el comienzo de otro. Para el hombre existencial la muerte viene a ser la interrupción dramática de un curso de vida visualizado hacia adelante, proyectado sin límite, como su propio poder sobre el mundo.

3.11.- De la salvación del alma al bienestar del cuerpo.- Dentro del contexto de sentido trascendente, el objetivo de la vida humana era la salvación del alma. El alma constituía la dimensión más fundamental del ser humano, le daba su valor máximo, sagrado. El hombre existencial, por su parte, valora su razón como su facultad esencial. A la razón y la mente se le oponen las necesidades y pasiones del cuerpo. El hombre existencial está hecho entonces de cuerpo y mente. El objetivo de salvar su alma no tiene valor alguno para él. El objetivo de su vida pasa a ser el despliegue de sus capacidades: la razón investiga, descubre, conoce, construye, crea, domina y controla. El cuerpo disfruta del bienestar que el quehacer racional del hombre produce. Ya en Locke encontramos incipiente el objetivo del bienestar existencial cuando afirma que la finalidad del contrato social es que el hombre pueda "disfrutar de sus propiedades en paz y seguridad". Luego la actividad económica, la producción creciente de comodidades va develando que

el hombre movido por su propia satisfacción es una fuente creativa poderosa. Se postula que el hombre es gobernado por el placer y el dolor. Se cree que si se estimula la búsqueda de maximización del placer ello puede ser fuente de bienestar tanto para el individuo como para la sociedad. Lo que al hombre medieval habría producido repulsión no sólo se acepta sino se legitima y promueve. Se acaba la vida ascética, las restricciones impuestas al despliegue de la creatividad del hombre para buscar su disfrute y bienestar material. El consumo es el único fin de la producción, se afirma. El consumo es el fin del trabajo humano; el consumo es finalmente el objetivo de la vida humana. El homo economicus, para el cual el alma es irrelevante, es la imagen más acabada del hombre moderno.

3.12.- De la tradición al progreso.- La espiral creadora del hombre moderno, el trabajo transformado en un creciente producir-consumir desencadenan un proceso continuo que le muestra al hombre su poder: el progreso. La imagen que le devuelve el progreso al hombre moderno es dinámica: el crecimiento, el desarrollo es infinito. El hombre se ve a sí mismo como un ser en desarrollo, dueño de su propio crecimiento, capaz de desarrollarse infinitamente. El progreso es su destino, es el marco ideológico en el que se desenvuelve, como lo fue para el hombre medieval la tradición. El hombre medieval encarnaba la tradición, se sentía un continuador del pasado; el hombre moderno encarna el progreso, se siente dueño del futuro.

3.13.- De la sumisión a la libertad.- El progreso requiere de una condición básica para actualizarse: la libertad. El hombre medieval se hallaba sujeto, sometido a la autoridad que encarnaba la tradición o la ley divina. Primero los artesanos, luego los comerciantes comienzan a desafiar en su desempeño a la autoridad secular. Por su parte, la autoridad religiosa recibe un enorme golpe: la Reforma la desconoce como intermediaria entre Dios y el hombre y le devuelve a éste la autonomía para guiar su propio proceso de salvación: la libertad de conciencia. La libertad de conciencia se hermana muy rápidamente con la libertad de expresión y con la libertad de acción.

Es verdad que la libertad de acción sirvió principalmente a una clase social que requería de una total libertad económica para sus propósitos y que fue la que terminó realizando la mayor revolución productiva en la historia humana. Sin embargo la libertad, entronizada como valor supremo de la modernidad, tiene raíces más profundas. El hombre, al transformarse de miembro de un colectivo en un sujeto individual requiere como condición básica de su actualización como sujeto, de la libertad. Más aún si ese sujeto, en virtud del aumento continuo del conocimiento que le permite su capacidad racional, se transforma en amo del mundo. Un amo no puede ejercer su dominio, desarrollar su creatividad si no es completamente libre para hacerlo. El humanismo es imposible sin libertad.

En el plano de la acción, la libertad económica desencadenó un acelerado proceso que ha obligado al hombre moderno a teorizar sobre la marcha. Una de las teorías más modernas de la libertad económica parte de la concepción de la libertad como

motor del progreso evolutivo de la humanidad. La libertad ya no es sólo un valor, por lo tanto, buena y deseable sino es además necesaria, indispensable. El progreso se basa en el constante surgimiento de ideas y proposiciones nuevas, algunas de las cuales se actualizan y otras no. La libertad garantiza que surjan y lo que hace que persistan las mejores es la competencia. La competencia se hace inherente a la libertad. Competir para el hombre moderno no sólo se ha transformado en algo legítimo sino además sano, beneficioso. Pero para competir el hombre debe ser fuerte, ser astuto para no perder oportunidades, no dejarse ganar. Debe saber planificar, calcular, adelantarse, y si es necesario, manipular.

La libertad económica termina imponiendo al hombre moderno su lógica, el modelo del progreso, la creación de riqueza como irrenunciables. La libertad sin modelo, la idea de individuo indeterminado sostenida por los primeros filósofos liberales se pierde ante la libertad económica que determina al hombre subordinándolo a un proceso valorado por encima de su libertad individual, el progreso, cuya dinámica le impone la competencia. El libre hombre moderno se ve, de este modo, obligado a centrarse en sí mismo aceptando como único límite a su egoísmo las transacciones que debe establecer con los demás para poder satisfacer mejor sus intereses.

4.- Selecciones y supuestos paradigmáticos medievales y modernos

Hemos descrito hasta aquí la transformación radical de la semántica medieval y el surgimiento de la moderna. La conformación del paradigma sociocultural moderno es el resultado del proceso de sedimentación sufrido por aquellas nuevas alternativas seleccionadas. Hemos afirmado anteriormente que existen momentos especiales en la evolución de la sociedad, en que la variación aumenta significativamente, se produce una sobreproducción de alternativas a partir de las cuales la selección establecerá un conjunto de selecciones básicas que luego actuarán como limitantes de posteriores selecciones. En el caso de la evolución de la sociedad medieval a la moderna, en que surgen los sistemas diferenciados funcionalmente, ese conjunto de selecciones básicas, el paradigma sociocultural, operará paralelamente a los códigos y programas de los sistemas funcionalmente diferenciados.

Resumiremos a continuación aquellas selecciones que hemos visto operaban en la sociedad medieval, junto a aquellas nuevas que fueran seleccionadas dando origen a la sociedad moderna, y desde las cuales podemos construir una observación de las sedimentaciones que conforman los paradigmas socioculturales tanto medieval como moderno.

Recordemos que hemos sostenido que el proceso de sedimentación de selecciones se produce, metafóricamente hablando, en un plano vertical y uno horizontal atendiendo a su profundidad y su extensión respectivamente. Respecto al plano vertical hemos afirmado que el conocimiento sedimentado va adquiriendo grados de sedimentación, en el sentido de estar más cerca o más lejos de

expresarse en el lenguaje cotidiano. El conocimiento sedimentado se va cristalizando en capas sedimentadas a diversos grados de profundidad. En la dimensión horizontal encontramos una segregación del conocimiento en diversos dominios cognoscitivos de diversos grados de generalidad/especialidad y abstracción/concreción.

Hemos afirmado que el paradigma sociocultural se ubica en el extremo de máxima generalidad-extensión en el plano horizontal, y en el extremo de máxima sedimentación, en el plano vertical. Se trata, entonces, de aquel dominio cognoscitivo que contiene conocimientos de gran generalidad, como los supuestos básicos respecto del ser humano y del universo, y que están profundamente sedimentados, puesto que no son requeridos por los individuos en el operar de la vida cotidiana. De este modo, hemos sostenido que el paradigma sociocultural, a pesar de su gran extensión en el plano horizontal, dada su ubicación de máxima sedimentación en el plano vertical, se encuentra en la zona de mayor oscuridad, requiriéndose un especial esfuerzo de reflexión para poder traerlo a la luz de la observación.

Recordemos, por último, que el paradigma sociocultural está siempre presente en ese trasfondo de conocimiento tácito, implícito, que se da silenciosamente por establecido, y ejerce por lo tanto una influencia en todos los planos de sedimentación que se encuentran por sobre su nivel, incluyendo los sistemas funcionalmente diferenciados y el ámbito de la vida cotidiana. Su influencia está asociada a la tendencia a otorgar coherencia a los diversos ámbitos de significado, probablemente surgida en el proceso de darles legitimidad y socializar a una nueva generación, la que tácitamente exigirá coherencia lógica a los diversos significados internalizados.

A continuación presentamos un listado de selecciones observadas, a partir de las cuales se sedimentan los paradigmas socioculturales medieval y moderno. En cuanto a la descripción de cada una de estas selecciones, cabe señalar que éstas no comparten iguales niveles lógicos ni de generalidad.

Selecciones Medievales

Selecciones Modernas

El Universo es algo vivo y posee un sentido inmanente	El Universo es una gran máquina sujeta a leyes mecánicas
Mundo sagrado	Mundo mecánico
El mundo es coherente y unificado	El mundo está diferenciado y diversificado
El mundo es objeto de contemplación	El mundo es objeto de control y dominio
La Naturaleza es una creación divina	La Naturaleza es un recurso material
Conciencia participativa	Separación sujeto objeto
La Naturaleza está viva y es sagrada; merece respeto	La Naturaleza es material, ajena, explotable y manipulable

Causalidad determinística trascendental	Causalidad mecánica de acontecimientos
El tiempo es cíclico	El tiempo es lineal hacia adelante
La Naturaleza domina al hombre	El hombre domina la Naturaleza
El hombre es un ser espiritual	El hombre es un ser racional
El hombre se orienta por la Fe	El hombre se orienta por la Razón
Pensamiento mágico	Pensamiento racional
El hombre es un miembro de la comunidad	El hombre es un individuo
Sumisión al dogma religioso	Libertad de conciencia
La dimensión central del hombre es el alma	La dimensión central del hombre es su cuerpo y su mente
Vale el bien, la verdad, la armonía con la naturaleza	Vale lo posible, lo práctico, lo útil, lo placentero
El objetivo de la vida es la salvación del alma	El objetivo de la vida es disfrutar del bienestar en la existencia
La existencia es un valle de lágrimas; el dolor es inevitable.	La existencia es lo único seguro. El dolor es evitable.
El hombre es una criatura de Dios	El hombre es el amo del universo
Orientación religiosa-trascendente	Orientación existencial
El hombre debe rendir cuentas a Dios	El hombre sólo se rinde cuentas a sí mismo
El hombre no es ajeno a la Naturaleza	El hombre está separado de la Naturaleza
La voluntad individual se somete a la de la comunidad	Libertad individual
El hombre busca su salvación	El hombre busca su libertad y autonomía
El hombre está adscrito a posiciones sociales jerárquicas	Los hombres son todos iguales, libres y con iguales derechos
Dios es la fuente de todo el sentido	El hombre debe construir su sentido
Hombre determinado; receptivo	El hombre es indeterminado; propositivo
La Verdad es revelada	La verdad ontológica la establece la ciencia
La Iglesia es la fuente del conocimiento	La ciencia es la fuente del conocimiento
Conocimiento ligado a la religión	Conocimiento independiente de la religión
Los fenómenos conllevan significado	Los fenómenos son hechos neutros
El saber narrativo (prescriptivo) coincide con el saber descriptivo	El saber fundamental es descriptivo
Los valores son absolutos	Los valores son relativos
Pensamiento religioso	Pensamiento secularizado
Ética religiosa	Ética de la razón y la verdad científica

Agrupación de comunidades orgánicas	Sociedad es agrupación de hombres diferenciados regionalmente
Organización social es la comunidad orgánica	Organización social es el Estado-nación
La sociedad se orienta por la tradición	La sociedad se orienta por el progreso
El fin del quehacer humano es mantener la tradición	El fin del quehacer humano es el progreso
El desarrollo equivale al bienestar espiritual	El desarrollo equivale al bienestar material

A partir de las selecciones descritas, es dable construir una observación de una sedimentación de ellas que, conteniéndolas, conforme el siguiente conjunto de supuestos. Con fines heurísticos, ordenaremos estos supuestos en una matriz en cuyo eje horizontal aparecen aquellos supuestos relativos al Universo y la Naturaleza, al hombre y a la sociedad. El eje vertical ordena dichos supuestos en términos ontológico, del espacio social y del tiempo.

Supuestos paradigmáticos medievales

	UNIVERSO NATURALEZA	HOMBRE	SOCIEDAD
SER	Vivo y con sentido Unidad de existencia	Ser espiritual, miembro de una comunidad	Verdad revelada
ESPACIO SOCIAL	Creación divina	Creatura de Dios	Comunidad local
TIEMPO	Cíclico. Sigue estaciones de la Naturaleza	Tránsito a la vida eterna	Tradicición

Supuestos paradigmáticos modernos

	UNIVERSO NATURALEZA	HOMBRE	SOCIEDAD
SER	Máquina inerte material	Ser individual, racional y material	Verdad ontológica establecida por la ciencia
ESPACIO SOCIAL	Recursos materiales	Amo del Universo Sujeto frente a objetos	Agrupación de hombres diferenciados regionalmente
TIEMPO	Causalidad lineal de acontecimientos	Búsqueda de libertad y autonomía	Progreso

5.- Paradigma sociocultural moderno y sistemas funcionalmente diferenciados

Hemos sostenido que los supuestos que conforman el paradigma sociocultural mantienen una coherencia entre sí, conformando una especie de constelación o *gestalt* de sentido, que refuerza su capacidad de orientar las selecciones posteriores que se producen a nivel de los sistemas funcionalmente diferenciados. Nos proponemos a continuación establecer la relación que puede observarse entre el operar del paradigma sociocultural moderno y los sistemas funcionalmente diferenciados en la sociedad moderna. Recordemos que el reemplazo del paradigma medieval por el moderno tuvo como correlato estructural el que el sistema societal total se diversificara en sistemas parciales, cuya capacidad de resonancia se autoorganiza en relación con un código especializado. Según la afirmación de Rodríguez y Arnold, estos sistemas empezaron a autocatalizarse desde fines de la Edad Media, y, en lugar de formarse con base en el parentesco o los estratos sociales, se orientan al cumplimiento de funciones específicas para la sociedad, como lo político, lo económico, lo religioso, lo científico, lo jurídico, lo artístico.

En la evolución de la sociedad medieval a la moderna, en que surgen los sistemas diferenciados funcionalmente, el paradigma sociocultural operará paralelamente a los códigos y programas de dichos sistemas, constituyendo esa selección de sentido trans-sistémica que le confiere una identidad a la época moderna.

La relación entre el paradigma sociocultural y los diferentes sistemas sociales parciales se aprecia mayormente en la cantidad de selecciones →y por ende supuestos del paradigma- que sintonizan o se expresan en cada sistema funcional. Aquellos sistemas parciales que son el ámbito de expresión de un mayor número de supuestos paradigmáticos tendrán mayor relevancia, esto es, concentrarán una mayor parte de los esfuerzos, capacidades y acciones de la sociedad que aquellos que concentran menos. Creemos que esto se expresa en la mayor o menor capacidad estructurante que demuestran los diferentes sistemas funcionales.

El siguiente cuadro expone veitiseis selecciones modernas que se sedimentan en los nueve supuestos paradigmáticos que hemos ordenado anteriormente según el ser, el espacio social y el tiempo, de la Naturaleza, el Hombre y la Sociedad. El cuadro agrupa, a continuación, aquellas selecciones que se expresan mayoritariamente en el operar de cada uno de los sistemas funcionales. Como se puede apreciar, el sistema económico concentra el mayor número de selecciones modernas y está, en consecuencia, en una mayor sintonía con los supuestos paradigmáticos del paradigma moderno. Obviamente se trata de una proporción en relación a los otros sistemas y no de números absolutos puesto que la cantidad de selecciones no tiene relevancia en sí y es, de alguna manera, arbitraria.

Al sistema económico le siguen en concentración de selecciones, el sistema científico y el político, seguidos por el educacional y el familiar. En último lugar

aparece el sistema religioso, con ninguna capacidad de actualizar las selecciones y supuestos modernos, demostrando así que el paradigma moderno es fundamentalmente secularizado y que la persistencia de la semántica del sistema religioso obedece a un enclave tradicional en la sociedad moderna.¹

Selecciones modernas y sistemas funcionalmente diferenciados

Selecciones modernas	Paradigma Moderno
1. Mundo mecánico 2. El mundo está diferenciado y diversificado 3. El mundo es objeto de control y dominio	El Universo es una máquina inerte, material
4. La naturaleza es material, ajena, explotable y manipulable	La Naturaleza es un recurso material (objeto frente a un sujeto)
5. El tiempo es lineal, hacia delante 6. El dominio de la Naturaleza es un mejoramiento continuo	Causalidad lineal de acontecimientos
7. Libertad de conciencia 8. La dimensión central del hombre es su cuerpo y su mente 9. Vale lo posible, lo práctico, lo útil, lo placentero 10. El objetivo de la vida es disfrutar del bienestar en la existencia 11. La existencia es lo único seguro. El dolor es evitable	El Hombre es un ser individual, racional y material
12. Orientación existencial 13. El Hombre se rinde cuentas a sí mismo 14. El Hombre está separado de la naturaleza	El Hombre es amo del Universo (sujeto ante un mundo de objetos)

¹ A este respecto nos parece notable la observación de Luhmann al responder sobre la necesidad para la sociedad del sistema religioso: "Es empíricamente indiscutible que cada individuo tiene la posibilidad de vivir sin fe o referencia religiosa desde el nacimiento hasta la muerte... Necesaria es sólo la función que cumple la religión, pero no lo es una semántica históricamente determinada, ni el lenguaje formal de la tradición, ni cultos, ni dogmas específicos. Dependiendo de cómo se determine la función de la religión, es posible pensar en equivalentes funcionales para todos los elementos observados." (Luhmann, 1999, p. 155)

15. La ciencia es la fuente del conocimiento 16. Conocimiento independiente de la religión 17. Los fenómenos son hechos neutros 18. El saber fundamental es descriptivo 19. Los valores son relativos 20. Pensamiento secularizado	La verdad ontológica la establece la ciencia
21. Organización social es el Estado-nación	Los Hombres están diferenciados regionalmente
22. El fin del quehacer humano es el progreso 23. El desarrollo equivale al bienestar material	La sociedad se orienta por el progreso

Selecciones modernas que se expresan en los diferentes sistemas funcionales:

Sistemas funcionales sociedad moderna	Selecciones modernas
Económico:	1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 - 8 - 9 - 10 - 11 - 12 - 14 - 15 - 17 - 21 - 22 - 23
Científico:	1 - 2 - 3 - 5 - 6 - 14 - 15 - 16 - 17 - 20 - 22 - 23
Político:	7 - 9 - 13 - 15 - 16 - 19 - 20 - 21 - 22 - 23
Educacional:	2 - 7 - 8 - 15 - 16 - 17 - 18 - 19 - 20 - 22
Familiar:	7 - 9 - 10 - 11 - 12 - 18 - 19 - 23
Salud:	8 - 10 - 11 - 12 - 15 - 21 - 23
Jurídico:	7 - 13 - 15 - 17 - 19 - 21
Artístico:	9 - 10 - 19 - 23
Religioso:	7

III. Crisis del paradigma moderno y surgimiento de nuevas bases paradigmáticas

Hemos descrito el surgimiento del paradigma sociocultural moderno, distinguiéndolo del paradigma medieval, y configurándolo a partir de dos grandes constelaciones de pensamiento, la revolución científica y el humanismo liberal, desde las cuales se sedimentaron los supuestos que lo constituyen. Después de algunos siglos de vigencia, en que la evolución de la sociedad moderna ha seguido el desenvolvimiento progresivo de su lógica, el paradigma moderno está enfrentando problemas que, o surgen como efectos inesperados e indeseados del desarrollo de su propia lógica, o son problemas para los cuales no parece tener solución. Como veremos, la situación es tal que podría sostenerse que el paradigma sociocultural moderno se ha acercado a su etapa de crisis. Paralelamente, es posible observar el surgimiento de nuevas ideas que podrían constituir bases paradigmáticas plausibles para un nuevo paradigma en gestación.

1.- Crisis

Así como el paradigma medieval comenzó a hacer crisis durante el siglo XVI, terminando por ser reemplazado por el paradigma moderno, luego de cuatro siglos de desarrollo de este último pareciera haber llegado su propio momento de crisis. Desde nuestra mirada constructivista, la crisis no es un fenómeno fuera de la percepción y comunicaciones sociales respecto de su existencia. Son las comunicaciones en los dominios de autorreflexión de la sociedad: sus especialistas de las ciencias sociales, las expresiones en el campo del arte y las comunicaciones masivas, donde la crisis viene a existir, aunque no necesariamente se utilice el término "crisis" para expresar fenómenos indeseados o malestar social. La sensación de crisis pareciera ser percibida hoy por grandes sectores de la población occidental, sobre todo a partir de los años en que la guerra fría pudiese convertirse en una guerra nuclear, poniendo en peligro la supervivencia misma de la humanidad.

Desde nuestra lógica del operar del paradigma sociocultural, la crisis es aquel inevitable momento que surge luego de la prolongada vigencia de un conjunto de supuestos -sedimentaciones de elecciones realizadas como consecuencia de la evolución de una anterior crisis-, que en su despliegue en el tiempo, esto es en la influencia sobre posteriores selecciones en todos los ámbitos de la sociedad, va teniendo consecuencias inesperadas y/o siendo incapaz de resolver nuevas situaciones que requieren de nuevas selecciones que ya no es capaz de orientar.

Hoy encontramos abundantes expresiones susceptibles de ser interpretadas como manifestaciones de crisis en todos los ámbitos de autorreflexión social antes mencionados. No nos referimos a posiciones críticas ante la modernidad, sino a descripciones que recogen el malestar, desconcierto o el desencanto de la sociedad, y que tienen relación con los supuestos paradigmáticos operantes.

En el ámbito de las ciencias sociales encontramos en lo que se ha llamado "postmodernidad" las primeras expresiones de lo que podemos interpretar como crisis del paradigma sociocultural moderno. En su libro *La Condición Postmoderna*, Jean Francois Lyotard analiza el estado del saber en las sociedades desarrolladas. Sostiene que desde esa perspectiva la postmodernidad es la incredulidad respecto a los metarrelatos. Afirma: "en la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación" (Lyotard, 1989, p.73).

Como hemos descrito anteriormente, el saber legítimo bajo el paradigma sociocultural moderno es la ciencia. Lyotard reconoce que desde su origen la ciencia está en conflicto con los relatos, los que no sólo tratan de la verdad sino también de la justicia. La ciencia ha desacreditado todo saber narrativo porque sus enunciados no están sometidos a la argumentación y la prueba. La ciencia no tiene necesidad del saber narrativo, pero la sociedad sigue requiriendo de criterios de justicia y fundamentos prescriptivos. Pero el saber de la ciencia es descriptivo, informa, no prescribe, como sí lo podía hacer el saber narrativo. Al ser éste descalificado, y perdida su legitimidad, la prescripción se multiplica en infinitas y heterogéneas posibilidades, "donde el consenso se ha convertido en un valor anticuado y sospechoso" (op.cit.p.118). La multiplicidad y heterogeneidad en el ámbito prescriptivo termina siendo reducida en el terreno de lo pragmático y del poder.

Hemos visto anteriormente lo que le ocurre al hombre moderno ante la ausencia de un metarrelato que le otorgue unidad y sentido a su existencia. Lyotard sostiene que "lamentarse por la pérdida del sentido en la postmodernidad consiste en dolerse porque el saber ya no sea principalmente narrativo" (op.cit.p.55). Podemos ver en ese lamento un síntoma de crisis. La apuesta del paradigma moderno a que la ciencia pudiese tomar el lugar de los metarrelatos o del saber narrativo no dio los frutos esperados.

El lamento se transforma en expresiones más explícitas de crisis en autores como Ulrich Beck quien en 1986 publicara *La Sociedad del Riesgo*. Define así la modernidad post industrial en la que "aparece un nuevo destino adscriptivo de peligro, del que no hay manera de escapar." (Beck, 1998, p.12) Se trata de las consecuencias inesperadas que han proliferado a partir de la aplicación del conocimiento científico a la industria y la tecnología, en la incesante búsqueda del progreso y dominio sobre la Naturaleza. Riesgos y peligros ecológicos, médicos, alimenticios, psicológicos y sociales producidos por el despliegue de la lógica de la modernidad industrial. Según el autor, el desarrollo industrial tuvo peligros desde sus comienzos pero en esta sociedad del riesgo éstos adquieren una nueva cualidad. Hoy se caracterizan por una sobreproducción industrial y por la globalidad de su amenaza: "las consecuencias que producen ya no están ligadas al lugar de su surgimiento; más bien, ponen en peligro a la vida en esta Tierra, y en verdad en todas sus formas de manifestación" (op.cit.p.28). Para Beck, la

es una sociedad catastrófica en la que la racionalidad científica ha sobrepasado a la racionalidad social.

Por su parte, Anthony Giddens publicó en 1990 *Consecuencias de la Modernidad*. Sostiene que en el siglo XX la modernidad ha puesto de manifiesto su lado sombrío. En una perspectiva acorde con la de Beck, su visión es que: "El mundo en que vivimos es espantoso y peligroso. Esto nos ha obligado a algo más que suavizar o matizar la suposición de que el surgimiento de la modernidad nos conduciría a la formación de un mundo más feliz y más seguro. La pérdida de fe en el progreso es, desde luego, uno de los factores que subraya la disolución de la gran narrativa de la historia..."(Giddens,1993,p.23) Según el autor, bajo las condiciones de la modernidad ningún conocimiento es conocimiento en el antiguo sentido del mismo, donde saber es tener certeza.

Giddens establece un perfil del riesgo en la modernidad. Muestra como el riesgo ha adquirido en la actualidad una extensión (globalización) y una intensidad (amenaza a la supervivencia de la humanidad) nunca antes alcanzadas. Sostiene asimismo que hoy existe en la población, una amplia distribución de la consciencia del riesgo como riesgo. Este reconocimiento del riesgo, en el actual entorno fundamentalmente secular, no cuenta con el antídoto religioso o mágico que operaba en el mundo premoderno, y debe limitarse a una débil confianza en el conocimiento de los expertos. Según el autor esto contribuye a minar los sentimientos de seguridad ontológica en la población, que la lleva a vivir en una situación de apocalipsis potencial constante. Giddens desarrolla una fenomenología de la modernidad en que analiza los efectos de esta situación en la vida cotidiana de la población.

En una obra posterior, *Modernidad e Identidad del Yo*, publicada en 1991, el autor profundiza su análisis de los efectos en el individuo de las condiciones modernas de existencia, en que el tema de la seguridad ontológica y la angustia existencial ocupan un lugar central. No nos interesa aquí analizar las perspectivas particulares que los autores mencionados ofrecen respecto al momento crítico que caracteriza a la modernidad, ni sus posiciones en cuanto a sus posibles desarrollos futuros. Los hemos citado como expresiones de la autorreflexión de la sociedad moderna, que ofrecen suficiente evidencia como para apoyar nuestra proposición de que el desarrollo del paradigma sociocultural moderno podría estar en su momento de crisis. Posterior a las obras citadas, Manuel Castells ha publicado una extensa obra en tres tomos en que describe, desde diversos ámbitos, el estado actual de la modernidad. En el índice del volumen dos de *La Era de la Información: Economía, sociedad y cultura*, encontramos catorce veces los términos "fin de " y "crisis". (Castells,1999)

En América Latina, y en Chile, la reflexión en el ámbito de las ciencias sociales contribuye también a mostrar la fase actual de la modernidad como crítica. Así podemos observar en la publicación de J.Joaquín Brunner, *Globalización Cultural y Posmodernidad*. (1998) El autor caracteriza la globalización cultural como la expresión de cuatro fenómenos interrelacionados: la universalización de los

mercados, la difusión del modelo democrático, la revolución de las comunicaciones y la creación de un clima cultural de época, llamado posmodernidad.

En la caracterización de dicho clima cultural vemos que se trata de un estado generalizado de desilusión, de pérdida de la fe en la modernidad. En nuestra perspectiva ello constituye evidencia de crisis del paradigma moderno subyacente. Según Brunner, la modernidad tenía bases sólidas, tenía un proyecto, dirección y seguridad en sí misma. Estaba llamada a imponerse a todas las naciones en virtud de su razón. Pero ahora surge la pregunta: "¿acaso hay alguien todavía que crea así, con fe y sencillamente en el Progreso? ¿Quién lo escriba con mayúscula, sin sonrojarse al momento?" (Brunner, 1998, p.17).

La modernidad, como propuesta y como clima cultural ya no es predominante. Ello hace que para describir lo que la ha reemplazado el autor adopte el concepto de posmodernidad. Lo describe como el estado de ánimo predominante de nuestro tiempo. Y lo que caracteriza a este estado de ánimo posmoderno es el miedo, la ansiedad y la incertidumbre. Sostiene que se han destruido nuestras certezas y estamos sumidos en la perplejidad. Que ante los problemas actuales el repertorio de soluciones del siglo XX ha quedado obsoleto. Afirma que fracasaron la revolución, el estado benefactor, las ideologías y el neoliberalismo radical. Que estamos confundidos y en un estado de agudo desasosiego. "Es como si nos deslizáramos continuamente por una superficie de vidrio sin nunca poder detenemos a respirar" (op.cit.p.16).

La velocidad del cambio y la fugacidad de las experiencias dan cuenta de esa sensación. La velocidad y el cambio permanente contribuyen a crear inquietud y a aumentar otra sensación, la de incertidumbre. El individuo no tiene a qué aferrarse puesto que lo que era real ayer, ya no lo es mañana. Por otra parte, el relativismo cultural que la globalización ha puesto en primer plano rompe la seguridad moral y hace aparecer la idea, según Brunner aterradora, de la posibilidad del sin sentido.

El autor elabora una fenomenología de la sensibilidad contemporánea; se propone entregar imágenes del paisaje posmoderno. Como antes lo destacaran Beck y Giddens, el riesgo y el miedo aparecen como elementos centrales de dicho paisaje. Riesgos y miedos provocados por la propia capacidad de intervención humana en la sociedad y la naturaleza: la posibilidad de un holocausto nuclear, la contaminación generalizada, las oscilaciones de la economía y su efecto en el empleo.

El cambio acelerado, ininterrumpido, con su amenazante imprevisibilidad está también en la base de los miedos contemporáneos. Otra fuente de miedo y malestar es la desintegración de la familia y la comunidad. Según Brunner ello crea sociedades frágiles, angustiadas por la soledad, asustadas frente a la vejez y la muerte, inhóspitas y frías. Las relaciones personales posmodernas son intercambiables, frágiles, "tienen que inventarse, convenirse y mantenerse sin el apoyo de estructuras soportantes" (op.cit.p.75).

En su retrato de la atmósfera de la posmodernidad, Brunner nos muestra que "todo lo antiguo (moderno hasta ayer) ha llegado a su fin: fin de la historia, muerte de Dios, muerte de la Razón, del Progreso, de la metafísica, de Las Luces, de la revolución, de los imperios, de las utopías." (op.cit.p.51) Esto deja un clima de vaciamiento generalizado de sentido; en la esfera intelectual y de los valores nada es verdadero en sí. El autor habla de un "malestar del relativismo", esto es, una amenazante sensación de que "los sistemas de valores son infundados y obedecen nada más que al contexto cultural e histórico que los produce." (op.cit.p.204) Lo contingente de los valores parece quitarles su profundidad y aparecen así sin fondo, "desfondados".

Por otro lado, la promesa de la modernidad respecto de que la ciencia traería el conocimiento que respondería a todas las inquietudes del hombre moderno, ya no se cumplió. Brunner se pregunta: "Enterrada la religión y la metafísica, ¿no vendría la ciencia positiva a ocupar ese doble vacío?" (op.cit.p.56) Su respuesta es que ha ocurrido todo lo contrario; las ciencias, con su conocimiento en permanente cambio, han contribuido a reforzar las inquietudes, el malestar y la angustia de la sociedad.

Las expresiones anteriores no parecen dejar lugar a dudas de que la sociedad moderna se encuentra en una etapa crítica. Bastan los criterios de extensión, en la medida que abarca a la mayoría de las esferas de la sociedad, y de profundidad, en atención a la magnitud de los efectos producidos, para designar el momento actual como crisis.

Quisiéramos destacar dos aspectos de la crisis que apuntan justamente a designarla como tal, esto es, como resultados opuestos o negativos en cuanto a lo esperado. La crisis es crisis de algo, es la constatación de un fracaso respecto de algo esperado. En nuestra perspectiva ese algo son aquellas selecciones profundamente sedimentadas, supuestos respecto al ser humano y el mundo, que han estado orientando por largo tiempo las selecciones de la sociedad en pos de aquello esperado. La crisis aparece cuando se hace evidente que aquello deseado, esperado o prometido no se ha cumplido y/o cuando, en el proceso de obtener aquello esperado, surgen fenómenos no previstos que tienen efectos no deseados.

Podemos recurrir a otros dos autores para ilustrar los dos aspectos de la crisis mencionados. En cuanto a los efectos indeseados, encontramos en el último libro del sociólogo Fernando Robles la siguiente afirmación: "En las sociedades de riesgo, el motor del cambio social ya no es la racionalidad con arreglo a fines sino que *los efectos colaterales que de pronto explotan inesperadamente sin que nadie los llame, los nombre o los quiera*: los riesgos, los peligros, la presión de la individuación, las trampas y amenazas de la globalización, porque la lógica de la racionalidad con arreglo a fines se ha vuelto contra sí misma." (Robles,2000,p.27) Los "efectos colaterales que explotan inesperadamente" hacen parecer que la lógica de lo esperado no sólo no ha ido en la dirección deseada sino contra ella misma. Y es que, además, lo prometido no parece haberse cumplido. Así lo vemos

en la expresión de otro autor citado por Robles: "ser modernos -señala Berman- es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y el mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos."(Berman, M.,1998, en op. cit. pg.20)

El presente crítico ha significado, por otra parte, que autores preocupados por fenómenos específicos de la época moderna como el colonialismo, el eurocentrismo o el capitalismo mundial, vuelvan su cuestionamiento a la modernidad en sí, buscando ir a las raíces de los problemas y plantearse nuevas coordenadas de investigación para sus disciplinas. Es el caso de David Scott quien visualiza el presente postcolonial como una crisis de la propia modernidad, más allá de las perspectivas normativas posibles de adoptarse. Plantea: "En una de las versiones de la historia anticolonial (la versión liberal racionalista), había que entregarse a la modernidad, en otra (la versión cultural nacionalista), había que renunciar a la modernidad; y en una tercera versión (la marxista), se criticaba a la modernidad burguesa en aras de una modernidad socialista. Sin embargo, en todas las versiones, la modernidad se insertaba en una historia normativa. La modernidad en sí nunca era objeto de una crítica no teleológica. Esto es lo que demanda el presente post colonial. En lugar del problema anticolonial de derrocar al colonialismo (o a Occidente), lo importante para este presente es una interrogación crítica de las prácticas, modalidades y proyectos a través de los cuales la modernidad se insertó en las vidas de los colonizados y las modificó." (Scott, p7)

La propia modernidad se hace objeto de una interrogación crítica, ya no bastan los análisis de fenómenos particulares, ni siquiera parecen ser suficientes las herramientas conceptuales de las disciplinas científicas para dar cuenta del presente crítico. Continúa Scott: "he aquí el núcleo crítico de la actualidad, pues vivimos en un momento histórico global en que las viejas certezas que constituyen nuestra modernidad con respecto al progreso, la secularización, la nación, la cultura, etc., se han desintegrado en su mayoría, y en el cual los vocabularios conceptuales a través de los que podríamos buscar posibles nuevos futuros no están nada claros. Habitamos uno de esos interregnos de Gramsci. Por lo tanto, el desafío que se le plantea a una antropología crítica es cómo abordar este interregno, cómo cambiarse a sí misma (sus objetos, sus preguntas generativas, sus principales aspectos conceptuales) con el fin de contribuir más eficazmente al debate emergente sobre el presente..."(op.cit.p.9).

Más radical en sus planteamientos se muestra Immanuel Wallerstein, para quien la crisis parece claramente fuera de control. Predice: "Los próximos 30-40 años marcarán el momento de desintegración del sistema histórico capitalista. Será un período lleno de incertidumbres e inseguridades. Será un período de transición hacia algo desconocido. Las perturbaciones aumentan en todas direcciones, están fuera de control. No se puede prever lo que resultará de ellas." (Wallerstein,1996 p.85)

Desde nuestra mirada paradigmática, por el contrario, la crisis no es un fenómeno errático y desconcertante *lleno de incertidumbres e inseguridad... fuera de control*, respecto del cual *no se puede prever lo que resultará*. Desde la perspectiva que identifica la crisis como un momento del devenir evolutivo del paradigma sociocultural subyacente, la crisis es la cara visible de un presente histórico que esconde el alumbramiento de un nuevo conjunto de supuestos que se harán paradigmáticos e inaugurarán una nueva etapa histórica. Esta mirada permite ir más allá de la perplejidad ante la crisis para poder identificar las nuevas ideas y los contextos desde donde estarían surgiendo, y que son las que tienen posibilidades de reemplazar a las viejas selecciones en crisis.

Antes de abordar las nuevas ideas consideradas bases paradigmáticas plausibles para un paradigma en gestación, presentamos un cuadro que relaciona los supuestos del paradigma moderno con los efectos esperados de las selecciones desde las cuales se conformó, con algunas consecuencias inesperadas que trajo su desarrollo a lo largo de casi cuatro siglos, y con algunos síntomas de crisis que hemos observado a partir de la reflexión de los autores citados en los párrafos anteriores. El listado no es exhaustivo pero lo suficientemente demostrativo de la situación crítica en que se encontraría el paradigma moderno vigente.

Supuestos paradigmáticos modernos

	UNIVERSO NATURALEZA	HOMBRE	SOCIEDAD
SER	Máquina inerte material	Ser individual, racional y material	Verdad ontológica establecida por la ciencia
ESPACIO SOCIAL	Recursos materiales	Amo del Universo Sujeto frente a objetos	Agrupación de hombres diferenciados regionalmente
TIEMPO	Causalidad lineal de acontecimientos	Búsqueda de libertad y autonomía	Progreso

Crisis del Paradigma Moderno

	Efectos esperados	Consecuencias inesperadas	Problemas (crisis)
S E R	El saber científico respondería todas las preguntas del hombre, libre de la autoridad de la Iglesia	Pérdida del saber prescriptivo y narrativo	Pérdida de certezas: perplejidad, inseguridad moral, angustia existencial, temor al sin sentido
	Secularización traería libertad del autoritarismo eclesiástico	Relativismo cultural	Angustia por pérdida de verdades
	Para el individuo promesa de libertad, aventuras, poder, alegría y crecimiento ilimitados	Individualismo	Limitaciones a la solidaridad y la acción colectiva
	Libertad y derechos del individuo garantizarían su bienestar y felicidad	Desintegración de las estructuras soportantes de las relaciones personales: familia y comunidad	Relaciones personales intercambiables y frágiles. Sensación de fragilidad y angustia ante la soledad, la vejez y la muerte
E S P A C I A L O	Modernidad: proyecto racional que adoptarían todas las naciones	Globalización con cambios vertiginosos	Incertidumbre identidades locales, pérdida de fe en la modernidad
	Capitalismo: sistema económico óptimo	Capitalismo ineficiente ante promesa de equidad. Aumento de costos de transacción	Exacerbación de la competencia, deterioro de salud mental
	Estado nación: sistema político óptimo	Incapacidad de enfrentar transnacionalización	Temor a pérdida de identidad y poder locales
T I E M P O	Motor del cambio: racionalidad con arreglo a fines	Totalitarismo Nazismo Corrupción	Incapacidad de regulación democrática
	Progreso: industria y tecnología, dominio sobre la naturaleza	Sobreindustrialización: amenaza globalizada (riesgos ecológicos, médicos, psicológicos, alimenticios, bélicos)	Desilusión, pérdida de fe en el progreso. Conciencia de riesgo con poca confianza en expertos
	Progreso traería un mundo feliz y seguro	Peligros de extensión e intensidad inusitados	Sensación de apocalipsis

2.- Plausibilidad de un nuevo paradigma

La crisis no es suficiente para que ocurra un cambio a nivel del paradigma sociocultural vigente. Para que ello sea posible deben surgir, simultáneamente con la época de crisis, ideas innovadoras que impliquen cambios en los supuestos paradigmáticos. A la vez, éstas deben ganar un grado importante de legitimidad y tener un grado importante de coherencia entre sí. Deben cuestionar las selecciones que forman parte del paradigma vigente y oponer alternativas. Todo ello sin embargo, tampoco es suficiente. Como parte del proceso de legitimación de las propuestas nuevas deben darse instituciones o movimientos sociales que las encarnen y obtener el poder suficiente para ser seleccionadas a nivel societal. La forma particular que adopte el desarrollo de este complejo proceso es altamente imprevisible, pero sin la concurrencia de los elementos expuestos difícilmente cambios sociales, que están ocurriendo en forma permanente, llegarán a transformarse en cambios de paradigma sociocultural.

En el caso del paradigma moderno hemos expuesto su situación actual de crisis, mostrando como ella puede ser observada en la propia autorreflexión de la sociedad. Veremos ahora lo que hemos distinguido como ideas revolucionarias en ámbitos de conocimiento legitimados por el paradigma moderno, principalmente, la ciencia. La física, la biología y la psicología estarían aportando ideas nuevas que podrían implicar un desmantelamiento del paradigma mecánico que es aún hegemónico. Veremos asimismo, cómo estas ideas convergen entre sí y con otras adoptadas por movimientos sociales que han surgido como reacción a la crisis del paradigma sociocultural moderno.

La física, que desde el siglo XVII bajo la concepción newtoniana ha visto al mundo como una gran máquina, una especie de mecanismo de relojería frente al cual el hombre se sitúa como sujeto, capaz de descubrir las leyes que lo gobiernan y de ese modo intervenir en él, se ha encontrado fuera de esta visión mecanicista de la realidad al descubrir en sus laboratorios de física atómica que el mundo más parece un organismo vivo que una máquina, en el que todo se interrelaciona e influencia mutuamente y en el que sujeto y objeto, observador y observado no son distintos sino forman parte de la unidad de ese todo dinámico e interrelacionado.

La biología por su parte, al intentar mirar al hombre más allá de sus componentes moleculares y estudiarlo como un organismo vivo, se ha encontrado con una red de sistemas integrados que va desde el más simple organismo unicelular hasta la biosfera y el ecosistema planetario. Cada organismo individual forma parte de un organismo mayor compartiendo una misma dinámica de los seres vivos. El hombre forma parte de este gran tejido dinámico y altamente integrado, en el que a menudo resulta difícil definir los límites entre un organismo y su entorno. En el marco de la nueva biología, al igual que en la física, el hombre pierde su calidad de ser superior separado del resto del mundo y facultado para manipular su entorno a su arbitrio. Pasa, por el contrario, a integrar ese todo dinámico y vivo cuya armonía le corresponde ahora preservar.

Estos importantes descubrimientos científicos que han significado revoluciones en sus campos respectivos estarían cuestionando profundamente nuestro actual paradigma sociocultural. El paradigma moderno concibe al hombre separado de la Naturaleza, en una relación de sujeto-objeto con su mundo circundante, capaz de conocer todo mediante lo que considera su facultad máxima, la razón, conocimiento que le ha servido para intentar dominar el mundo. Este hombre moderno, amo de la Naturaleza, no es el que corresponde a la nueva visión de la realidad que estaría surgiendo de la ciencia. Sin proponérselo, la física y la biología estarían socavando los supuestos antropológicos con que el hombre se ha mirado a sí mismo los últimos cuatrocientos años.

Paralelamente, desde orígenes diferentes, están ocurriendo revoluciones que apuntan hacia una nueva imagen del hombre, que se hace plausible al coincidir con la concepción del mundo emergente de las ciencias básicas. No sólo sus formulaciones no se contradicen con los descubrimientos científicos sino que en algunos aspectos se complementan, en otros hay coincidencias y en otros una clara convergencia. Estos aportes vienen de los campos de la psicología y de lo que se puede denominar la espiritualidad.

La psicología, siguiendo su propio desarrollo interno como disciplina, ha ido llegando a una visión de la naturaleza humana que se aleja de la concepción del hombre prevalente bajo el paradigma moderno. El hombre racional, una especie de máquina biológica dotada de una voluntad omnipotente, está dando paso a una concepción del hombre capaz de actualizar dimensiones de su ser más allá de la razón, sin negar esta última, y descubrir potencialidades desconocidas. A partir del estudio de la conciencia, la psicología transpersonal, la más reciente de las escuelas psicológicas, está accediendo a una concepción del hombre que rescata la dimensión trascendente como la parte esencial de su identidad.

La revolución en el ámbito que se ha llamado espiritualidad, para diferenciarla del ámbito religioso que se caracteriza por estar institucionalizado, dice relación con un importante fenómeno de redescubrimiento o de nueva aproximación a la dimensión trascendente de la existencia. Esta dimensión, que tradicionalmente ha estado enmarcada en la religión, y abordada, en consecuencia, desde la fe, está hoy siendo enfocada y estudiada como una experiencia humana: la experiencia espiritual o mística. La experiencia mística es tal vez tan antigua como la humanidad misma y ha formado parte del núcleo esencial de todas las religiones conocidas. Lo que hoy ocurre es que un número creciente de investigadores de distintas disciplinas -como también una enorme cantidad de individuos particulares- ha dirigido su atención a la experiencia mística misma, abstrayéndose de los contenidos religiosos derivados de ella, abordándola como una experiencia humana, en principio accesible a todo ser humano, y que aporta una mirada particular, tanto a la naturaleza del hombre como a la del mundo.

La experiencia mística conlleva una dimensión cognitiva que implica el acceso a una determinada visión de la realidad. Tal visión del mundo, -consignada por milenios en las más antiguas cosmovisiones místicas orientales-, resulta ser

altamente coherente con aquella que se está desprendiendo de las revoluciones en las ciencias: un mundo orgánico, interrelacionado y dinámico, del cual el hombre forma parte.

Esta coincidencia de visiones de mundo ha significado que algunos físicos, y en general varios científicos, presten atención al misticismo, con lo cual tácitamente contribuyen a otorgarle una validez de la que carecía en una cultura secularizada que no reconoce sino a la ciencia como fuente autorizada de conocimiento.

La imagen del Universo que se desprende tanto de la nueva ciencia como del misticismo está lejos de ser una máquina. Es más bien un Universo vivo, dinámico, en permanente flujo, e integrado en tanto es una extensa red de múltiples conexiones. Todo está relacionado con todo, y todo está interactuado simultáneamente con todo. Las categorías con que la ciencia tradicional construía la imagen mecánica del mundo ya no se aplican: tiempo, espacio, causa-efecto, interno-externo, subjetivo-objetivo. La Naturaleza se muestra llena de paradojas que desafían el pensamiento lineal y la lógica aristotélica. El Universo, la Naturaleza ya no se dejan aprehender a través de la combinación empirismo-racionalismo y están demandando una nueva epistemología. Esta nueva imagen holística del Universo no deja al hombre afuera, no le permite constituirse en observador ajeno, alienado. Lo integra en su red dinámica, indivisible, viva.

En la nueva visión, el Universo no es inerte, manipulable ni sin sentido. Por el contrario, los atributos que el hombre moderno se atribuía a sí mismo: mente, creatividad, inteligencia y ética aparecen como cualidades del Universo que el hombre comparte, -y adquiere de una manera específica-, por ser parte constitutiva de él.

Tal vez lo más decisivo en cuanto a la posibilidad de que esta nueva imagen del mundo y nueva concepción del hombre lleguen a constituir un nuevo paradigma, sea la convergencia, por una parte, entre crisis del actual paradigma moderno y el surgimiento de revoluciones conceptuales en las ciencias que proveen nuevas ideas susceptibles de enfrentar dicha crisis. Y, por otra parte, la convergencia entre las visiones del mundo que emergen de la ciencia con las sostenidas por el misticismo, las que están constituyendo un elemento central en el proceso de revitalización de las inquietudes espirituales del hombre moderno. Todos estos procesos se influyen y potencian mutuamente haciendo más plausible el que las formulaciones convergentes se hagan paradigmáticas.

Sin embargo, una mera sumatoria de ideas nuevas, por convergentes que sean, no se transforman por sí solas en un nuevo paradigma sociocultural. La convergencia y el mutuo reforzamiento constituyen factores muy importantes en relación con la coherencia y estabilidad de la nueva visión del mundo, pero el proceso de constituirse en paradigma es complejo y altamente impredecible. No es posible adelantar el paradigma específico que se constituiría a partir de lo que hoy se perfilan como bases paradigmáticas plausibles, ni mucho menos describir la nueva cultura que emergerá.

3.- Bases paradigmáticas en la física: de un mundo mecánico a un mundo orgánico

Las dos teorías físicas que han revolucionado la visión del mundo cartesiana y trascendido la física newtoniana aparecieron a comienzos de este siglo y fueron originadas en el trabajo del físico Albert Einstein. La primera es la teoría de la relatividad y la segunda es la llamada teoría cuántica o teoría de los fenómenos atómicos. Ambas teorías se complementan y permiten tener una visión de la realidad cualitativamente diferente a la que se desprendía de la visión cartesiana y newtoniana. El Universo deja de ser una gran máquina formada de partes que funcionan integradas entre sí como un mecanismo de reloj, frente a la cual el hombre es un observador "objetivo". Estos observadores objetivos profesionales, los físicos, al explorar el mundo atómico y subatómico descubrieron una realidad misteriosa e inesperada que socavaba los cimientos mismos de su visión del mundo y los obligaba a pensar de manera totalmente diferente.

La teoría cuántica que formulada entre 1900 y 1930 por un grupo internacional de físicos entre los que se hallaban Max Planck, Albert Einstein, Louis de Broglie, Erwin Schrödinger, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg y Paul Dirac. Los problemas que estos físicos enfrentaron desafiaban seriamente, por primera vez, su capacidad de comprender el Universo. Cada vez que en un experimento atómico le preguntaban algo a la Naturaleza, ésta respondía con una paradoja. Los sucesivos intentos por entender aquella nueva realidad los hicieron llegar a la conclusión de que todos sus conceptos básicos y su manera de pensar eran insuficientes para dar cuenta de los fenómenos atómicos. La nueva física les exigía una revisión de conceptos tan fundamentales como espacio, tiempo, materia, observador, causa y efecto, lo que obviamente implicaba una transformación epistemológica radical. Ello da cuenta de la oposición que los demás científicos hicieron a estas teorías y sus formuladores. Heisenberg lo explicaba así: "la violenta reacción ante el reciente desarrollo de la física moderna sólo podrá entenderse cuando nos demos cuenta de que fue aquí donde los cimientos de la física comenzaron a vacilar; y este movimiento nos hizo sentir que todo el edificio de la ciencia iba a venirse abajo". (W Heisenberg, citado en Capra, 1985, p.83). Por su parte Einstein experimentó también la impresión de que el edificio científico se comenzaba a derrumbar: "todas mis tentativas por adaptar la base teórica de la física a este nuevo tipo de conocimiento han resultado vanas. Es como si la tierra se abriese debajo de uno, sin que haya por ninguna parte un cimiento firme sobre el cual se pueda construir algo". (A. Einstein, citado en Capra, 1985, p.84). Poco a poco ese cimiento nuevo se ha ido haciendo cada vez más sólido y coherente dando origen a una nueva física, y a partir de sus descubrimiento, a una visión de la realidad.

Una de las primeras constataciones sorprendentes de la física atómica fue que los átomos no eran partículas duras y sólidas como se creía. Las partículas subatómicas mostraban una extraña naturaleza dual: según como se les miraba, algunas veces aparecían como partículas y otras como ondas. Los físicos no podían incorporar a sus teorías algo que parecía imposible: que la materia (y

también la luz) fuese dos cosas diferentes al mismo tiempo. La paradoja parecía insoluble hasta que se dieron cuenta de que los términos "partícula" y "onda" eran conceptos clásicos que no eran capaces de describir los fenómenos atómicos. Se vieron obligados a aceptar, a partir de la continua transformación de las partículas en ondas y viceversa, que ningún "objeto" atómico tiene propiedades independientes de su entorno. Sus propiedades dependen de la situación experimental, vale decir, del sistema con el que entran en una relación recíproca.

Para resolver la paradoja de la onda-partícula los físicos desarrollaron conceptos nuevos: como el "principio de incertidumbre" de Heisenberg y la idea de complementariedad de Niels Bohr pero no pudieron evitar el que un aspecto de la realidad pusiese en duda la base misma de la visión mecanicista: el concepto de la realidad de la materia. La materia, a nivel subatómico, no existía con certeza en un lugar definido, sino que mostraba una "tendencia a existir". Los acontecimientos atómicos no ocurrían con certeza en un momento definido y de manera definida, sino que mostraban una tendencia a ocurrir. Esto llevó a los físicos a tener que expresar los fenómenos subatómicos en términos de probabilidades.

El descubrimiento del aspecto dual de la materia y el hecho de existir como probabilidad destruyó por completo la idea clásica de la materia como objeto sólido. A nivel subatómico la materia aparece en forma ondulatoria de probabilidades. Estas ondas tampoco representan la probabilidad de una cosa, sino más bien la probabilidad de que varias cosas establezcan una relación recíproca. Las partículas subatómicas no tienen ningún significado como entidades aisladas sino como correlaciones o conexiones entre varios procesos de observación y medición. Niels Bohr afirma que "las partículas de materia aisladas son abstracciones; la única manera en que podemos definir y observar sus propiedades es a través de la interacción que establecen con otros sistemas". (N. Bohr, citado en Capra, 1985, p.87)

A nivel subatómico, entonces, ya no puede hablarse de "cosas" sino sólo de correlaciones de "cosas" que a su vez son correlaciones de otras "cosas". Al establecer así la física moderna la unidad básica del universo, demuestra la imposibilidad de dividir el mundo en partes aisladas independientes. Y al igual que la materia, la Naturaleza que muestra la nueva física no es una suma de partes sino una compleja red de relaciones entre las diferentes partes de un conjunto unificado. Para Heisenberg: "el mundo parece un complicado tejido de acontecimientos en el que toda suerte de conexiones se alternan, se superponen o se combinan y de ese modo determinan la textura del conjunto". (op.cit.p.88).

La física atómica nos muestra de esta manera que el Universo sería un conjunto unificado que, en un nivel de percepción, aparece divisible en partes aisladas, en objetos, formados de átomo y éstos a su vez compuestos de partículas. Pero en el nivel de las partículas ya no hay más división en partes. A nivel de partículas el universo es una red de correlaciones.

El hecho de destacar las relaciones de objetos y no los objetos mismos constituye un enfoque fundamentalmente diferente del enfoque mecánico del paradigma científico anterior. Al igual que el enfoque ecológico y la teoría cibernética o teoría de sistemas, la física cuántica implica un cambio básico con respecto al paradigma mecánico en términos de acentuar las relaciones por sobre los objetos.

Pero la física atómica va aún más lejos en el descubrimiento de la materia como una red de conexiones. Afirma que junto a las conexiones limitadas existen conexiones ilimitadas e instantáneas y que son éstas las que definen la esencia de la realidad cuántica. Esto significa que el universo entero influye en todos los acontecimientos que ocurren dentro de él. Un interesante experimento demostró esta afirmación y de paso barrió con la noción de causalidad sostenida por la física clásica. El experimento llamado EPR (Einstein, Podolsky, Rosen), que fuera treinta años más tarde formulado como teorema por John Bell, mostró que al tomar dos partículas gemelas y separadas a gran distancia, al aplicar a una de ellas un estímulo que la hace girar, la otra gira en forma simultánea y con el movimiento que le es complementario. ¿Cómo sabe la partícula 2 el momento en que gira la partícula 1 y el sentido de su giro para girar en forma simultánea y complementaria? No hay tiempo suficiente ni medio posible que haya transmitido la información por ninguna vía ni señal convencional. La existencia de conexiones simultáneas y de unidades indivisibles que se resisten a comportarse como partes hacen completamente inaplicable la visión mecánica clásica. Para el físico Henry Stapp, el teorema de Bell sería el descubrimiento más profundo de la ciencia y estaría probando que el mundo es fundamentalmente indivisible. (op.cit.p.93)

La existencia de las conexiones ilimitadas implica una nueva noción de causalidad. La teoría cuántica ha mostrado que es imposible concebir una imagen mecánica y determinista de la realidad. La noción de partes separadas conectadas causalmente es una idealización que tiene sólo un valor aproximativo. La causalidad en física cuántica debe expresarse en términos estadísticos puesto que el comportamiento de una parte está determinado por las conexiones ilimitadas que ésta tiene con el conjunto. Las probabilidades de que ocurra un fenómeno atómico están determinadas por la dinámica de todo el sistema. Esto significa que, al contrario de lo que sostiene la mecánica clásica en que el comportamiento de las partes determina el del todo, para la física cuántica es el todo el que determina el comportamiento de las partes.

La visión del mundo mecánica se ve cuestionada en varios otros de sus fundamentos por la física atómica. Las tradicionales separaciones entre mente y materia, entre observador y observado, entre naturaleza y hombre ya no pueden sostenerse. Asimismo las ideas sobre la descripción objetiva de la naturaleza y de la ciencia como una actividad desprovista de valores, no tienen ya fundamento.

En el campo de la física atómica, la conciencia humana forma parte del fenómeno a observar puesto que determina, en gran medida, las propiedades de los fenómenos observados. En efecto, la decisión consciente del observador sobre la manera de observar un electrón, determinará hasta cierto punto las propiedades

de ese electrón. Si se lo interroga considerándolo como partícula responderá como partícula, si, en cambio, se le pregunta considerándolo una onda, responderá como onda. El electrón no tiene propiedades objetivas independientes de la mente del observador. Para la física atómica los fenómenos observados sólo pueden concebirse como correlaciones entre varios procesos de observación y medición, y al final de la cadena de procesos está la conciencia humana. Junto con, e inseparable del fenómeno que observa, el observador está también observando su propia conciencia y por lo tanto sus conceptos, pensamientos y valores.

El aporte de la teoría cuántica a una nueva concepción de la realidad se complementa con el aporte de la teoría de la relatividad. La teoría cuántica muestra al Universo como una red de relaciones vinculadas entre sí y la teoría de la relatividad muestra que esa red de relaciones cósmicas es intrínsecamente dinámica. Para la teoría de la relatividad la existencia de la materia no puede separarse de su actividad. Junto con hacer relativos dos conceptos tan básicos en la física clásica como el tiempo y el espacio, la consecuencia más importante de la teoría de la relatividad fue el descubrimiento de que la masa no es más que una forma de energía. Este descubrimiento cambia radicalmente el concepto de materia y obliga, por lo tanto, a modificar el concepto de partícula. Esta ya no es más entendida como constituida por algún material básico, sino como haces de energía. La energía es básicamente actividad, proceso, y esto implica que la naturaleza de las partículas subatómicas es intrínsecamente dinámica. No se puede distinguir entre la materia y su actividad: son dos aspectos distintos de la misma realidad espacio-tiempo. Las partículas son modelos dinámicos, modelos de actividad que tienen una faceta espacial y una temporal. La materia y la energía se originan en estos modelos dinámicos llamados partículas. Estos modelos energéticos del mundo subatómico forman estructuras estables de núcleos, átomos y moléculas que constituyen la materia, dándole un aspecto sólido que crea la ilusión de que están hechas de alguna sustancia material. A nivel macroscópico esta noción de sustancia es útil, pero a nivel atómico no tiene sentido. Los átomos se componen de partículas y éstas no están hechas de materia sino de energía en constante movimiento.

El físico David Bohm, investigando en física subatómica, llegó a la conclusión de que las entidades físicas que parecen separadas y discretas en el espacio y el tiempo estaban unificadas en un orden subyacente que él llamó orden implicado. Este orden implicado encerraría en sí la realidad fenoménica que percibimos, de una manera similar a como el D.N.A. presente en el núcleo de la célula, encierra en sí toda la vida en potencia y dirige el curso de su despliegue. Lo que percibimos es entonces el orden desplegado de las cosas a partir del orden implicado. Esto se expresa mejor al postular el mundo como un holograma. Bohm lo llama holomovimiento para expresar la naturaleza esencialmente dinámica de la realidad a ese nivel. El universo físico sería como un gran holograma estando cada parte en el todo y el todo en cada parte. Este holomovimiento sería entonces un fenómeno dinámico del que emanan todas las formas del universo material. Al explicarlo de esta manera Bohm tuvo que considerar la conciencia humana como

un aspecto esencial del holomovimiento y por lo tanto considerarla en su teoría. En su opinión, mente y materia son interdependientes y correlativas sin estar vinculadas de manera causal: son proyecciones de una realidad más elevada que no es ni materia ni conciencia. (op.cit.p.104)

La teoría de Bohm es todavía preliminar pero no es la única teoría nueva que se desarrollara a partir de la revolución cuántica. Existe otra teoría física, llamada de la matriz S que constituye un intento de unificar la física cuántica con la teoría de la relatividad. Siendo también una teoría preliminar, tiene diversos puntos de coincidencia con el holomovimiento de Bohm, puntos que son relevantes en la medida que cuestionan a fondo los fundamentos de la visión mecánica de la realidad y apuntan a perspectivas verdaderamente revolucionarias de concebir ésta.

Para la teoría de la matriz S, el hecho de que todas las propiedades de una partícula están determinadas por principios estrechamente relacionados con los métodos de observación significaría que las estructuras básicas del mundo material están determinadas, en el fondo, por la manera en que observamos el mundo, y que los modelos de materia que observamos son un reflejo de los modelos de la mente.

El problema de la conciencia ya había aparecido en la física cuántica en relación con el problema de la observación y la medición, pero la fórmula pragmática utilizada por los científicos en sus investigaciones no hace referencia explícita a la conciencia. Tanto la teoría de Bohm como la de la matriz S insisten en que la conciencia es un aspecto esencial del Universo y que, si persistimos en excluirla, podríamos impedir una futura comprensión de los fenómenos naturales.

La revolución en la física del siglo XX no ha dado aún todos sus potenciales frutos, pero al mismo tiempo que ha abierto avenidas enormemente ricas en posibilidades de descubrimientos sobre la realidad, ha superado irreversiblemente la visión mecanicista del mundo.

El desmantelamiento de la concepción mecánica del universo a partir de estas dos teorías de la física moderna, la cuántica y la de la relatividad, es total. El mundo que proyectan no es más el de una máquina. No está aún clara la nueva imagen del Universo; puede expresarse como una danza cósmica, en perpetuo movimiento en la que sólo existe la danza, sin existir bailarines. Para el astrónomo James Jeans el Universo se parece a un gran pensamiento, en vez de a una gran máquina.(op.cit.p.94) Para la mayoría de los que vislumbran una visión nueva de la realidad, el Universo es un todo orgánico, vivo, una red de relaciones entre la multitud de sus componentes, uno de los cuales es el hombre. La revolución paradigmática ocurrida en la física moderna ha abierto un camino nuevo a la especulación científica, tanto en la física como en otras ciencias. Se han comenzado a proponer nuevas teorías y modelos que, si son adoptadas por la totalidad de la comunidad científica, se irán transformando en las bases paradigmáticas que sustenten la nueva cosmovisión.

4.- Bases paradigmáticas en la biología: del reduccionismo molecular a la biología de sistemas

La visión mecánica de la realidad se está haciendo estrecha y está siendo superada también en el quehacer de la biología.

Las teorías biológicas basadas en el enfoque reduccionista del quehacer científico clásico le valieron grandes éxitos a la biología, como el descubrimiento de la naturaleza química de los genes y de las unidades básicas de la herencia, pudiendo así desentrañar el código genético. Sin embargo, al acercarse más al fenómeno de la vida, la biología no ha contado con estructuras conceptuales adecuadas. El biólogo y ecólogo René Dubos (Capra,1985,p.111) afirma que los biólogos suelen sentirse más tranquilos cuando el organismo que están estudiando ya no vive. El biólogo Paul Weiss por su parte ha dicho: "podemos afirmar definitivamente... basándonos en investigaciones estrictamente empíricas que por el mero hecho de reunir una vez más, sea en la realidad o en nuestra imaginación, las partes del universo que hemos disecado en nuestro análisis anterior, no lograremos explicar completamente ni siquiera el comportamiento del sistema viviente más elemental". (P. Weiss, citado en Capra, 1985,p.110). Según este biólogo, si bien es cierto que "en un sistema vivo no hay ningún fenómeno que no sea molecular, .tampoco existe ningún fenómeno que sea únicamente molecular".(op.cit.p.132)

En opinión de varios importantes biólogos, la biología molecular estaría llegando al final de su utilidad. Francis Crick opina: "por una parte, se podrían considerar todas las obras sobre genética y biología molecular de los últimos sesenta años como un largo intervalo. Ahora que el programa ha sido perfeccionado hemos dado toda la vuelta y nos enfrentamos nuevamente con los mismos problemas que habíamos dejado atrás sin solucionar. ¿Cómo se regenera un organismo herido y cómo llega a tener exactamente la misma estructura que antes? ¿Cómo puede un óvulo formar un organismo?" (F.Crick, citado en Capra,1985,p.133)

Al parecer el camino nuevo para resolver antiguas preguntas pasa por el abandono del enfoque cartesiano y la ampliación del nivel de análisis molecular. Para el biólogo Sidney Brenner quizás sea un error creer que toda la lógica se halla a nivel molecular. Sostiene que habría que ir más allá de los simples mecanismos de relojería. (op.cit.p.133) La estructura conceptual que está permitiendo ir más allá de los simples mecanismos de relojería es la teoría de sistemas, por lo que puede hablarse de una biología de sistemas.

La biología de sistemas o biología integral no desconoce el aporte y efectividad del enfoque reduccionista puesto que reconoce que los organismos vivientes se comportan, en parte, como máquinas. Pero postula que las ciencias bio-médicas, siguiendo las teorías de Descartes, se han concentrado excesivamente en las propiedades mecánicas de la materia viviente, haciendo caso omiso de su naturaleza de organismo o de sistema. Para la biología integral, igual que para la física cuántica, la noción de entidad física independiente se ha convertido en un

problema. Los organismos vivientes no son unidades independientes sino más bien sistemas abiertos que se mantienen vivos y funcionan a través de una serie de intensos intercambios con su entorno, que a su vez está formado por diversos organismos. Mientras más se estudia el mundo biológico, más evidente se hace que la tendencia a asociarse, a entablar vínculos, a vivir uno dentro del otro y a cooperar es una característica esencial de los organismos vivientes. El biólogo Lewis Thomas afirma: "No hay seres solitarios. Cada criatura está, de alguna manera, relacionada y es dependiente de las demás" (L. Thomas, citado en Capra, 1985, p.323). En consecuencia, toda la biosfera, el ecosistema planetario, es un gran tejido de formas vivas y no vivas, dinámico y extremadamente integrado.

La biología de sistemas intenta, entonces, complementar el avance del conocimiento de los aspectos celulares y moleculares de las estructuras biológicas, enfocando su estudio al organismo como un sistema viviente. En lugar de concentrarse en los componentes básicos o en las sustancias fundamentales, el enfoque integral hace hincapié en los principios básicos de la organización. Al hacer hincapié en las relaciones en vez de hacerlo en las entidades aisladas capta el dinamismo intrínseco de estas relaciones y descubre que la naturaleza del todo es siempre más que la mera suma de sus partes.

El enfocar al organismo vivo en su relación dinámica con su entorno implica una visión diferente de la realidad que rompe con varios de los fundamentos básicos del enfoque mecánico. La relación proceso-estructura muestra una dirección específica al estudiar los seres vivos. El pensamiento integral es un pensamiento de procesos. Las formas y la estructura orgánica en los organismos vivos no son anteriores a su actividad sino están determinadas precisamente por los procesos que reflejan su organización dinámica.

Las cadenas lineales de causa y efecto tampoco se aplican a la dinámica de los seres vivos. La teoría de sistemas muestra que el funcionamiento de los organismos sigue modelos cíclicos de flujo de información conocidos con el nombre de circuitos de retroacción. Esto implica una multicausalidad en relación a los cambios ocurridos en la dinámica de los organismos vivos.

El principio que rige a los organismos vivos es el principio de la autoorganización. Ello significa que por una parte son independientes del entorno en cuanto a que su estructura y funciones no le son impuestas por el medio ambiente, pero a su vez son sistemas abiertos y deben mantener un intercambio de energía y de materia con su entorno para seguir viviendo. Si bien los organismos vivientes muestran una clara individualidad y son relativamente autónomos en cuanto a su funcionamiento, a menudo resulta difícil definir los límites entre un organismo y su entorno. Para describir en forma más coherente muchos aspectos de las relaciones que los organismos vivos mantienen con su entorno, la biología de sistemas utiliza un modelo basado en el concepto de orden estratificado.

El orden estratificado muestra la tendencia de los sistemas vivientes a formar estructuras con distintos niveles de complejidad. Cada nivel de complejidad muestra conjuntos integrados autoorganizadores formados de partes más pequeñas y que, al mismo tiempo, actúan como partes de un todo mayor. Las relaciones entre los niveles de sistemas puede representarse con un "árbol de sistemas". En el árbol hay interconexiones e interdependencias entre todos los niveles de sistemas puesto que cada nivel actúa y se comunica recíprocamente con su entorno. En cada nivel el sistema considerado puede constituir un organismo individual. Cada subsistema es un organismo relativamente autónomo, pese a ser simultáneamente un componente de un organismo más grande. Koestler (op.cit.p.326) lo llama "holón" para destacar que es a la vez autónomo como un todo y dependiente como una parte. Así, la predominancia del orden en el universo adquiere un nuevo significado: el orden en los sistemas es consecuencia de la autoorganización a un nivel superior.

Este modelo sistémico de considerar los seres vivos que apunta a una concepción de la realidad como un todo interrelacionado e intrínsecamente dinámico ha permitido el surgimiento de teorías completamente extrañas a la concepción mecánica de la realidad y por ende al sentido común que se ha formado en base a ella.

La hipótesis Gaia constituye una de estas sorprendentes teorías. Después de realizar estudios detallados sobre los modos en que la biósfera parece regular la composición química del aire, la temperatura de la superficie terrestre y muchos otros aspectos del medio ambiente planetario, el químico James Lovelock y el microbiólogo Lynn Margulis llegaron a la conclusión de que estos fenómenos sólo pueden comprenderse si se considera el planeta entero como un único organismo viviente. La tierra presenta las propiedades y comportamientos típicos de todo sistema autorregulado.

Otra teoría que desafía la visión mecánica de la realidad es la de las "estructuras disipativas" formulada por el químico premio nobel Ilya Prigogine.(op.cit.p.334) Según esta teoría, que se ha considerado tan importante para la ciencia en general como lo fueron las de Einstein para la física, las transformaciones en todos los niveles de organismos vivos son el resultado de la disipación de la energía que están continuamente procesando. El continuo movimiento de energía a través del sistema se traduce en fluctuaciones que si son pequeñas el organismo las absorbe y no alteran su integridad estructural. Pero cuando las fluctuaciones alcanzan un nivel crítico, "perturban" el sistema obligándolo a establecer nuevas conexiones, reorganizando sus partes en una nueva totalidad. Y cuanto más compleja o coherente es una estructura, tanto mayor es el nivel siguiente de complejidad, lo que equivale a decir que cada transformación hace más probable la siguiente. Los elementos de una estructura disipativa estarían colaborando para provocar la transformación del conjunto. La teoría de Prigogine ha sido llamada "ciencia de la transformación" y se ha intentado aplicarla tanto al cerebro humano visto como una estructura disipativa como a las sociedades humanas.

La teoría de Prigogine junto a las ideas de otros científicos ha servido de base para una nueva teoría de la evolución de los organismos vivos: la teoría integral o de sistema de la evolución. Entre los principales colaboradores de esta teoría, además de Prigogine, figuran el químico Mamfred Eigen, el antropólogo Gregory Bateson, los biólogos Conrad Waddington y Paul Weiss y los teóricos de sistemas Erich Jantsch y Ervin Laszlo.(op.cit.p.333) Según esta teoría los organismos vivos tienen el potencial intrínseco de superarse a sí mismos para crear nuevas estructuras y nuevos modelos de comportamiento. Aunque esta tendencia creativa hacia la complejidad, que aparece como una propiedad fundamental de la vida, no pueda explicarse aún, es posible explorar la dinámica y los mecanismos de la autotranscendencia en la evolución de los individuos, las especies, los ecosistemas y las culturas.

La dinámica fundamental de la evolución según la nueva teoría de sistemas comienza con un organismo en homeostasis: estado de equilibrio dinámico caracterizado por fluctuaciones múltiples e interdependientes. Enfrentado a una perturbación, el sistema tiende a mantener su flexibilidad mediante mecanismos negativos de retroacción, pero ésta no es la única posibilidad. Las desviaciones pueden también reforzarse interiormente a través de retroacción positiva y en un cierto momento una o varias de estas fluctuaciones pueden hacerse tan fuertes que empujen al sistema a través de una situación de inestabilidad hacia una estructura totalmente nueva, que a su vez será fluctuante y relativamente estable. Entre las características básicas que muestra este modelo general de la evolución están el aumento progresivo de la complejidad, de la coordinación y de la interdependencia; la integración de los individuos en sistemas polinivelados y el continuo perfeccionamiento de ciertas funciones y ciertos modelos de comportamiento. Ervin Laszlo lo resume así: "hay una progresión desde la multiplicidad y el caos hacia la unidad y el orden" (E.Laszlo, citado en Capra,1985,p.335).

Tal vez el aporte teórico más significativo a una epistemología post-cartesiana surgido a partir de la visión sistémica de la realidad sea la obra del antropólogo y biólogo Gregory Bateson. Sus estudios han permitido extender la visión integral de la vida a la evolución social y cultural. Partiendo de la base de que la aparición de la consciencia en la evolución de la vida permitió sustituir el mecanismo genético de la evolución por mecanismos sociales más eficaces basados en el pensamiento conceptual y el lenguaje simbólico, Bateson elabora una particular teoría sobre la mente. Según él, la mente es consecuencia necesaria e inevitable de cierta complejidad que comienza mucho antes de que los organismos desarrollen un cerebro y un sistema nervioso superior. Para Bateson, entonces, la mente es un fenómeno de sistemas que caracteriza los organismos vivientes, las sociedades y los ecosistemas. Enunció una serie de criterios que los sistemas deben cumplir para que sobrevenga la mente. Dichos criterios son muy similares a las características que definen a los seres vivos como sistemas autoorganizadores, de manera que para Bateson "la mente es la esencia del estar vivo" (G.Bateson, citado en Capra,1985,p.338). Según la visión de sistemas, la vida no es una

substancia ni una fuerza, y la mente no es una entidad que entable una interacción con la materia. Tanto la vida como la mente son manifestación del mismo conjunto de propiedades dinámicas, un conjunto de procesos que representan la dinámica de la autoorganización.

Esta descripción de la mente como un modelo de organización, o como una serie de relaciones dinámicas es muy similar a la descripción de la materia dada por la física moderna. La materia y la mente ya no parecen pertenecer a dos categorías fundamentalmente distintas, como creía Descartes, sino que pueden verse simplemente como dos aspectos diferentes del mismo proceso universal. Por otra parte, puesto que la visión integral de la vida no está limitada a organismos individuales y puede extenderse a los sistemas sociales y ecológicos, puede decirse que los grupos, las sociedades y las culturas poseen una mente colectiva.

5.- Bases paradigmáticas en la sicología: de los modelos tradicionales a lo transpersonal

Así como la física moderna rompe con el enfoque mecanicista de la realidad y traza las bases para una nueva epistemología y una nueva concepción de la realidad, la disciplina que está sentando las bases de una nueva concepción del hombre es la sicología. Una serie de escuelas y movimientos psicológicos se están desarrollando hoy, tanto en U.S.A. como en Europa, cuyos presupuestos básicos son congruentes con la visión integral de la vida, la visión de la realidad que emerge de la nueva ciencia y las concepciones de las tradiciones místicas. La nueva sicología está aún lejos de ser una teoría completa; se ha desarrollado en base a modelos, ideas y técnicas terapéuticas que se relacionan entre sí mas bien en términos de afinidades que de una integración teórica rigurosa.

La concepción del hombre que se está perfilando a partir de la nueva sicología es radicalmente diferente de aquella sustentada por el humanismo liberal, que aún prevalece en la cultura occidental, y también de aquella sostenida por las escuelas psicológicas que nacieron bajo las premisas de la concepción mecanicista del hombre y de la realidad.

Cada sicología se basa, inevitablemente, en un modelo, ya sea explícito o implícito, de la naturaleza humana. Los modelos tienden a interpretar los comportamientos y experiencias de manera selectiva y con frecuencia a considerarse representaciones exclusivas de la realidad, ignorando la complejidad y multidimensionalidad del comportamiento humano. Los modelos tradicionales de la sicología, el conductismo y el psicoanálisis, mostraban una concepción de la naturaleza humana reduccionista y parcial, lo que obligó a las nuevas generaciones de psicólogos a incursionar en la formulación de nuevos modelos más abarcativos.

C. Gustav Jung fue tal vez el primero en ampliar la visión de la sicología clásica. Discípulo de Freud, rompió con los modelos psicoanalíticos newtonianos y

desarrolló conceptos que sólo recientemente han adquirido relevancia pública por ser, entre otras razones, perfectamente coherentes con los de la física moderna y la teoría de sistemas. (Capra,1985) La teoría freudiana de la mente se basa en una concepción del organismo humano como una compleja máquina biológica. Según Freud, los procesos psicológicos están arraigados en la fisiología y la bioquímica del cuerpo y siguen los principios de la mecánica newtoniana. Jung, por el contrario, no se interesó tanto en explicar los fenómenos psicológicos desde el punto de vista de los mecanismos específicos sino en tratar de comprender la psique en su totalidad y, particularmente, en descubrir sus relaciones con el entorno. La diferencia clave entre la psicología de Freud y la de Jung está en el concepto que tienen del inconsciente. Mientras para Freud, el inconsciente tenía una naturaleza predominantemente individual, para Jung el inconsciente, si bien tenía una dimensión individual, era fundamentalmente colectivo, la fuente misma de la conciencia, un nivel más profundo de la psique, común a toda humanidad. Para Jung, la mente consciente derivaba de una psique inconsciente, anterior a ella y que seguía funcionando junto con ella, e incluso a pesar de ella. (Capra,1985)

El concepto de inconsciente de Jung se aparta no sólo de la psicología de Freud sino también de todas las demás. Su concepto de inconsciente supone la existencia de un vínculo entre el individuo y la humanidad concebida como un todo, incluso podría decirse, entre el individuo y el cosmos. Al describir su idea de inconsciente colectivo, Jung utilizó nociones sorprendentemente similares a las usadas por los físicos atómicos contemporáneos. Jung veía el inconsciente como un proceso que entrañaba "modelos dinámicos presentes en la colectividad" a los que llamó arquetipos. Postuló también que los modelos psicológicos no sólo se conectaban causalmente sino también de manera no causal. Acuñó el término "sincronicidad" para describir las conexiones no causales entre las imágenes simbólicas del mundo síquico interior y los acontecimientos de la realidad exterior. En estas conexiones sincrónicas veía Jung ejemplos específicos de un "orden no causal" en la mente y la materia. Treinta años después este concepto parece confirmado por los descubrimientos en el campo de la física. El concepto de orden, más bien conexiones ordenadas, surgido como concepto central de la física de partículas no es la única similitud con los postulados de Jung. Los científicos se acercan aún más a sus ideas al reconocer, cada vez más, que las estructuras temporales de la materia y las estructuras de la mente parecen ser reflejos unas de otras.(Capra,1985)

Jung también se adelantó respecto al reconocimiento del misticismo como dimensión válida de la experiencia humana. En su opinión, el estudio de las religiones y la mitología es una fuente de información única sobre el inconsciente colectivo, y la espiritualidad genuina es parte integrante de la psique humana. El enfoque respecto de la cultura cambia también radicalmente en la perspectiva de Jung con respecto a la de Freud. Este último entendía la cultura como la sublimación de la urgencia biológica que constituían los impulsos agresivos controlados que caracterizaban al ser humano. Para Jung la cultura es una gran expresión simbólica; expresa los arquetipos del inconsciente colectivo buscando

establecer equilibrios entre las polaridades. Para Jung tanto las sociedades como los individuos viven, lo que él llamó, un progresivo proceso de individuación.

Otra de las orientaciones que surgió de la insatisfacción con la concepción mecanicista del pensamiento psicológico fue la psicología humanista. Su iniciador, Abraham Maslow, (1968) rechazaba la concepción freudiana del hombre como ser dominado por sus instintos biológicos, y la conductista que consideraba al hombre fundamentalmente como un animal complejo que responde ciegamente a estímulos ambientales. Su intención era la comprensión global de la naturaleza humana y especialmente de sus potencialidades de crecimiento y desarrollo. Decía que Freud había proporcionado la mitad enferma de la psicología y que ahora había que complementarla con la mitad sana.

Los psicólogos humanistas, a diferencia de los conductistas, proponían reemplazar el estudio de ratas, palomas o monos por el estudio de la experiencia humana y afirmaban que en una teoría extensa del comportamiento humano, los anhelos, propósitos y las esperanzas eran tan importantes como las influencias ambientales. Maslow hacía hincapié en la necesidad de estudiar a los seres humanos como organismos integrales y se concentraba específicamente en el estudio de individuos sanos y en los aspectos positivos del comportamiento humano: la felicidad, la satisfacción, la alegría, la serenidad, la diversión y el éxtasis. Creía en el crecimiento personal y acuñó para ello el término "autoactualización".

En términos terapéuticos, el enfoque humanista consistía en ver al paciente, (o cliente como lo denomina la psicología humanista para evitar concebir la terapia como una relación dominada y manipulada por el terapeuta) como una persona capaz de crecer y de "autoactualizarse" y en reconocer las posibilidades intrínsecas de todos los seres humanos.

Alrededor de la psicología humanista surgieron diversas orientaciones terapéuticas y movimientos buscando ampliar y actualizar las potencialidades humanas. El trabajo de grupos y las terapias corporales ayudaron a relativizar supuestos tan arraigados como la separación cuerpo-mente. La nueva psicología, como la nueva física, ponía su interés más en los procesos que en los componentes de las estructuras y concebía la situación psicológica del individuo inseparable de su ambiente tanto emocional como cultural y social. El punto clave de la psicología humanista, tanto en la teoría como en la práctica seguía siendo la noción de autoactualización. Sin embargo, a mediados de la década del 60, el rápido desarrollo de esta disciplina la obligó a ir más allá de sus propias formulaciones. Surgió un nuevo movimiento que se interesó por los aspectos místicos, trascendentales o espirituales de la autoactualización, lo que abrió toda una nueva dimensión a explorar y aportó bases aún más amplias para comprender la naturaleza humana. Después de intensas discusiones conceptuales, los líderes de este movimiento le dieron el nombre de psicología transpersonal, expresión acuñada por Abraham Maslow y el psiquiatra Stanislav Grof. Maslow, quien ya

fuera pionero de la psicología humanista, alcanzó a vislumbrar la nueva tendencia que iría más allá de la autorrealización individual. En 1968 escribió: "Considero que la psicología humanista, la psicología de la tercera fuerza, es un movimiento de transición, una preparación para una cuarta psicología, "superior" a ella, transpersonal, transhumana, centrada en el cosmos más que en las necesidades y los intereses humanos, una psicología que irá más allá de la condición humana, de la identidad, de la autorrealización y cosas semejantes". (Maslow, citado en Walsh y Vaughan, 1982, p.20).

La psicología transpersonal no surgió sólo de un desarrollo interno de la propia disciplina sino también como respuesta a cambios sociales específicos. Desde la década del 60 se ha venido expresando en los países desarrollados, especialmente en U.S.A., una creciente convicción de que el bienestar material no trae la felicidad al hombre, y ello ha sido causa de que un número creciente de personas se vuelquen hacia la búsqueda interior. Las vías más utilizadas en esta búsqueda de transformación interna, junto a los varios tipos de terapia psicológica, han sido las técnicas de alteración de la conciencia ofrecida por distintas escuelas espirituales, principalmente de origen oriental. Todo esto llevó a que de pronto grandes cantidades de personas se encontraran con vivencias extraordinariamente intensas de diversos estados de conciencia, totalmente diferentes a la experiencia cotidiana o a la que hasta entonces hubiera reconocido la psicología occidental. Estas vivencias incluían experiencias trascendentales que hasta entonces se consideraban propias de seres excepcionales o de aquellos que dedicaban su vida a prácticas contemplativas, meditativas o religiosas. De pronto, lo que durante siglos había parecido a los occidentales como misterioso, "místico", disparatado, o, para muchos, inexistente, asumía una realidad concreta y se convertía ahora en el elemento central de la vida de una minoría en continuo aumento. (Walsh y Vaughan, 1982)

La psicología transpersonal fue comprendiendo que estas experiencias y estados trascendentes podían interpretarse también desde un punto de vista psicológico, no ya sólo religioso, y que eran una posibilidad latente en todo ser humano. Se vio enfrentada así, a la necesidad de investigar empíricamente las posibilidades de la conciencia humana constituyéndose en la "ciencia de la conciencia". Retomó la tradición iniciada a principios de siglo por Williams James (1961) quien entendiera la psicología como el estudio de la conciencia y que durante más de medio siglo fuera ignorado por la psicología occidental, la cual en su afán por legitimarse como disciplina científica, objetiva, rehuyó todo lo que pareciese subjetivo, introspectivo, incuantificable.

La psicología transpersonal es en primer lugar, entonces, una expansión del campo de la investigación psicológica para incluir dimensiones de la experiencia y el comportamiento humanos asociados con la salud y el bienestar humano de nivel óptimo. Y al reconocer la potencialidad del ser humano para experimentar una amplia gama de estados de conciencia, en algunos de los cuales la identidad puede ir más allá de los límites habituales de la individualidad y de la personalidad, llega a ser ciencia de la conciencia.

Como tal se ve transitando por los mismos territorios por los que tradicionalmente lo han hecho las disciplinas espirituales. De este modo, la psicología transpersonal incluye a estas últimas, tanto como ámbito de estudio y experimentación como de fuente de inspiración.

Los temas de interés incluyen, de esta manera, una amplia variedad y pueden quedar ejemplificados en la definición de sus intereses que da el *Journal of Transpersonal Psychology* que empezó a publicarse en 1969: "investigaciones teóricas y aplicadas, trabajos empíricos, artículos y estudios sobre los procesos, valores y estados transpersonales, la conciencia unitiva, las metanecesidades, las experiencias cumbre, el éxtasis, la experiencia mística, el ser, la esencia, la beatitud, la reverencia, el asombro, la trascendencia del sí mismo, las teorías y prácticas de la meditación, los caminos espirituales, la compasión, la cooperación transpersonal, la realización y actualización transpersonales y los conceptos, experiencias y actividades con ellos relacionados". (Walsh y Vaughan, 1982, p. 14) Detrás de esta amplia gama temática está el supuesto de que las experiencias transpersonales representan un aspecto esencial de la naturaleza humana, que se han de tener en cuenta en cualquier teoría psicológica que intente presentar un modelo de la persona humana completa. Aunque este supuesto existía desde hacía mucho tiempo en visiones al interior del quehacer filosófico y artístico y por lo tanto no es en sí mismo una concepción nueva, sí lo es el hecho de ser incorporado por primera vez, desde una perspectiva que pretende ser científica, al ámbito del conocimiento sistemático racional.

Sin embargo, el modelo transpersonal de la naturaleza humana no intenta reemplazar ni cuestionar la validez de los modelos anteriores, sino situarlos en el marco de un contexto ampliado de la naturaleza humana. La psicología transpersonal reconoce niveles y estados específicos de la conciencia y la identidad y cada cual es susceptible de ser estudiado aplicando modelos correspondientes. Lo que considera equivocada es la pretensión de universalidad de los distintos modelos.

Lo anterior no impide, sin embargo, que los psicólogos transpersonales hablen de un cambio de paradigma, a partir del surgimiento de la psicología transpersonal. La concepción de la naturaleza humana y su potencialidad psicológica que implica la psicología transpersonal altera una serie de supuestos básicos de las psicologías occidentales. Por ejemplo, para la psicología clásica, la conciencia se entiende como un epifenómeno de los procesos materiales, específicamente de los procesos cerebrales y considera que el estado de vigilia ordinario es el estado de conciencia óptimo. Para la psicología transpersonal, conciencia y materia son expresiones de una realidad de orden superior y mutuamente independientes. Por otra parte sostiene que nuestro estado habitual de conciencia, la vigilia ordinaria, está muy por debajo de ser óptimo, y que existen estados verdaderamente superiores en términos de salud y bienestar humanos. Para la psicología clásica, al igual que para la ciencia tradicional, el supuesto epistemológico básico es que el intelecto humano, la aplicación de la razón a lo percibido sensorialmente, ya sea

directamente o a través de instrumentos, es la única forma válida de conocer la realidad. La psicología transpersonal postula que el intelecto es un instrumento epistemológico apropiado sólo a un nivel de realidad pero que es completamente inadecuado para el conocimiento que se da en otros estados de conciencia y de percepción. (Walsh y Vaughan, 1982)

Uno de los modelos que intenta integrar las distintas escuelas psicológicas es la "spectrum psychology" propuesta por Ken Wilber. Es un espectro de modelos y teorías psicológicas que refleja el espectro de la conciencia humana. Según Wilber cada uno de los niveles del espectro se caracteriza por un sentido de identidad diferente que va desde el yo personal hasta la identidad suprema de la conciencia cósmica. Como en todo espectro, cada nivel presenta infinitos matices y gradaciones que se funden gradualmente unos en otros, pudiendo hacerse, en consecuencia, muchos cortes en el espectro. Wilber distingue básicamente 4 niveles: el del yo, el nivel biosocial, el nivel existencial y el nivel transpersonal. (Wilber, 1982)

A nivel del yo, nuestra identidad sería una representación mental del organismo llamada autoimagen o Ego. Este yo incorpóreo se concibe como algo que existe dentro del cuerpo y tendría su origen en la huida del hombre frente a la muerte, creando para ello una imagen idealizada de sí mismo. Al escapar de la muerte, el hombre huye de su cuerpo mutable y se identifica con la idea, aparentemente imperecedera, de sí mismo. A nivel del Ego, el hombre se identifica con una imagen simbólica de sí mismo contrapuesta a su cuerpo mortal. Según Wilber la psicología freudiana daría cuenta detalladamente de la dinámica de fenómenos psicológicos a este nivel.

El segundo nivel de conciencia sería el bio-social. Representa aspectos del ambiente social de la persona: sus relaciones familiares, tradiciones y creencias culturales que afectan sus percepciones y su conducta. La identidad del individuo a este nivel estaría profundamente influenciada por modelos sociales y culturales que modelan la estructura de su propio ego, actuando como filtros socialmente condicionados de la percepción de la realidad.

El tercer nivel sería el existencial. La identidad a este nivel implica la conciencia de todo el organismo, el sistema mente-cuerpo como un todo integrado y auto-organizador. En el nivel existencial se ha superado el dualismo entre mente y cuerpo pero siguen habiendo otros dos dualismos básicos: entre sujeto y objeto (el yo y lo otro) y entre vida y muerte. Los problemas derivados de estos dualismos interesan a las filosofías existenciales, varias psicologías existenciales y la psicología humanista.

El cuarto nivel de conciencia sería el transpersonal. Representa la zona del espectro que es supraindividual, donde el hombre no tiene su identidad confinada en los límites del organismo individual y se acerca hacia la identidad con el Todo. Las experiencias transpersonales, en consecuencia, implican una expansión de la

conciencia más allá de los límites individuales, en que el individuo se siente vinculado al cosmos. Esta forma de conciencia escaparía al razonamiento lógico y al análisis intelectual acercándose a la experiencia mística directa de la realidad. Al final del espectro de la conciencia transpersonal estaría el nivel del Espíritu o Mente. Este sería el nivel de la conciencia cósmica en el que el hombre se identifica con todo el Universo; en realidad es el Universo. Esta conciencia corresponde al auténtico estado místico en el que todos los dualismos han sido superados y la individualidad se disuelve en la unidad universal y única. Esta conciencia ha sido el objetivo máximo para las tradiciones espirituales o místicas tanto de Oriente como de Occidente. Desde esta perspectiva, entonces, la conciencia más alta o más íntima del hombre es idéntica a la realidad fundamental del Universo, a la cual desde siempre el hombre ha concedido un carácter divino o sagrado.

El modelo de la "spectrum psychology" de Wilber constituye sólo una de las maneras posibles de cartografiar la conciencia del hombre. El abordar la conciencia como fenómeno a estudiar, sin embargo, plantea el importante problema de la posibilidad de hacer afirmaciones científicas sobre la naturaleza de la conciencia. Cabe así la pregunta de si la psicología puede considerarse o no una ciencia. Para la psicología transpersonal, si trascendemos los límites cartesianos impuestos a la ciencia, -la cuantificación y medición- y aceptamos que es ciencia un conocimiento que se basa en observaciones sistemáticas y que se expresa a través de modelos coherentes aunque limitados y aproximativos, es perfectamente posible una ciencia de la conciencia.

La perspectiva transpersonal ha tenido también su equivalente en la psiquiatría a través de una conceptualización totalmente diferente de las enfermedades mentales y por ende de su tratamiento. Desde esta perspectiva, muchas de las llamadas patologías resultan ser experiencias transpersonales que la persona no es capaz de integrar a su vida cotidiana, incapacidad asociada generalmente al ambiente familiar y social en que se halla inserta. El doctor R.D. Laing ha dicho que: "los místicos y los esquizofrénicos se hallan en el mismo océano, pero los místicos nadan, mientras que los esquizofrénicos se ahogan".(Laing,1978,citado en Capra,1985 p.449)

Resulta interesante la concepción de salud mental que se deriva de esta nueva corriente en psiquiatría. Según ésta, parecería que el concepto de salud mental tuviese que incluir una integración armoniosa de los modelos cartesianos y transpersonales de percepción y experiencia. Considera que una percepción de la realidad exclusivamente transpersonal es incompatible con un comportamiento adecuado y con la supervivencia en el mundo cotidiano. Por otra parte, una mezcla incoherente de las dos maneras de percepción, sin la capacidad de integrarlas, engendra la experiencia psicótica. Pero, afirma, limitarse solamente al modo de percepción cartesiano es una locura: la locura de la cultura imperante.

Para esta nueva corriente en psiquiatría, las personas que actúan exclusivamente según el modelo cartesiano pueden no presentar síntomas psicóticos pero tampoco

pueden considerarse mentalmente sanas. Llevan por lo general una vida egocéntrica y competitiva. Su mente se preocupa constante y excesivamente por el pasado o por el futuro con escasa capacidad de estar y gozar del presente. Están concentradas en la manipulación del mundo exterior y miden su nivel de vida por la cantidad de posesiones materiales que tienen, desconociendo su propio mundo interior.

De acuerdo a esta perspectiva, la salud mental genuina comportaría una interacción equilibrada de las dos maneras de experiencia, cartesiana y transpersonal. Ello implicaría un modo de vida en el que la identificación con el yo sería algo provisional, pragmático y hasta lúdico y no algo absoluto e inevitable, y la preocupación por las posesiones materiales sería pragmática en lugar de obsesiva. Actitudes como éstas son las que habrían mostrado a lo largo de la historia, santos y sabios que habrían experimentado la realidad de manera transpersonal.

La nueva psicología, al mismo tiempo que aporta elementos para una concepción del hombre que amplía vastamente los modelos psicológicos tradicionales, incluyendo dimensiones que prevalecían anteriormente en los ámbitos de la religión, la filosofía y el arte, termina con la polarización que ha caracterizado a las corrientes psicológicas clásicas entre biología o cultura como fundamento de lo humano. La psicología transpersonal trasciende e integra ambas en una perspectiva universal y cósmica, unificando al individuo, la sociedad, la Naturaleza y el cosmos a través de la postulación de una misma conciencia expresada en distintos niveles.

6.- Bases paradigmáticas en la espiritualidad: del dogma religioso a la experiencia trascendente

La nueva espiritualidad es tanto un movimiento social como una conceptualización de la dimensión espiritual del hombre. Como movimiento social se expresa en una búsqueda, en una revaloración del sentido trascendente de la existencia que se inscribe entre las respuestas alternativas a la crisis cultural de Occidente. La secularización, característica central del actual paradigma vigente, significó una gran preponderancia del desarrollo material de la vida. Después de siglos de enormes esfuerzos y logros en el plano material, el hombre occidental parece empezar a reconocer que ese camino no lo llevará a la plenitud que busca y, en las últimas décadas, ha intensificado en forma cada vez más masiva la búsqueda de sentido más allá de lo material, en lo trascendente. (Capra, 1985; Ferguson, 1985)

Algunos datos estadísticos indican cómo se está expresando este proceso en los Estados Unidos. En una encuesta pública, realizada por Yankelovich, Skelly y White, el 80% de las respuestas mostraron un fuerte interés por una "búsqueda interior de sentido". En 1975 el Instituto de Investigación de la Opinión Nacional informó que más del 40% de los adultos encuestados creía haber tenido alguna

experiencia mística genuina. Una encuesta realizada por Roper en 1974 registró que más de la mitad de la gente creía en la realidad de los fenómenos parapsicológicos. La encuesta Gallup dió a conocer en 1978 que diez millones de norteamericanos estaban involucrados en religiones orientales, siendo la mayoría adultos jóvenes con educación universitaria. Las cifras estadísticas, sin embargo, no alcanzan a expresar en su real magnitud un fenómeno que es fundamentalmente subjetivo e individual. La percepción por parte de Ferguson es que "millones de personas que viven hoy han tenido experiencia de aspectos trascendentes de la realidad, y han incorporado ese saber a sus vidas" (Ferguson,1985,p.420). Sostiene que existe una creciente nostalgia por lo espiritual en las sociedades occidentales avanzadas, en las que el materialismo se ha revelado insatisfactorio.

Las características de este resurgimiento espiritual apuntan a una espiritualidad que no se enmarca en los límites de las religiones tradicionales. El elemento central de la búsqueda es una experiencia personal, directa, de un estado de percepción, de conocimiento, de relación tanto con el mundo externo como con el interno. Constituye una experiencia espiritual o mística. La experiencia mística es tan antigua como la historia de la humanidad pero nunca antes esta capacidad había sido explorada masivamente. Incluso en aquellas partes del mundo que cuentan con las técnicas más elaboradas para facilitar dicha experiencia -India, Tibet, China, Japón- históricamente ha sido sólo una pequeña minoría la que ha emprendido la búsqueda sistemática de la experiencia y el conocimiento espirituales. La revolución espiritual actual constituye una revitalización generalizada de esta antigua experiencia humana bajo un enfoque, una comprensión nuevos. Hoy tiene poco que ver con la religión o con cultos y prácticas exóticas. Se busca comprenderla y hacerla asequible a cualquier persona, puesto que se la considera una capacidad latente en el género humano más que el don especial de ciertos escogidos.

En la espiritualidad que emerge, la fe y la doctrina pierden importancia. Se intenta sustituir las creencias por conocimiento De allí la influencia creciente de las escuelas espirituales orientales. El interés que despierta el Oriente no es tanto por sus religiones o su cultura sino por sus metodologías, que acercan al hombre occidental a la experiencia mística. Se valorizan todas aquellas tradiciones que facilitan el conocimiento directo, que no sólo no apelan a la fe sino que abogan por la suspensión de toda creencia.

Bajo esta perspectiva no resultan extrañas las posiciones disidentes con respecto a las religiones institucionalizadas. La crítica a las religiones occidentales va dirigida al hecho de privilegiar los aspectos dogmáticos y los signos y formas exteriores en detrimento de facilitar una experiencia interior directa. Asimismo, su falta de universalidad al pretender cada una ser depositaria de las únicas verdades trascendentes, no puede ser aceptada desde una perspectiva que intenta captar lo originario y esencial de todas las religiones y lo reconoce como universal más allá de todo dogma y expresión formal particular.

La perspectiva mística entiende que toda religión organizada estuvo basada, en un principio, en la experiencia directa de uno o varios iniciadores que dieron cuenta de su visión –en sí misma inefable y difícil de traducir a lenguaje cotidiano- en expresiones acordes con su cultura y época histórica particular. Sus seguidores, carentes en general del mismo tipo de experiencias, toman la traducción de ésta a formas específicas y las transforman en artículos de fe. Para estos seguidores, los organizadores de las religiones institucionalizadas, las experiencias místicas de los fieles resultan amenazantes para sus construcciones dogmáticas formales. Así es como en todas las épocas los místicos han sido tratados como herejes, y en la actualidad el movimiento de nueva espiritualidad sea visto con preocupación y entendido como una desviación amenazante de la “verdadera” religión. Ferguson cita a la Coalición Cristiana de Berkeley que en 1978 patrocinó un proyecto para enfrentar las “Espiritualidades Falsas”. En un informe denunciaba la existencia de una: “visión mística del mundo que está tratando de introducirse por todas partes, de forma coordinada, en todos los aspectos de nuestra conciencia cultural... No se trata de un capricho pasajero, no va a cejar en su empeño, y es fundamentalmente hostil a la cristiandad bíblica”. (op.cit.p.430)

El ámbito institucionalizado que, por el contrario, está validando la enorme importancia de la experiencia mística, es la psicología, en sus expresiones más recientes como la psicología humanista y la psicología transpersonal. Estas corrientes al interior de la psicología, han abordado el estudio de la experiencia mística desde la perspectiva de los estados de la conciencia humana. Por primera vez, los fenómenos espirituales están siendo abordados desde fuera del ámbito y el lenguaje religiosos para ser comprendidos como una experiencia humana. Los estados de conciencia, el funcionamiento de los hemisferios cerebrales, los niveles cognitivos y de percepción humanos son los ámbitos que, desde esta nueva perspectiva, aparecen asociados al tema de lo espiritual. Esto ha significado que un amplio sector de personas que, bajo el predominio del actual paradigma secularizado, no se habría interesado por la espiritualidad asociada necesariamente al ámbito religioso, hoy la están considerando una dimensión válida de la experiencia humana y parte fundamental de una nueva y más amplia concepción del hombre.

El interés de la psicología por la experiencia mística y el dominio de lo espiritual ha significado también un acercamiento de dos ámbitos tradicionalmente opuestos, la religión y la ciencia. Abraham Maslow, considerado precursor de la psicología transpersonal ha sostenido: “recientemente se ha venido haciendo evidente que las revelaciones o iluminaciones místicas pueden clasificarse bajo el título de “experiencias clímax” o “éxtasis” o “experiencias trascendentes” que ahora investigan ávidamente muchos psicólogos. En una palabra, hoy podemos estudiar lo que sucedió en el pasado y que, en ese entonces, solamente podía ser explicado en términos sobrenaturales. Al hacerlo nos encontramos capacitados para examinar la religión en todas sus facetas y en todos sus significados de una manera que la hace parte de la ciencia”. (Maslow, citado en White,ed.p.257)

El estudio de la experiencia mística ha revelado un amplio campo de conciencia humana y relativizado, en consecuencia, el valor del estado de conciencia de vigilia habitual, considerado en el paradigma racionalista actual el máximo potencial de conciencia humano. Desde diversos aspectos la experiencia mística revela un estado de conciencia superior al de vigilia cotidiana. Es una experiencia de expansión de conciencia que involucra "una percepción autotransformadora de unión total de uno con el infinito. Se encuentra más allá del tiempo y del espacio. Es una experiencia de intemporalidad, de eternidad y de unidad ilimitada con toda la creación. El sentido socialmente condicionado del "yo" acaba siendo destruido por una nueva definición del "yo mismo". En esa redefinición del ser, "yo" equivale a toda la humanidad, toda la vida y el universo". (White,ed,p.9)

La anterior descripción de la experiencia mística destaca el aspecto de expansión de la identidad del individuo. Este no se siente separado sino unido en una misma unidad de experiencia de ser con todo lo existente. Una descripción que destaca otro aspecto importante, el aspecto cognitivo de la experiencia mística, es la que da William James: "los estados místicos parecen ser estados de conocimiento, a los ojos de quienes los experimentan. Son incursiones a profundidades de la verdad no sondeadas por el intelecto discursivo". (Ferguson, 1985.p.431) El psicólogo canadiense Herbert Koplowitz (Ferguson 1985,ps.431 y siguientes) ha denominado pensamiento operacional unitario al que es obtenido en la experiencia mística. Lo sitúa dos escalones por encima del nivel de desarrollo cognitivo más avanzado según la teoría de Piaget. Los estadios distinguidos por Piaget - sensoriomotor, pensamiento preoperacional, pensamiento operacional concreto y pensamiento operacional formal- extienden el espectro del desarrollo mental humano desde el mundo difuso del niño hasta el pensamiento simbólico y abstracto de un joven adulto intelectualmente activo. Koplowitz postula un quinto estadio, el pensamiento sistémico, en que el individuo comprende que a menudo existen causas simultáneas que no pueden separarse. Por encima de éste se hallaría el sexto estadio, el del pensamiento operacional unitario, que descubre y comprende el propio condicionamiento, que percibe los opuestos, antes distintos y separados, como interdependientes. Percibe la causalidad como coextensa al universo entero, esto es, conectando entre sí todos los fenómenos que ocurren en él; es holístico. El conocimiento en la experiencia mística desborda la estructura simbólica del pensamiento-lenguaje, por lo que en general las palabras aparecen insuficientes para expresar lo percibido. En el estado místico se disuelven las categorías que separan pensamiento y sentimiento; razón y emoción. El intelecto y la intuición parecen fusionarse para provocar un "estado" más que un nuevo tipo de conocimiento. La integración totalizadora de la experiencia conlleva un grado de certeza en cuanto a lo vivido que es cualitativamente superior a la seguridad que se puede obtener en el conocer habitual de la conciencia racional que opera en el estado de vigilia común.

La experiencia mística está siendo intensamente estudiada desde distintos enfoques que van desde los aspectos y cambios fisiológicos, la experimentación con drogas que provocan lo que se ha denominado "estados alterados de conciencia" hasta las manifestaciones históricas en figuras reconocidas como

seres humanos excepcionales: profetas, santos, sabios, creadores. Los estudios difieren en cuanto a los aspectos más destacados con que describen los estados místicos y en cuanto a los grados y tipos de experiencias reconocidos pero, a pesar de ello, el fenómeno adquiere una coherencia que lo hace fácilmente identificable.

Desde el punto de vista fisiológico, la experiencia mística parece conllevar una remodelación de las redes neurálgicas del cerebro. Las áreas del sistema nervioso del cerebro, desconectadas y compartimentalizadas parecen conectarse e integrar el funcionamiento cerebral. "El neocortex (la parte del "pensamiento intelectual"), el sistema límbico y tálamo (la parte "sentimental-emocional") y la médula oblonga (la parte intuitiva-inconsciente) llegan a un modo de comunicación intercelular que no existía previamente pero que siempre había sido posible". (White,ed,p.16) Las distintas disciplinas espirituales entre las que se cuentan la meditación, los ejercicios de respiración y el ayuno constituyen técnicas para conseguir un cambio en el funcionamiento del cerebro.

Otra de las dimensiones destacadas como parte integral de la experiencia mística es la dimensión ética. Los efectos en los individuos que han tenido una experiencia mística se expresan fundamentalmente en el terreno ético. La percepción de integración de polaridades incluye una trascendencia de la separación entre el bien y el mal. Al mismo tiempo, la percepción de esa totalidad conlleva una actitud compasiva y altruista. Ocurre que "podemos adquirir espontáneamente virtudes que en otro tiempo hemos intentado hallar en vano a través de principios morales". (Ferguson,1985,p 443) La experiencia mística es una experiencia de amor, de compasión universal. El amor, sin embargo, es experimentado como un estado de conciencia dinámico, no como una emoción excluyente.

Desde el punto de vista espiritual, la experiencia mística es una vivencia de intimidad y profundidad del ser que se experimenta como sagrada. Lo divino no es conceptualizado como algo externo, lejano, sino interno, inmanente, constitutivo y esencial a todo lo creado. Dios no es una entidad, un personaje, sino más bien el nombre que se le da a una experiencia. Se lo puede describir como la suma total de la conciencia existente en el Universo, como la matriz organizadora, como flujo, como totalidad, fundamento del Ser, armonía universal.

La experiencia mística, en la medida que conlleva una dimensión cognitiva, da origen a una cosmovisión que es esencialmente la misma y que aparece expresada en los distintos sistemas de sabiduría espiritual oriental como el Taoísmo, la Vedanta hindú, el Budismo. Básicamente se percibe el Universo bajo dos principios claves que pueden expresarse como "flujo" y "totalidad". Flujo expresa la no-permanencia, la naturaleza de las cosas como un permanente cambio, movimiento, dinamismo. Totalidad se refiere a la no-distinción, a la conexión que existe entre todas las cosas, a la interrelación e interdependencia. El mundo aparece como un Todo orgánico, dinámico e interrelacionado al que se experimenta como poseyendo un sentido.

Es en torno a esta cosmovisión mística que se han establecido los paralelos y convergencias con las últimas formulaciones científicas como la física cuántica y la biología de sistemas. La visión de una realidad orgánica, interrelacionada y dinámica es común.

Diversos científicos se han referido a esta convergencia ciencia-misticismo. El neurofisiólogo Karl Pribram, que propusiera el modelo holográfico para describir el cerebro humano, ha descubierto que si el cerebro funcionase como un holograma tendría acceso a un todo mayor, a un campo o "esfera de frecuencias holística" que trascendería los límites espaciales y temporales. Este campo, según afirma el propio científico, podría muy bien ser el dominio de la unidad trascendental descrito y experimentado por los grandes místicos del mundo. Para Pribram, la teoría holográfica está más cerca del pensamiento místico que de nuestra percepción ordinaria. Afirma que "va a tener que pasar algún tiempo antes de que la gente llegue a encontrarse cómoda con la idea de que existe un orden de realidad distinto del mundo de las apariencias". (Pribram, citado en Ferguson, 1985, p.434)

Por su parte el físico David Bohm (1985) ha reconocido que la experiencia mística podría ser una genuina y legítima experiencia de esa realidad fundamental que él llamaría "orden implicado", una dimensión de frecuencia en la que todas las cosas y acontecimientos son a-espaciales y a-temporales, intrínsecamente unos e indivisos.

La coincidencia de visiones del mundo ha significado que prestigiosos otros científicos presten atención al misticismo y con ello validen un área de experiencias humanas que la cultura secularizada actual desconoce o descalifica. El misticismo se independiza, de este modo, del ámbito religioso formal y llega a ser considerado una importante fuente de conocimiento, formando parte así de la revolución epistemológica en curso.

7.- Bases paradigmáticas en las ciencias sociales: del realismo al construtivismo

En las últimas décadas se ha ido haciendo cada vez más presente, tanto a nivel de publicaciones como de comunicaciones en el ámbito universitario, el tema epistemológico en las ciencias sociales. El estatuto de aquello que constituye "la realidad" y la posibilidad de aprehenderla "objetivamente" ha tenido cuestionamientos lo suficientemente importantes como para sostener la plausibilidad de que las ideas emergentes puedan hacerse paradigmáticas, no sólo al interior de las disciplinas científicas sino, desde ellas, también al ámbito del sentido común.

Hemos ubicado la discusión en torno al concepto de paradigma sociocultural al interior de tres orientaciones teóricas que comparten una común base

epistemológica en tanto conciben el conocimiento, la realidad y la verdad desde una perspectiva distinta al tradicional realismo científico. No pretendemos aquí hacer una exhaustiva presentación de la historia de estas nuevas corrientes epistemológicas, sino constatar su creciente vigencia, las consecuencias de su adopción en el ámbito del conocimiento del sentido común en la vida cotidiana y la plausibilidad de transformarse en bases paradigmáticas para un posible nuevo paradigma sociocultural.

Las epistemologías emergentes, se diferencian de las tradicionales en que, en lugar de centrarse en lo observado, se centran en el observador (Arnold,1997). La ciencia tradicional, en la que las disciplinas sociales se fundaron, ha ido perdiendo hegemonía y dando paso a una visión que cuestiona los pilares básicos de su argumentación en cuanto a su capacidad de reproducir la realidad, entendida como objetiva, con una existencia "en sí".

La nueva visión se sustenta en la idea de que los observadores no acceden a una verdad exterior, sino que explican lo que está en sus posibilidades de observación. Ello significa que "las informaciones científicas no pueden sustentarse en observadores neutros de ontologías trascendentales, sino que son relativas al punto de vista y posibilidades del observador, es decir, a un contexto y trasfondo." (Arnold,1997,p.2)

Que no existan observaciones sin observadores implica que el conocimiento es resultado de operaciones que dependen de las perspectivas, limitaciones y medios de que disponen los observadores. Asimismo, las explicaciones científicas son observaciones, en este caso secundarias, "dentro de una sucesión recursivamente autosostenida de experiencias de observación." (op.cit.p.2) Los científicos ya no pueden reclamar un punto de observación neutro, fuera de una perspectiva, sino que deben reconocer que todo conocimiento se obtiene a través de experiencias y que éstas son contingentes a cada observador.

Esta nueva concepción del quehacer científico ha significado hacerse cargo del problema de los efectos de un conocimiento ya no neutro ni universal y aceptar la condición de científicos como responsables de un operar de observaciones y experiencias que construyen realidad. Como hemos afirmado, tanto al interior de las ciencias sociales como de algunas ciencias naturales, como es el caso de la biología del conocer, han surgido alternativas al operar científico tradicional, lo que ha implicado inevitablemente la explicitación de una posición epistemológica. A ésta se la ha llamado, mayoritariamente, constructivismo.

El constructivismo, aunque como postura epistemológica tiene antecedentes en los sofistas de la antigua Grecia como Protágoras, quien resume su pensamiento en su célebre máxima "el hombre es la medida de todas las cosas" (López R.1997), en su versión contemporánea tiene sus antecedentes en la fenomenología, la hermenéutica, la etnometodología, el perspectivismo, la cibernética y la teoría de sistemas.

En el artículo citado, Arnold sostiene: "De estos desarrollos surge el constructivismo como corriente epistemológica. Esta epistemología sostiene que nuestros conocimientos no se basan en correspondencias con algo externo, sino que son resultado de construcciones de un observador que se encuentra siempre imposibilitado de contactarse directamente con su entorno. Nuestra comprensión del mundo no proviene de su descubrimiento, sino que de los principios que utilizamos para producirla. La lógica de la autorreferencialidad se abre paso desde el constructivismo desontologizando la noción de realidad." (op.cit.p.3)

Desde esta epistemología constructivista en que el conocimiento no proviene del descubrir sino del operar de observaciones constituyentes de realidad, el punto de partida es el establecimiento de una distinción. Para el constructivismo el conocimiento parte del realizar distinciones que permiten la emergencia de nuevas distinciones y hacen posible el describir observaciones.

Dicho punto de partida, distinciones realizadas por un observador, implica que la búsqueda de una verdad objetiva, más allá de versiones parciales es un imposible. Es el observador el que configura lo observado, por lo tanto la objetividad se relativiza al contexto de su determinación. Ello permite que coexistan distintos tipos y niveles de "objetividades", puesto que las posibilidades de observación que las sustentan son múltiples.

Algunas de las implicaciones de la perspectiva constructivista son resumidas por Arnold de la siguiente manera:

"- La acción de explicar es la única posibilidad que dispone un observador que no puede acceder a una verdad, que siempre está fuera de sus posibilidades de observación.

- Toda observación debe ser contextualizada a las perspectivas asumidas por sus observadores.

- Al no haber apelación posible a la objetividad, se admiten sus distintas versiones, cada una de las cuales puede constituir un dominio de significación.

- Múltiples universos de significación pueden, sin afectarse, coexistir simultáneamente.

- Todas las apelaciones a racionalidades y fines operan en contextos explicativos delimitados por un observador y no por algo externo a él." (op.cit.p.4)

El surgimiento de la propuesta constructivista al interior de las ciencias y particularmente en las ciencias sociales, no significa que como paradigma epistemológico haya madurado, concitado consenso y desplazado del todo a la epistemología tradicional científica. Lejos de ello, la epistemología constructivista enfrenta problemas como acusaciones de relativismo y de solipsismo.

Arnold responde a esta situación afirmando: "no pocas veces el atractivo y consistencia de estas nuevas propuestas se desvirtúan en el ultrarrelativismo de algunas tendencias postmodernistas, en donde todo es posible según cómo se lo vea o imagine. Nada está más lejos de la experiencia cotidiana. Con toda su eficacia práctica, el resonante discurso relativista no puede contradecir la

experiencia que demuestra que junto a los dominios cognoscitivos de la persona, en los dominios sociales o institucionales "lo objetivo" reina" (op.cit.p.6). Lo objetivo, entre comillas, alude a la objetivación que se produce socialmente en el proceso de construcción de realidad. Los observadores, aunque se los designe como sistemas autorreferentes y autopoieticos, no realizan sus distinciones exclusivamente condicionados endógenamente. Lo social y lo cultural han establecido ya reducciones de posibilidades para el observador. Para Arnold: "lo social y lo cultural –en tanto lo ya establecido- ...surgen de la capacidad que tienen los observadores de observar otros observadores y observaciones y ajustarse a puntos comunes de observación." (op.cit.p.6) El autor reconoce que desde hace tiempo la sociología del conocimiento, en la perspectiva de Berger y Luckmann, y el interaccionismo simbólico han distinguido dichos procesos de construcción social de la realidad.

Desde el ámbito de la psicología social, encontramos en una recopilación de artículos de Tomás Ibañez (1994), una recurrente exposición de los desarrollos de dicha disciplina en cuanto a su deriva desde el paradigma científico tradicional a lo que él llama la perspectiva construccionista.

El autor sostiene que la emergencia y el desarrollo del construccionismo es un fenómeno que se manifiesta con insistencia en las ciencias sociales pero que también se expresa en las ciencias naturales, como en las teorías físicas de Ilya Prigogine y neurobiológicas de Francisco Varela. Respecto a las ciencias sociales reconoce entre las fuentes de inspiración de la nueva perspectiva los aportes de la hermenéutica, la sociología fenomenológica, la teoría crítica, el contextualismo, la perspectiva wittgensteiniana y el neopragmatismo de Richard Rorty. Según Ibañez, se puede decir que estos desarrollos adquieren hoy características de movimiento. Describe "un amplio movimiento que se extiende a través de las diversas ciencias sociales, sintonizando tanto en la crítica hacia el positivismo como con la nueva sensibilidad científica postpositivista." (Ibañez,1994,p.105) Sostiene que la crítica construccionista a la perspectiva empiricista insiste sobre el carácter cultural e histórico de los marcos de referencia interpretativos a partir de los cuales las personas, incluidos los científicos, acceden a los significados.

Una de las conferencias incluidas en la citada obra de Ibañez lleva el sugerente título: ¿Cómo se puede no ser construccionista hoy en día? Para él la pregunta es equivalente a que alguien no crea hoy que la tierra gira alrededor del sol. Sin embargo, se da cuenta que el arraigo de cuatro grandes mitos, que son parte constitutiva de la ideología de la modernidad, hace muy difícil la adopción de una perspectiva construccionista. Se trata del mito del conocimiento válido como representación correcta y fiable de la realidad; del mito del objeto como elemento constitutivo del mundo; del mito de la realidad como entidad independiente de nosotros y del mito de la verdad como criterio decisorio. Todos estos denominados "mitos" forman parte de las selecciones paradigmáticas modernas, como hemos expuesto anteriormente.

Respecto del primer mito, el autor afirma que quienes sostienen que el conocimiento científico es válido en la medida que refleja, o que se corresponde con la realidad, están "profiriendo una enorme barbaridad lógica" Ello porque para saber si dos cosas se corresponden hay que compararlas y por lo tanto acceder a cada una de ellas con independencia de la otra. Claramente no podemos acceder a la realidad con independencia del conocimiento que tenemos de ella, y compararla con dicho conocimiento. En consecuencia "cuando elaboramos un conocimiento no estamos *representando* algo que estaría *ahí fuera* en la realidad, como tampoco estamos *traduciendo* esos objetos exteriores en ecuaciones y en enunciados, *estamos construyendo de par en par un objeto original que no traduce nada y que no representa ningún trozo de la realidad con el cual estaría en correspondencia.*" (op.cit.p.249)

En cuanto al mito del objeto y la objetividad, el autor plantea que la dicotomía radical entre sujeto y objeto, garantía de objetividad en la versión tradicional del conocimiento científico, implica autonomizar el conocimiento científico, como objeto, del sujeto que lo realiza, quedando como un proceso sin sujeto. "Está claro, que si el objeto se agota plenamente en su existencia y si requiere de un sujeto para poder existir, entonces la existencia del objeto implica, en el sentido más fuerte de la palabra, la presencia del sujeto, sin que tenga el menor sentido hablar de su separabilidad." (op.cit.p.250) A partir de este argumento, Ibañez sostiene que el construccionismo disuelve la dicotomía sujeto-objeto, puesto que ninguna de estas entidades existe con independencia de la otra y, por lo tanto, no tiene sentido pensarlas como entidades separadas. Sostiene que el construccionismo resulta una postura des-reificante, des-naturalizante y des-escencializante, que pone de manifiesto la naturaleza social de nuestro mundo.

El mito de la realidad independiente, cuyo argumento central es la existencia de la Naturaleza ahí afuera, independiente de si la vemos o no, es enfrentado de la siguiente manera en la argumentación constructivista de Ibañez. Dice: "La realidad no existe con independencia de las prácticas mediante las cuales la objetivamos, y, con ello, la construimos. La realidad es siempre "realidad-para-nosotros", "realidad-desde-nuestra-perspectiva"... Es claro que si nuestra estructura sensorial fuese de otro tipo, ni la nieve sería blanca ni el mar sería azul. Entonces, ¿cómo es "en realidad" la nieve? ¿Cómo es con independencia de la forma en que la vemos y la conocemos? La pregunta no tiene respuesta posible, y sin embargo la afirmación de que "la nieve es blanca" , constituye sin duda una afirmación verdadera. Pero no porque esta afirmación se *corresponda con la realidad*, sino porque *lo que somos* hace que sea verdadera (lo que somos, y habría que añadir con mayor precisión: "y las convenciones que hemos creado.") (op.cit.p.253)

Respecto del mito de la verdad, la argumentación de Ibañez sostiene que la modernidad le ha conferido a la razón científica la facultad de decidir lo que es verdadero y lo que no lo es. Por su parte, el mito de la verdad se basa en el carácter absoluto y trascendente que es lo que le otorga el sentido mismo al ser verdad. Desde el mito "está claro que a partir del momento en que asumimos la creencia en la verdad, estamos afirmando que *ésta no depende de nosotros*, y

estamos declarando por lo tanto que existe una instancia no humana que la establece y la regula, llámese a esta instancia Dios, la realidad, la ciencia o las leyes del universo." (op. cit. p.254) Desde el mito, si la verdad dependiera de nosotros, dejaría inmediatamente de ser verdadera.

Desde la perspectiva construccionista por el contrario, resulta indispensable romper con el mito de la verdad puesto que los criterios de establecer verdad son tan contingentes y relativos a nuestras prácticas como lo es todo lo que resulta de nuestro quehacer. Desde la perspectiva construccionista no hay nada que sea verdad en el sentido que el mito le otorga a la palabra. Pero ¿qué nos queda si abandonamos del todo el criterio de verdad? Ibañez responde: "nos quedan los mismos criterios que utilizamos para evaluar cualquier otro conocimiento;...los criterios de juicio acerca de su coherencia, de su utilidad, de su inteligibilidad, de las operaciones que permite realizar, de los efectos que produce, del rigor de su argumentación...en definitiva, no su *valor de verdad* sino su *valor de uso*, y su adecuación a las finalidades que asignamos, *nosotros mismos*, al desarrollo de tal o cual tipo de conocimiento." (op.cit.p.255)

Este no parece ser un cambio simple. Abandonar el criterio de la verdad y reemplazarlo por el de utilidad, atenta aparentemente contra los valores más apreciados por el ethos de la modernidad. Así parece reconocerlo Ibañez cuando afirma que se trata de un cambio tan profundo que puede hablarse de una mutación: "Es bastante razonable pensar que el hecho de que la "disidencia construccionista" haga mella en nuestras ciencias, se instale en ellas y se expanda en su seno indica claramente que nuestra época es una época de transición, una época en la cual se están asentando las bases de una mutación, de un cambio radical." (op.cit.p.260)

La perspectiva del autor parece coincidir con la situación de crisis por la que estaría atravesando el paradigma sociocultural moderno, la que se acompaña del surgimiento de eventuales nuevas bases paradigmáticas plausibles. Así parece considerar también el autor a la nueva epistemología, al afirmar que el hecho de que el construccionismo se exprese al interior de las diversas disciplinas científicas le otorga un carácter de "metadiscurso", al nivel de los grandes paradigmas de pensamiento como el positivismo o el realismo.

Desde nuestra perspectiva, la epistemología constructivista parece estar en vías de convertirse en aquella base paradigmática que ocupe el lugar que hasta aquí ha tenido el paradigma epistemológico realista, que ha dominado tanto a la actividad científica como al pensamiento del sentido común durante la vigencia del paradigma sociocultural moderno. Bajo esta perspectiva, el cambio de una epistemología realista a una constructivista a nivel de paradigma sociocultural implica una revolución con tan profundas consecuencias como las que se vislumbran a partir de la física, la biología, la psicología y la espiritualidad.

Lo primero que es posible observar es la amenaza que el constructivismo significa para los universos simbólicos que le otorgan unidad y sentido a la existencia

humana. Cuando la verdad y los valores no están sustentados en algo que trasciende la contingencia y discrecionalidad humanas parecen desvanecerse y provocar un vacío. Pero si seguimos a Lyotard en su reconocimiento de que desde su origen la ciencia ha estado en conflicto con los relatos, con el saber narrativo, desconociendo que la sociedad requiere de criterios de justicia y fundamentos prescriptivos, tenemos que reconocer que el constructivismo no hace sino radicalizar una lógica que la ciencia siempre ha seguido. Si bien ésta, bajo el paradigma realista, puso el criterio de verdad en una realidad externa y en la objetividad en cuanto a su posibilidad de representación, jamás pudo tomar el lugar de los metarrelatos o del saber narrativo que la sociedad perdió con el cambio del paradigma sociocultural medieval al moderno.

Hemos escuchado, al caracterizar la crisis de dicho paradigma, que se han destruido nuestras certezas y estamos sumidos en la perplejidad; que la inseguridad ontológica y la angustia existencial son rasgos predominantes hoy; que nos ronda la aterradora posibilidad del sin sentido. Ello no ha sido resultado del constructivismo sino del intento moderno de sustituir el papel del saber narrativo, prescriptivo, por el saber descriptivo de la ciencia.

Más aun, dicho intento es uno de los factores asociados a la crisis actual y que tiene su expresión en ese estado de ánimo posmoderno caracterizado por el miedo, la ansiedad y la incertidumbre. Creemos que dicho estado de ánimo posmoderno es precisamente la expresión angustiosa de una época de crisis. No resulta extraño que las crisis paradigmáticas vayan acompañadas de síntomas de angustia y ansiedad en la población. Así parece haber ocurrido a fines de la Edad Media, cuando la crisis del paradigma medieval trajo un súbito brote de depresión y melancolía, (como se llamaba a esos estados mentales en la época) en la población, "período en el cual se hizo muy difícil mantener la noción de la salvación y del interés que Dios pudiera tener en los asuntos humanos" (Berman, 1987, p.22)

Así como la pérdida de Dios, sustento básico del sentido en el paradigma medieval, se acompañó de un brote de melancolía, así la crisis del paradigma moderno se acompaña de ese estado de ánimo posmoderno marcado por la ansiedad y la incertidumbre. Desde nuestra perspectiva, el posmodernismo no constituye una propuesta con posibilidades de convertirse en una nueva base paradigmática, sino es una reacción a la etapa de crisis que vive el paradigma sociocultural moderno.

Ahora, es indudable que una perspectiva constructivista lleva el tema de la falta de sustento externo para los valores y la verdad, a su máxima radicalidad, pero pareciera que esa evolución no tiene vuelta atrás. Hasta aquí el peso, el fondo (en la expresión de Brunner) de los valores estaba dado por su realismo, por su estatuto de verdad independiente de la convención. La percepción actual de que los sistemas de valores obedecen nada más que al contexto cultural e histórico que los produce, esto es, lo contingente de los valores, parece quitarles su profundidad y aparecen así sin fondo, "desfondados". Pero el momento de la

pérdida, el momento de crisis, expresado entre otras manifestaciones por el descontento posmoderno, no significa que no vayamos a encontrar nuevas formas de saber narrativo, nuevos sustentos para los valores, nuevos estatutos para fundar la verdad.

Pensamos que las bases de esas nuevas concepciones serán constructivistas. El constructivismo forma parte de la evolución del pensamiento en el ámbito de la ciencia, pero no sólo como una constatación empírica -el surgimiento de teorías nuevas-, sino también porque sigue el desarrollo lógico de la evolución de la actividad científica. En efecto, el postulado científico de acumular conocimiento en base a verdades parciales siempre dispuestas a ceder su "verdad" ante nuevos descubrimientos está más acorde con una epistemología constructivista; su operar no requiere necesariamente de un postulado realista, escencialista. En su práctica, la ciencia ha desontologizado la realidad y no necesita basarse en los "mitos" de la realidad independiente, la objetividad por representación y la verdad.

Donde la perspectiva constructivista sí tiene efectos revolucionarios es a nivel social, esto es, en el ámbito del sentido común de la vida cotidiana. A pesar de que, a partir de las ciencias sociales, la noción de cultura y el relativismo cultural ha pasado a formar parte de los universos de significado del sentido común, el peso del paradigma realista y de la tendencia a fundar los valores y la noción de verdad fuera de la contingencia y el convencionalismo humanos, sigue siendo determinante.

Podemos observar la contradicción que hoy enfrentan los ámbitos de conocimiento que siguen anclados en el paradigma realista y que a la vez no pueden desconocer el avance del pensamiento social hacia la perspectiva constructivista, en la expresión de un personero de la Iglesia Católica: "la multiplicidad de las culturas pasa a demostrar la relatividad de todas ellas. La cultura se contrapone a la verdad. Este relativismo constituye el más hondo problema de nuestro tiempo." (Cardenal J. Ratzinger, citado en Brunner, 1999, p.235)

El problema de la oposición entre cultura y verdad significa para la Iglesia Católica cómo preservar la verdad revelada y a la vez reconocer y respetar la diversidad cultural. Lo intransable de la verdad, en este caso por ser revelada, implica la posición más radicalmente contraria a la perspectiva constructivista. Pero el problema no sólo se presenta en ámbitos de conocimiento sostenidos por verdades reveladas, sino también en espacios de autorreflexión de la sociedad más liberales que abordan los problemas éticos que plantea la globalización. Analizando las propuestas del Informe de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo, de UNESCO (1995) que intenta delinear las bases de una ética global, Brunner descubre la contradicción que caracteriza a esta transición entre un paradigma epistemológico y otro. Sostiene: "El Informe de la UNESCO proclama con convicción que "el relativismo cognitivo es absurdo; la moral relativista es trágica." Pero, a reglón seguido llama a celebrar la diversidad y a tolerar la pluralidad de las culturas y sus principios, estilos y valores propios... Se camina así

al borde del abismo, con la presión de la tolerancia radical por un lado y, por el otro, con la necesidad de ordenar moralmente al mundo globalizado mediante la aserción de estándares universales." (Brunner, 1999, p.217)

Creemos que no se podrá seguir caminando por largo tiempo más al borde del abismo. El constructivismo tiene más posibilidades de inclinar la balanza a su favor en la medida que se va fortaleciendo el ethos del respeto y la tolerancia y los fundamentalismos aparecen como reacciones conservadoras y defensivas en una época de cambios. Más aun, la perspectiva constructivista puede sustentar una ética acorde con los principios democráticos de la igualdad, mucho más coherentemente que el apego a verdades necesariamente excluyentes unas de otras.

Pensamos que el desarrollo de una ética constructivista puede constituir una evolución en curso que permita a la sociedad superar el estado de ánimo posmoderno y abandonar definitivamente y sin dolor, el mito de la verdad. El tema ético seguirá siendo con seguridad un tema central en la autorreflexión de la sociedad en esta etapa de crisis paradigmática. Por su parte, el sentido común tendrá que eventualmente dar el salto desde el firme territorio de los valores y la verdad dados, al movedizo terreno del acuerdo simplemente humano. Para Watzlawick se trata de un paso hacia la madurez humana. Refiriéndose a las implicaciones éticas del constructivismo dice: "La historia de la humanidad enseña que apenas hay otra idea más asesina y despótica que el delirio de una realidad real (entendiendo por tal, naturalmente, la de la propia opinión) con todas las terribles consecuencias que se derivan con implacable rigor lógico de este delirante punto de partida. La capacidad de vivir con verdades relativas, con preguntas para las que no hay respuesta, con la sabiduría del no saber y con las paradójicas incertidumbres de la existencia, todo esto puede ser la esencia de la madurez humana y de la consiguiente tolerancia frente a los demás." (Watzlawick, 1992, citado en Lopez, 1997 p.6)

8.- Supuestos paradigmáticos modernos y de un paradigma en gestación

Hemos descrito la situación de crisis en que observamos al paradigma sociocultural moderno y la plausibilidad de que se esté conformando un nuevo paradigma sociocultural. Luego hemos descrito lo que llamamos bases paradigmáticas plausibles, esto es, alternativas que pueden llegar a convertirse en selecciones, a partir de las cuales se sedimentará un nuevo paradigma sociocultural. Como ya hemos establecido, la conformación de un paradigma sociocultural es el resultado del proceso de sedimentación sufrido por aquellas nuevas alternativas seleccionadas. Como también ya lo hemos afirmado, existen momentos especiales en la evolución de la sociedad en que la variación aumenta significativamente, se produce una sobreproducción de alternativas a partir de las cuales la selección establecerá un conjunto de selecciones básicas que luego actuarán como limitantes de posteriores selecciones, conformándose un nuevo paradigma sociocultural.

Hemos sostenido que el proceso de conformación de un paradigma sociocultural es complejo y altamente imprevisible, en el que no sólo deben concurrir elementos como la crisis del paradigma vigente y el surgimiento de ideas innovadoras que cuestionen sus supuestos paradigmáticos. Junto con ello, dichas ideas deben tener un grado importante de coherencia entre sí y concitar un grado significativo de legitimidad. El proceso de legitimación de las propuestas nuevas pasa por encarnarse en instituciones o movimientos sociales cuyo poder sea suficiente como para lograr que sus propuestas lleguen a ser seleccionadas a nivel societal.

Lo anterior hace que sea muy difícil adelantar la conformación de selecciones que surgirá como nuevo paradigma, si es que finalmente la crisis del paradigma moderno y las nuevas bases paradigmáticas plausibles llegan a desembocar en un cambio paradigmático. Los paradigmas socioculturales sólo son reconocibles a posteriori, una vez sedimentadas las selecciones que finalmente han llegado a persistir. En consecuencia, el cuadro que a continuación presentamos tiene carácter conjetural, puesto que no es posible hoy sino hablar de plausibilidades. No es dable adelantar el paradigma específico que se conformará a partir de lo que hoy se perfilan como bases paradigmáticas plausibles.

Las selecciones que presentamos a continuación incluyen aquellas, de entre las que expusiéramos en relación al paradigma moderno en el capítulo anterior, a las que las nuevas ideas consideradas bases paradigmáticas plausibles confrontan y podrían eventualmente llegar a desplazar. Cabe recordar que sus descripciones no comparten iguales niveles lógicos ni de generalidad.

Selecciones modernas

Selecciones paradigma en gestación (conjetural)

El Universo es una gran máquina sujeta a leyes mecánicas	El Universo es un Todo orgánico, dinámico e interrelacionado
Mundo mecánico	Mundo orgánico
El mundo es objeto de control y dominio	El mundo es objeto de respeto y protección
Separación sujeto-objeto	Sujeto y objeto forman parte de la unidad del Todo dinámico e interrelacionado
La Naturaleza es material, ajena, explotable y manipulable	La Naturaleza es parte del mismo Todo orgánico al que pertenece el hombre
Causalidad lineal	Causalidad sistémica
El hombre es un ser racional	El hombre es un ser transracional

El hombre se orienta y confía en su razón	El hombre confía en su experiencia
La identidad del hombre es su yo en la conciencia de vigilia	El hombre tiene distintos planos de identidad
El hombre es un individuo	El hombre es un individuo en un nivel de percepción y es el Todo en otro
La dimensión central del hombre es su cuerpo y su mente	La dimensión central del hombre es una totalidad biológica-social-espiritual
Vale lo posible, lo práctico, lo útil, lo placentero	Vale la comunión, la belleza, la armonía social y ecológica
El hombre es el amo del Universo	El hombre es parte de un Todo orgánico
La existencia material es la única dimensión de la vida	La existencia material es una de las dimensiones de la vida
El hombre está separado de la Naturaleza	El hombre es parte de la Naturaleza
Libertad individual	Libertad individual en equilibrio con el bienestar colectivo
Los hombres son todos iguales, libres y con iguales derechos	Equilibrio entre derechos individuales y colectivos
La verdad ontológica la establece la ciencia	La verdad es social, consensuada
La ciencia es la fuente del conocimiento	La ciencia es uno de los dominios de conocimiento
Los valores son relativos	Los valores son consensuados
Secularización	Espiritualidad basada en la experiencia (no en la religión)
Ética de la razón y la verdad científica	Ética constructivista. Ética transpersonal
Organización social es el Estado-nación	Organización social es gobierno mundial y autonomía de comunidades locales
La sociedad se orienta por el progreso	El progreso es uno de los objetivos humanos en equilibrio con otros
El desarrollo equivale al bienestar material	El desarrollo es integral, sustentable

Considerando las anteriores selecciones, es posible proponer los siguientes conjuntos de supuestos que dan cuenta de y se sedimentan a partir de ellas.

Supuestos paradigmáticos modernos

	UNIVERSO NATURALEZA	HOMBRE	SOCIEDAD
SER	Máquina inerte material	Ser individual, racional y material	Verdad ontológica establecida por la ciencia
ESPACIO SOCIAL	Recursos materiales	Amo del Universo Sujeto frente a objetos	Agrupación de hombres diferenciados regionalmente
TIEMPO	Causalidad lineal de acontecimientos	Búsqueda de libertad y autonomía	Progreso

Supuestos paradigma en gestación (conjetural)

	UNIVERSO NATURALEZA	HOMBRE	SOCIEDAD
SER	Un Todo orgánico, dinámico e interrelacionado	Ser transracional, es un individuo y un Todo	Verdad construida y consensuada.
ESPACIO	Comprensión ecológica del medio ambiente	Parte del Universo	Hombres miembros de aldea global
TIEMPO	Causalidad sistémica de acontecimientos	Búsqueda de libertad individual y solidaridad	Desarrollo integral y sustentable

Debemos recalcar el carácter conjetural del cuadro presentado. Hemos afirmado que el proceso de constitución de una particular constelación de selecciones en un paradigma sociocultural es complejo y altamente impredecible. Hemos insistido en que los paradigmas socioculturales sólo son reconocibles a posteriori, una vez sedimentado un particular conjunto de selecciones.

En consecuencia, hoy no es posible sino hablar de plausibilidades, ya que no es dable adelantar el paradigma específico que se conformará a partir de lo que actualmente se perfilan como bases paradigmáticas plausibles. Estas encontrarán su posibilidad de constituirse en supuestos paradigmáticos de un nuevo paradigma sociocultural en la medida en que converjan hacia una común visión del mundo y del ser humano, proceso que dependerá no sólo de su coherencia sino de factores históricos asociados, entre ellos el poder y los intereses de los

grupos de poder que presionarán por la adopción y mantención de sus propias selecciones

Es justamente este ámbito contingente, operante en la conformación de un paradigma sociocultural, lo que hace posible la intervención en él. Si bien no es posible adelantar el paradigma específico que se constituirá a partir de lo que más arriba hemos identificado como bases paradigmáticas plausibles, sí es posible ofrecer orientaciones para el cambio social planificado a partir de ellas y aportar así a su posible consolidación como supuestos paradigmáticos.

Las bases paradigmáticas plausibles pueden constituirse en orientaciones para diseñar diversas y múltiples acciones de intervención social. Dichas acciones basan su solidez en el estar fundadas en aquellas propuestas que desafían los supuestos paradigmáticos modernos y derivan de ello su fuerza y capacidad de cambio. El tema del próximo capítulo es, precisamente, la relación entre paradigma sociocultural y el cambio social.

IV Paradigma sociocultural y cambio social

En los capítulos precedentes hemos establecido un modelo de surgimiento, vigencia, crisis y cambio de los paradigmas socioculturales. Hemos aplicado dicho modelo a la observación tanto del reemplazo del paradigma medieval por el moderno, como de la crisis y la posibilidad de reemplazo de éste por un eventual nuevo paradigma sociocultural. Nuestra distinción del concepto de paradigma sociocultural nos sitúa, de esta manera, en una perspectiva dinámica de transformación permanente de la sociedad.

En el marco de la sociología del conocimiento, que visualiza una dialéctica de la sociedad expresada en un proceso de cambio continuo formado por los momentos de externalización, objetivación e internalización, al incorporar el operar del paradigma sociocultural, dicho proceso de cambio continuo no aparece como un proceso uniforme, un devenir paulatino, sino presenta saltos o períodos de cambio significativos que son resultado de la vigencia de un paradigma sociocultural y luego de otro. Hemos afirmado que son justamente estos cambios significativos y no meramente graduales los que permiten, a posteriori, distinguir etapas o períodos históricos.

1.- Teoría de la evolución social y orientación del cambio

Desde la perspectiva de la teoría de los sistemas sociales hemos situado el modelo de operación del paradigma sociocultural en el contexto de su teoría de la evolución de la sociedad. Hemos afirmado que la conformación de un paradigma sociocultural es resultado del proceso de sedimentación sufrido por aquellas nuevas alternativas seleccionadas en momentos especiales en la evolución de la sociedad, en que la variación aumenta significativamente. Se produce así, una sobreproducción de alternativas a partir de las cuales la selección establece un conjunto de selecciones básicas que luego actúan, paralelamente a los códigos y programas de los sistemas funcionalmente diferenciados, como limitantes de posteriores selecciones. El operar del paradigma sociocultural implica reconocer que los sistemas parciales se auto-organizan tanto en relación a un código binario propio como a un código paradigmático societal.

Desde el punto de vista de la evolución social, el concepto de paradigma sociocultural nos ubica en dos momentos o dinámicas distintas del cambio: aquel período de vigencia de un paradigma en que los cambios, paulatinos y permanentes, son expresión de selecciones orientadas por la lógica de las selecciones paradigmáticas vigentes, y aquel período de crisis del paradigma operante que termina por reemplazar sus selecciones básicas por un conjunto de nuevas selecciones.

Más allá de estas dos dinámicas espontáneas del cambio, en el presente capítulo nos proponemos abordar el cambio social desde el punto de vista de la intervención social, de la búsqueda deliberada de incidir en los procesos de

cambio que tienen lugar en la sociedad. Antes, sin embargo, quisiéramos destacar algunos aspectos de la teoría luhmanniana de la evolución social, que el modelo de cambio de paradigmas socioculturales comparte implícitamente y que aportarán a definir el contexto en el cual abordar el tema de la intervención social.

Como hemos afirmado anteriormente, la teoría de la evolución social propuesta por Luhmann no asigna ninguna otra estructura determinante del cambio que no sea el operar interno de las selecciones llevadas a cabo en la sociedad. La teoría de la evolución social "no presume ninguna teleología de la historia ni en la perspectiva de un fin bueno, ni de uno malo. La teoría de la evolución ni siquiera es una teoría del control de la evolución, es decir una teoría capaz de aportar indicaciones útiles para resolver la cuestión de si se debe aceptar la evolución o si se debe corregirla." (Luhmann y DeGeorgi, 1993, p.201)

La descripción del surgimiento, vigencia y cambio de los paradigmas culturales comparte dicha perspectiva como también el que la teoría de la evolución no sea una teoría del progreso, que no aporte ninguna interpretación del futuro, lo que desde su perspectiva significa que admita tanto la emergencia de los sistemas como su destrucción.

La siguiente cita de Luhmann aclara el punto anterior y nos ofrece también una visión de uno de los aspectos de la crisis del paradigma moderno que hemos caracterizado anteriormente: "De la evolución no hay que esperar siempre una mejor adaptación de los supervivientes; basta con volver la mirada a los problemas ecológicos de la sociedad moderna para captar que esa hipótesis carece de toda plausibilidad. Precisamente porque son sistemas operativamente cerrados, los sistemas autopoieticos disponen de un amplio margen para el desarrollo de estructuras que resultan compatibles con la autopoiesis. Así es como, en virtud del estar adaptados, pueden surgir inadaptaciones cada vez más audaces, hasta que no se interrumpa la continuación de la autopoiesis misma." (op.cit.p.211)

Desde el punto de vista teórico, el modelo de surgimiento, vigencia y cambio de los paradigmas socioculturales no supone ni dirección externa del cambio, ni garantía de mantención de selecciones, ni ausencia de crisis provocadas a partir de las selecciones establecidas anteriormente como logros por el propio proceso interno del despliegue del proceso de surgimiento, vigencia y cambio de los paradigmas socioculturales.

Tenemos entonces que desde la teoría de la evolución social, que en nuestra perspectiva integra el proceso de surgimiento, vigencia y cambio de paradigmas socioculturales, no se desprende una orientación del cambio social deliberado. La teoría no ofrece fundamento alguno para definir la dirección de la intervención social.

En consecuencia, si se pretende proponer una estrategia de intervención social, utilizando la perspectiva de la teoría de la evolución social y del operar de los paradigmas socioculturales, ésta deberá encontrar un fundamento externo a la teoría mencionada. Previo a abordar el tema del fundamento de la intervención social, debemos poder compatibilizar, esto es, encontrar un nexo entre la elección de una teoría que "no es capaz de aportar indicaciones útiles para resolver la cuestión de si se debe aceptar la evolución o si se debe corregirla", y la aceptación de la validez de realizar intervenciones sociales.

Podemos encontrar dicho nexo a partir de la propia teoría de la evolución social. En efecto, el dilema entre aceptar la evolución o corregirla, analizado desde el proceso de variación, selección y estabilización, significa aceptar que las selecciones sean aquellas que provengan de comunicaciones iniciadas a partir de cuerpos normativos, valores o ideologías propuestos por otros o, por el contrario, que provengan de nuestras propias alternativas. En otras palabras, dado que es inevitable que se produzcan variaciones y a partir de ellas selecciones, el realizar intervenciones sociales significa proponer alternativas valoradas, puesto que de no hacerlo, se seleccionarán aquellas alternativas propuestas por otros.

Ahora, la proposición de alternativas implica una valoración de ellas por sobre su negación y por sobre otras alternativas. Dicha valoración implica un fundamento que, como hemos afirmado, no puede provenir de la teoría. La intervención social nos lleva del ámbito científico al dominio de la ética. En consecuencia, el modelo de intervención social del que trataremos en adelante, no tendrá un fundamento teórico sino ético.

2.- Ética y fundamentos de la intervención social

Desde los inicios de la diferenciación científica y el surgimiento de las ciencias sociales, el tema de proponer orientaciones para mejorar la convivencia social a partir de observar sus deficiencias, ha estado presente en la mayoría de los científicos sociales. En las páginas finales de una obra clásica de la sociología leemos: "Nuestro malestar no es pues, como a veces parece creerse, de orden intelectual; tiene causas más profundas... Nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral" (Durkheim, 1985, p.428-9)

Observando el subsistema de las ciencias sociales nos encontramos con contribuciones de los diversos científicos sociales que van desde orientaciones radicalmente emancipatorias, como es el caso de la marxista, hasta la perspectiva luhmanniana cuya teoría expresamente se abstiene de ofrecer indicaciones útiles para corregir el curso de la evolución social.

Ante esta situación nos interesa, por una parte, constatar la ineludibilidad del tema moral como fundamento del saber prescriptivo en la sociedad y, por otra, definir una perspectiva particular frente al tema. El análisis de la crisis del paradigma moderno que hemos desarrollado anteriormente, ha dejado suficiente constancia

de la centralidad del tema, particularmente en la actualidad. Por otra parte, hemos adelantado que compartimos la perspectiva teórica luhmanniana en el sentido de no poder fundamentar una postura emancipatoria o de intervención social, en una teoría de la sociedad. Acorde con dicha perspectiva, debemos diferenciar los ámbitos científico y ético, lo que implica diferenciar también los roles del científico social y del interventor. El compartir la perspectiva luhmanniana implica entonces diferenciar el observar desde la ciencia social, del ofrecer una orientación para el cambio, propuesta desde el ámbito de la ética.

La importancia del tema moral en los análisis de la sociedad moderna tiene su origen en la descalificación del saber narrativo-prescriptivo como saber fundamental en la sociedad. Como hemos descrito anteriormente, el saber legítimo bajo el paradigma sociocultural moderno es el saber de la ciencia. Hemos visto que desde su origen la ciencia ha estado en conflicto con los relatos y ha desacreditado todo saber narrativo porque sus enunciados no están sometidos a la argumentación y la prueba (Lyotard, 1989). Por su parte, el saber de la ciencia es descriptivo, informa, no prescribe, como sí lo hace el saber narrativo que responde con fundamentos prescriptivos a los requerimientos de criterios de justicia y verdad por parte de la sociedad. Perdida la legitimidad del saber narrativo, la prescripción se vuelve contingente, histórica, multiplicándose en infinitas y heterogéneas posibilidades, provocando, como hemos visto, uno de los malestares más profundos de la sociedad moderna.

Hemos descrito anteriormente lo que le ocurre al hombre moderno ante la ausencia del saber narrativo-prescriptivo que le otorgue unidad y sentido a su existencia. La apuesta del paradigma moderno por una ciencia que pudiese tomar el lugar de los metarrelatos contenía una contradicción insalvable, que se expresa hoy en un incipiente reconocimiento de que no puede aceptarse un saber prescriptivo ahistórico, por un lado, y, por otro, en que aún no se asume otro punto de partida prescriptivo que no sea un fundamento trascendente, resabio del paradigma medieval.

Recordemos la contradicción que Brunner descubre en el Informe de la UNESCO, que proclamaba lo absurdo y trágico del relativismo cognitivo y la moral relativista, a la vez que celebraba la diversidad y llamaba a tolerar la pluralidad de las culturas, con sus propios principios y valores (Brunner, 1999). Persiste, como vemos, una necesidad de ordenar moralmente al mundo globalizado recurriendo a estándares universales, junto con un progresivo respeto por la diversidad y la tolerancia que no alcanza, sin embargo, a constituirse en lo que anteriormente llamamos una moral constructivista, logro de una madurez humana, en la expresión de Watzlavick.

En ausencia tanto de una moral universal fundada en el saber narrativo, como de una nueva moral constructivista, el presente se torna crítico y azaroso. La sociedad de la modernidad tardía parece ser presa de una parálisis emancipatoria y el cambio ya no es dirigido desde fundamentos utópicos que alimenten el debate político, sino surge como consecuencia inesperada del operar autorreferente de

los sistemas y subsistemas diferenciados. Beck observa que: "En lugar de las utopías políticas, aparece el enigma de las consecuencias secundarias. La configuración del futuro se ha desplazado y ya no se resuelve en el parlamento, ni en los partidos políticos, sino en los laboratorios de investigación, en los gabinetes de los ejecutivos... Los laboratorios de investigación y las direcciones empresariales de la industria de futuro se han convertido en "células revolucionarias" tras los muros de la normalidad... La situación amenaza con convertirse en algo grotesco: el ámbito de lo no político empieza a ejercer la función de guía de la política". (Beck, 1998, p.278)

Ante el panorama de esta especie de interregno entre los metarrelatos tradicionales y el fracaso de la ciencia por tomar su lugar, y una nueva moral que aún no se constituye pero que ya no puede volver sobre sus pasos hacia fundamentos trascendentes, la autorreflexión de la sociedad se toma, más que nada, en preguntas. Giddens, por ejemplo, a partir de su distinción entre política emancipatoria, -aquella que se funda en una ética de la justicia y la igualdad-, y política de la vida, -aquella que desarrolla propuestas morales sobre cómo se ha de vivir-, constata que cuanto más se tratan las cuestiones existenciales tanto más numerosos son los desacuerdos y la multiplicidad de dilemas morales. Ante ello se pregunta: "¿Cómo podemos moralizar de nuevo la vida social sin incurrir en la intolerancia? ... Si no existen principios éticos transhistóricos, ¿cómo podría la humanidad solucionar los conflictos entre "creyentes sinceros" sin recurrir a la violencia? La respuesta a tales problemas requerirá, sin duda, reconstruir muy a fondo la política emancipatoria y llevar a cabo, además, serios esfuerzos en la política de la vida." (Giddens, 1995, p.291)

La reconstrucción de las políticas remite, inevitablemente, al problema del fundamento de la moral. Las propuestas políticas de cambio están orientadas por una definición anterior de qué es lo que hay que cambiar (o mantener, que es el punto 0 del cambio) Esa definición es moral, alude a qué es lo bueno y qué lo verdadero.

En el entendido de que ningún orden cultural se construye al margen de una fundamentación de la moral, Brunner hace un ejercicio que llama de hermenéutica moral para los tiempos de globalización. Partiendo del reconocimiento del malestar social por el relativismo moral, se propone abordar las principales estrategias discursivas que buscan configurar un lenguaje moral para la posmodernidad. Entre las preguntas que orientan dicha búsqueda está si es posible fundar discursivamente una ética global; si es necesario encontrar una fundamentación trascendente para la moral; si se requiere postular una imagen prescriptiva de vida superior.

Las respuestas no difieren demasiado entre sí y más que ser concluyentes sitúan la problemática del fundamento moral, en una época en que el saber narrativo perdió su protagonismo, en el centro de una reflexión que se hará cada vez más relevante. Las diversas estrategias de fundamentación moral intentan situarse en una perspectiva no-esencialista, postmetafísica y secular. Desde la ética

comunicativa propuesta por Habermas hasta los postulados liberales mínimos de una moral del control de daños o liberalismo del miedo, las estrategias discursivas se sitúan fuera de una visión universalista de la moral, con prescindencia de metalenguajes. Definitivamente no se concibe una vuelta atrás, hoy la moral es historicista, proponiéndose la aceptación de ciertos valores básicos comunes como la libertad del individuo sin desconocer su existencia en comunidad, el diálogo y la democracia como manera de resolver los conflictos morales, la aceptación de la convivencia en la diversidad. Pero las respuestas actuales no son más que ejercicios discursivos que tendrán que pasar por el inevitable proceso de la evolución social.

Hemos afirmado anteriormente que el desarrollo de una ética constructivista puede constituir una evolución en curso que permita a la sociedad superar el actual malestar del relativismo moral, abandonando maduramente la necesidad de fundamentaciones trascendentes. Es en el contexto teórico y temático expuesto anteriormente y en el momento histórico actual que hemos caracterizado, donde abordaremos una perspectiva y un modelo de intervención social.

3.- Bases para un modelo de intervención social en una época de crisis paradigmática: de la confrontación a la seducción

Afirmamos anteriormente que abordaríamos el tema de la intervención social en el contexto de la teoría luhmanniana de la evolución de la sociedad. Hemos visto que dicha teoría no contiene indicaciones respecto a si hay que aceptar la evolución o corregirla. Tampoco ha conceptualizado una noción de progreso ni una interpretación del futuro. Sostiene que los sistemas operan dentro de los márgenes de la conservación de su autopoiesis y no ofrece orientación alguna para intervenir en su operar.

A partir de lo anterior hemos dicho que una perspectiva de intervención social debe encontrar un fundamento fuera de la teoría. Hemos separado el observar (teórico) del intervenir (práctico) y hemos situado el intervenir en el dominio de la ética. Hemos justificado el intervenir en el hecho ineludible del devenir de la variación y la selección de comunicaciones y en la implicación de que si alter no interviene se seleccionará lo comunicado por ego.

Hemos prestado atención al tema de la ética, tanto por su inevitable conexión con la intervención como por el momento histórico actual caracterizado por una contradicción entre el intentar superar las propuestas éticas universalistas, a-históricas o esencialistas y la incapacidad de la sociedad moderna de asumir aún una ética constructivista en su plenitud.

Nuestra perspectiva de intervención social arranca, entonces, del contexto anterior: una teoría de la evolución social, en la que hemos situado el modelo del operar de los paradigmas socioculturales, que no ofrece orientaciones para la intervención; un contexto histórico que pone el tema de la ética en el centro del

debate, y la constatación de la inevitabilidad del devenir de selecciones y por lo tanto de la existencia permanente de la intervención.

El contexto descrito, sin embargo, no es suficiente para justificar la propuesta de intervención social. A partir de él se puede optar también por una perspectiva que permanezca en el plano teórico del observar y describir, respetando la evolución de la sociedad como un proceso suficiente, que no requiere de la propuesta de intervención por parte de los científicos sociales o de quienes expresan la auto-observación de la sociedad. (Luhmann y De Georgi, 1993)

El proponer un modelo de intervención social nos remite entonces, como ya hemos observado, al dominio de la ética, desde donde es posible reaccionar ante la distinción de la inevitabilidad de la intervención, y decidir participar en ese inevitable proceso. Ello obliga a definir una orientación ética específica desde la cual fundamentar la particular modalidad de intervención social a proponer.

En consecuencia, el modelo de intervención social que propondremos en adelante, al que llamaremos modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, develará su fundamento ético a medida que abordemos su caracterización. Sin embargo, más allá de su fundamento, el modelo mantendrá una cercanía teórica con la teoría de los sistemas sociales. Es más, el modelo será expuesto en diálogo con una teoría de intervención social con base en la teoría de los sistemas sociales. Se trata de la teoría de la regulación e intervención social para la coordinación pragmática de intransparencias, propuesta por Aldo Mascareño (1996).

Intentaremos responder el amplio espectro de preguntas que suscita el tema de la intervención social: ¿Porqué intervenir? ¿Quién lo hace, debe, o le corresponde hacerlo? ¿Desde qué ética fundar la intervención? ¿Cómo realizar el diagnóstico e identificar los factores asociados a lo que se intentará cambiar? ¿Cómo identificar los contenidos de la intervención social? ¿Cómo intervenir, qué procedimientos y metodología emplear?

En cuanto a un primer por qué intervenir, ya hemos enunciado su justificación a partir de la constatación de que la intervención, en su acepción más amplia, es un fenómeno inevitable. Se está produciendo siempre en la medida que la variación y la selección de comunicaciones constituye un flujo permanente en que ciertas alternativas de información se constituyen, al decir de Bateson, en diferencias que establecen una diferencia. Ocurre que inevitablemente algunas de las distinciones que se proponen serán incorporadas como información efectiva que producirá diferencias y otras, no.

Este operar permanente de la intervención es reconocido en la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias, al sostener que los sistemas existen y se observan unos a otros en una relación de coexistencia y coevolución que hace necesaria su coordinación. Ahora, "las operaciones de los sistemas (las acciones de las personas, los programas de las organizaciones e

instituciones) tienen consecuencias para sí mismos y para el entorno. Por ello, la regulación y la intervención nunca dejan de existir." (op.cit.pg.98)

Ahora, la intervención, que nunca deja de existir, es inseparable de la ética. No es posible intervenir sin una propuesta basada en el juicio de que lo propuesto es mejor que su inexistencia o su alternativa. Este segundo por qué plantea el porqué es bueno intervenir. La teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias responde afirmando que la tarea de una coordinación pragmática no es el orden ni la integración, sino el desarrollo autónomo de las operaciones de cualquier esfera de la sociedad. Se plantea como alternativa a una teoría del control y opta por no presuponer en la sociedad ninguna estructura jerárquica. Su propuesta de intervención valora la coordinación pragmática en oposición a la ideología o la teleología. Valora la autonomía de todas las esferas de la sociedad y, por ende, no concibe la regulación,- y la intervención como su actualización empírica-, como una cuestión normativa.

La teoría mencionada aclara su perspectiva ética al cuestionar, por ejemplo, la estrategia regulativa basada en prescripciones morales propuesta por Durkheim. De ella afirma que "no es útil para el incentivo de las libertades operativas tanto en el nivel sistémico como en el individual. El vínculo con el tema moral es una práctica que una teoría de la regulación para la coordinación pragmática de intransparencias sistémicas no puede incorporar, puesto que la única determinación axiológica que reconoce es la que le incentiva a desarrollar intervenciones sin imponer sus distinciones a los regulados" (op.cit.p.19).

Se trata entonces de una teoría de la intervención social que busca coordinar y no controlar porque se representa la sociedad acéntricamente, sin recurrir al primado político, económico ni cultural. Su preocupación no es el orden ni la integración, sino el desarrollo de una coevolución carente de pretensiones normativas que atente contra la autonomía de los sistemas involucrados. Su propuesta de regulación, que más propiamente designa como auto-regulación, es de naturaleza tal, que permite que sean los propios sistemas los que decidan cómo mantener sus estructuras o cómo transformarlas.

A diferencia de una sociedad estratificada, en que la regulación es por medio del control -expresión de la conciencia racional-positivista que busca intervenir la sociedad como objeto- en la sociedad funcionalmente diferenciada ningún sistema tiene el derecho a imponer regulaciones sobre otros. Desde la teoría de sistemas sociales auto-referenciales, se supera de este modo, la distancia ontológica entre el sujeto y el objeto, puesto que la intervención involucra tanto a intervenidos como a interventores.

Nuestro modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, al observar la sociedad tanto en el operar autónomo de los sistemas como del paradigma sociocultural subyacente, comparte ciertas perspectivas con la teoría antes mencionada y difiere en otras. Comparte la ausencia de ideologías o teleologías como fundamento de la intervención y el respeto por la autonomía de

los intervenidos, ya sean sistemas, organizaciones, instituciones o personas. Comparte el acercamiento no jerárquico, no normativo ni basado en el control como estrategia de intervención. Sin embargo, en lugar de orientarse a la coordinación de las intransparencias sistémicas, intenta, por un lado, develar los supuestos que conforman el paradigma sociocultural vigente, en particular aquellos relacionados con los problemas sociales percibidos en una época de crisis, y por otro, identificar y divulgar comunicaciones susceptibles de constituirse en nuevas bases paradigmáticas.

Como se puede apreciar, la intervención como coordinación de intransparencias sistémicas se orienta a una intervención de tipo estructural, evitando formulaciones semánticas que interfieran en la autonomía del intervenido. El modelo constructivista de intervención social de base paradigmática por su parte, si bien expone contenidos, éstos no son normativos, ni el resultado de concepciones morales o ideológicas sino que constituyen la semántica histórica que expresa la dimensión contingente de un proceso estructural presente en la sociedad.

Un tercer por qué intervenir dice relación con el diagnóstico de aquello que aparece como problemático y justifica, en consecuencia, la intervención. Para la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias son dos las situaciones que plantean problemas que pueden ser abordados a través de intervención. La primera se deriva del operar de los sistemas auto-referentes, clausurados operacionalmente, aunque abiertos a la información de su entorno. Su operar sigue el despliegue de la lógica de su código basal y son ciegos a los efectos provocados en su entorno. Un primer tipo de intervención se justifica entonces, cuando la reproducción autopoiética de las operaciones sistémicas se traduce en consecuencias inestabilizantes para el entorno.

La segunda situación que justifica la intervención desde la perspectiva de la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias, se da especialmente en sociedades como las latinoamericanas, en las que coexisten procesos de diferenciación funcional con estructuras que, por el contrario, presionan por una desdiferenciación. Allí, "la preocupación regulativa no sólo tiene que lidiar con la coordinación de las intransparencias, sino además con el ímpetu hegemónico de los sistemas por controlar su entorno y con la pretensión normativa de aquellos que se resisten a la diferenciación de la sociedad." (op.cit.p.4)

Desde la perspectiva del modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, el diagnóstico de aquello que aparece como problemático y justifica la intervención, viene del detectar que los problemas evidenciados por la propia auto-reflexión de la sociedad están asociados a supuestos paradigmáticos vigentes pero que ya no son capaces de orientar las selecciones en dirección a las expectativas generadas. El modelo constructivista de intervención social de base paradigmática no tiene criterios a priori para identificar problemas ni diagnosticar situaciones indeseables. En ese sentido, al igual que la teoría de la intervención

como coordinación pragmática de intransparencias, realiza una intervención de segundo orden, observando las observaciones que la sociedad establece respecto a sus propios problemas.

En esta misma dirección, el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática hace suya la reflexión respecto a que el acercamiento y metodologías antropológicas "pueden ser un vínculo fructífero para comenzar a poner en relación las estrategias de intervención social con la heterogeneidad estructural y semántica producida como consecuencia de la diferenciación de la sociedad... La intervención social, en tanto encuentre su asiento en la etnografía (o al menos en el espíritu diferenciador e irracionalista que la inspira), habrá de apartarse de cualquier supuesto objetivista o racional que impida captar, como lo escribe Malinowski, el punto de vista del nativo. Las conductas comunicativas han de ser evaluadas de acuerdo a los criterios que el propio grupo social (o sistema) maneja para orientar sus comunicaciones y su acción. De este modo, lo racional o lo apropiado no lo juzga el interventor, sino los propios sujetos de intervención, es decir, la racionalidad adquiere anclaje en el sistema."(op.cit.p.40)

Lo anterior dice relación con lo que desde la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias, se define como regulación de segundo orden, cuyo mérito estriba precisamente en respetar la autonomía de los intervenidos. Se trata de una regulación de segundo orden desde la perspectiva del interventor y una auto-regulación reflexiva desde la perspectiva del intervenido. Según la teoría en cuestión, la regulación de segundo orden es la forma más eficiente para introducir transformaciones en sistemas autónomos sin afectar su autonomía.

Veremos a continuación la dinámica específica que adopta la intervención como regulación de segundo orden, puesto que es en este aspecto donde existe la mayor concordancia entre la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias y el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática que estamos proponiendo.

Dicha dinámica es denominada por Willke una "gramática transformacional" puesto que traduce al sistema a intervenir, las consecuencias que tienen para el entorno sus operaciones autónomas clausuradas. El mismo autor habla de una "sutil invitación a la auto-regulación", ya que la regulación de las consecuencias amenazantes para el entorno debe preservar la autopoiesis de los sistemas. (op.cit.)

Se trata de presentar la intervención como contingencia en el entorno del sistema a regular; de aparecer como alternativa dotada de sentido en el dominio de sentido del sistema intervenido. Esto significa situar bajo los marcos del sentido del sistema sujeto a intervención, las distinciones que se pretende introducir, de modo tal que el intervenido comprenda desde sus propias categorías lo que la intervención quiere hacerle ver.

Lo anterior tiene su base en que "los sistemas son intransparentes uno respecto del otro, es decir, la operación de uno no puede ser recreada por la operación del otro, pues la operación se basa en los códigos y son los códigos los que le dan identidad a los sistemas. Este es un dilema que la intervención social sistémica debe salvar haciendo que el propio sistema afectado reconozca en sus distinciones aquello que la intervención pretende hacerle ver. Es decir, se trata de que el cambio introducido no parezca como tal, que no aparezca como un elemento externo, ajeno al sistema al cual está dirigido. El papel de la intervención, en este sentido, está en hacer que el propio sistema que quiera ser intervenido procese tal cambio como necesario para seguir operando, como necesario para su propia subsistencia. Las distinciones introducidas por la intervención en el entorno del sistema a intervenir están orientadas a producir auto-regulación, por ello sólo tendrán éxito cuando lo que indican logre llamar la atención del sistema a intervenir, cuando en su interior provoquen resonancia, es decir en el momento en que su significado se coordine con los significados internos". (op.cit.p.91)

Es necesario mencionar dos elementos importantes que intervienen en la estrategia antes descrita: el poder y la información. Cualquier tipo de regulación requiere de la operación del poder como medio de transformación para tener éxito. Sin embargo, en el caso de la regulación de segundo orden el poder no se funda en la coacción sino, por el contrario, en dotar del poder de decisión al intervenido a través de entregarle la mayor cantidad de información disponible. "Nadie puede obligar al otro a ver lo que no puede ver, sin embargo, alguien (el interventor) sí puede sugerir dónde observar para que el otro vea lo que no ve. Es decir, la base de la distribución del poder y de la regulación en los sistemas –y también en el entorno- está en distinguir entre la coacción de las decisiones y la posibilidad que cada subsistema observe *por su propia observación* lo que el otro subsistema pretende hacerle ver. La coacción de la decisión no permite esto último; la liberalización de la información sí lo hace." (op.cit.p.107)

Estamos ante un tipo de intervención caracterizada por la ausencia tanto de una concepción ideológica que determine la dirección que debe tener el cambio, como de una estrategia de intervención que utilice el poder de la coacción. Son los propios intervenidos quienes serán los protagonistas del cambio, siendo el papel del interventor el de proveer información útil para orientar el cambio hacia el destino que los propios intervenidos han percibido como válido.

En el caso de la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias la intervención se justifica a partir de los efectos indeseados o perturbadores del operar de un sistema, o ante el afán de colonización de un sistema hacia otros. Se interviene para corregir esos casos y se realiza una intervención de segundo orden para preservar la autonomía de los sistemas. Para dicha teoría constituye un valor el respeto por la autonomía, la diferenciación y la complejidad de cada sistema. Desde la perspectiva del modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, la intervención de segundo orden es más bien una decisión pragmática, dado que, en ausencia del poder de coacción,

la intervención no tiene ninguna otra posibilidad de actualizarse. Bajo la orientación constructivista adoptada, se trata de la única manera viable de producir cambios. Ahora, en el caso del modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, las razones que justifican la intervención vienen de la observación de problemas detectados por los propios potenciales intervenidos y que el interventor relaciona con el operar de selecciones paradigmáticas.

Desde las perspectivas mencionadas, ¿quién es entonces el observador, el potencial interventor? Ninguna de las dos otorga a algún sistema o esfera de la sociedad el papel exclusivo o preponderante de interventor. Aunque la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias contemple más probablemente al Estado en dicho rol, y el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática considere fundamentalmente a la sociedad civil. En cualquier caso, ambos asignan un papel central al conocimiento especializado y la participación de especialistas en ciencias sociales.

Para la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias "sea cual sea el nombre del alter que interviene debe, en primer lugar, saber por qué interviene, es decir, conocer qué es lo que quiere evitar o producir, cuál es la dirección en que quiere orientar al sistema intervenido. En este sentido, le cabe a la sociología un papel central. Cualquier intervención de carácter social debe estar acompañada de saber sociológico, pues es esta disciplina la más preparada para enfrentar una tarea de tal envergadura. *La invitación a la autoregulación* en el contexto de sistemas autónomos operando, requiere de un profundo conocimiento del modo en que trabajan los sistemas en una sociedad diferenciada. Teniendo este conocimiento, la posibilidad de intervenir con éxito no está garantizada, pero la probabilidad de su impacto positivo aumenta." (op.cit.p.114)

Desde el punto de vista del modelo constructivista de intervención de base paradigmática habría que agregar al conocimiento del modo en que operan los sistemas en una sociedad diferenciada, el conocimiento general del operar de los paradigmas socioculturales, como asimismo el conocimiento particular del paradigma sociocultural vigente y sus eventuales consecuencias en los problemas evidenciados por la auto-reflexión de la propia sociedad.

En efecto, dicho modelo se fundamenta en el conocimiento del operar del paradigma sociocultural y en él radica la especificidad de su perspectiva de intervención. Por ello, una de tareas que como modelo de intervención contempla, es precisamente la comunicación de dicho conocimiento, ofrecido como marco general de intervención, de manera que pueda ser adoptado por diversos potenciales interventores.

En ello consiste entonces una primera acción de intervención propuesta por el modelo descrito. Develar, en primer lugar, la existencia y gravitación del paradigma sociocultural en la sociedad. El poner dicho conocimiento a disposición de la auto-reflexión de la sociedad puede resultar un aporte desde varios puntos

de vista. Por una parte, el conocimiento que las ciencias sociales poseen respecto a que "la realidad" no es sino un conjunto de interpretaciones que se han hecho invisibles y que por ello derivan un gran poder sobre las selecciones cotidianas, puede implicar una libertad frente a éstas que la ignorancia impide.

Romper una "ceguera paradigmática" puede significar que diversos sistemas, anteriormente pasivos ante determinaciones no asumidas, tengan la posibilidad de integrar dicho conocimiento a su operar y se conviertan, de este modo, en agentes de su propio cambio. Ello puede significar un aumento de la complejidad que implique selecciones antes no consideradas y que puedan llevar al sistema a un operar más consciente de sus determinaciones.

Por otra parte, el develamiento del operar del paradigma sociocultural previene ante la identificación de problemas allí donde se trata más bien de consecuencias del operar paradigmático que de fenómenos responsables de tales problemas. El desconocimiento del operar del paradigma sociocultural redundará muchas veces en una reificación de fenómenos sociales. Desconectados de sus fundamentos paradigmáticos, descontextualizados de sus raíces paradigmáticas, fenómenos como por ejemplo el capitalismo, la crisis medio-ambiental o de la familia, adquieren un peso diferente a que si son vistos como desarrollos lógicos de una manera temporal de entender el mundo.

Quizás si el mayor aporte del develamiento del operar del paradigma sociocultural sea el ofrecerlo en el momento de crisis en que se visualiza la sociedad moderna. Hemos descrito anteriormente la auto-reflexión de la sociedad en cuanto a constatar la desintegración de sus certezas y la percepción de los riesgos surgidos inesperadamente a partir de efectos colaterales imprevisibles. Recordemos la expresión de Wallerstein cuando predice que "los próximos 30-40 años marcarán el momento de desintegración del sistema histórico capitalista. Será un período lleno de incertidumbres e inseguridades. Será un período de transición hacia algo desconocido. Las perturbaciones aumentan en todas direcciones, están fuera de control. No se puede prever lo que resultará de ellas." (Wallerstein, 1996 pg.85)

Hemos afirmado anteriormente que desde la perspectiva paradigmática la crisis no es un fenómeno errático y desconcertante, necesariamente ciego y fuera de control. El modelo constructivista de intervención de base paradigmática, reconoce en la crisis la incapacidad del paradigma sociocultural vigente para orientar la nueva complejidad social alcanzada y visualiza la crisis como parte de un proceso mayor de evolución social. Ello le permite estar así equipado teóricamente para proponer alternativas de intervención. Desde la perspectiva de dicho modelo, la crisis es la cara visible de un momento histórico que esconde el surgimiento de un nuevo conjunto de selecciones que se harán paradigmáticas e inaugurarán una nueva etapa histórica. Esta perspectiva permite ir más allá de la perplejidad ante la crisis para poder identificar las nuevas ideas y los contextos desde donde estarían surgiendo, y que son las que tienen posibilidades de formar parte de un nuevo paradigma sociocultural.

En síntesis, el modelo constructivista de intervención de base paradigmática acopla su estrategia de intervención a la etapa del proceso de surgimiento, vigencia y cambio en que se encuentre el paradigma sociocultural. Si se trata de una época de crisis, la intervención consistirá en develar su carácter paradigmático, el origen y alcance de la crisis como también las nuevas bases paradigmáticas que pueden ser percibidas como en surgimiento.

El develamiento del operar del paradigma sociocultural que hemos expuesto es sólo la primera y más general estrategia de intervención. Las estrategias más propiamente interventoras del modelo constructivista de intervención de base paradigmática se inician con investigaciones empíricas. Ellas permitan diagnosticar las situaciones que ameriten intervenciones sociales, a partir de las percepciones de los propios potenciales intervenidos. Hemos afirmado que se trata de intervenciones de segundo orden, en consideración a que se observa la observación de los problemas que realizan los propios intervenidos. Luego relaciona dicha observación de los problemas con el conocimiento del operar del paradigma sociocultural, particularmente con los supuestos específicos vigentes que están asociados con cada uno de los problemas detectados. Igualmente relaciona dichos problemas con las posibles bases paradigmáticas plausibles. A partir de ello diseña diversas líneas concretas de intervención, adecuadas en contenido y forma a las particularidades del intervenido.

Básicamente son dos los tipos de comunicaciones de que pueden constar las intervenciones bajo el modelo propuesto. Por una parte, aquellas destinadas a inhibir las selecciones paradigmáticas asociadas a la reproducción o agravamiento de los problemas detectados, y, por otra, aquellas que refuerzan las nuevas bases paradigmáticas plausibles y que dan origen a nuevas selecciones que se espera encaminen al intervenido a vías de solución más permanentes que a las que puede acceder a partir de otras intervenciones, habitualmente sintomáticas, ofrecidas por perspectivas que no se basan en el operar del paradigma sociocultural.

Como ya hemos dicho, para que la intervención tenga lugar, es decir, logre con éxito su cometido, ambos tipos de comunicaciones interventoras deberán adecuarse, en contenido y forma a las particularidades del intervenido. La teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias expone claramente la dinámica específica que debe seguir dicha adecuación. "Tanto ego (intervenido) como alter (interventor) operan por medio de distinciones que constituyen sus formas de acción en relación a sí mismos y al entorno (auto-referencia y hetero-referencia). En nuestro esquema, alter opera por la distinción Y/Z, y ego por la distinción A/B. Habiendo decidido intervenir, alter construirá una distinción a ser introducida en el entorno de ego, la distinción *eff*, su selección de información. Puesto que ego opera por la distinción A/B, la distinción *e/f* que alter quiere introducir debe ser revestida del modo de operar A/B, de forma tal que ego la reconozca como una información con sentido y la procese como parte de su complejidad estructurada. Lo que alter desarrolla como estrategia de intervención es, finalmente, una distinción del tipo $e(A)/(B)f$, y esta es la conducta de

notificación cuyos efectos aparecen en el entorno del ego.” (op.cit.p.114) (Ver esquema en anexo 1)

Un ejemplo empírico facilitará observar más claramente la estrategia descrita y al mismo tiempo permitirá diferenciar la perspectiva de la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias, por un lado, y la del modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, por otro.

La teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias, basa su estrategia de intervención, como hemos visto, en el conocimiento del operar de los sistemas sociales diferenciados, observando que la clausura operativa de dichos sistemas les impide ver más allá de sus distinciones básicas, por lo que existe “una alta probabilidad para que los rendimientos de un sistema se transformen en obstáculos a la operación de otros o en un daño a su funcionamiento.” (op.cit.113) Los problemas se identifican de este modo, observando aquel eventual daño, como cuando la economía produce y, sin pretenderlo, produce daño ecológico.

El modelo constructivista de intervención social de base paradigmática por su parte, basa su estrategia de intervención en el conocimiento del operar de los paradigmas socioculturales y de los supuestos que constituyen el paradigma sociocultural vigente, como también en la etapa del desarrollo en que su operar se encuentra. El problema identificado, el daño ecológico en el ejemplo utilizado, es puesto en relación con los supuestos paradigmáticos vigentes, y luego identifica los sistemas en que dichos supuestos operan preponderantemente para diseñar una estrategia de intervención. Al mismo tiempo se identifican aquellos sistemas en los que es más factible realizar intervenciones que integren a su operar comunicaciones que refuercen las nuevas bases paradigmáticas en surgimiento.

En el caso del daño ecológico, los supuestos paradigmáticos que operan subyacentemente son aquellos relacionados con la concepción del mundo material, como que el Universo es una gran máquina sujeta a leyes mecánicas; que el mundo es objeto de control y dominio; que la Naturaleza es material, ajena, explotable y manipulable. También operan los supuestos relativos al rol del ser humano en dicho contexto, como el que el hombre es el amo del Universo; que el hombre está separado de la Naturaleza. Junto a ellos operan supuestos relativos al sentido de la vida, como el que la existencia material es la única dimensión de la vida; que en esta existencia vale lo posible, lo práctico, lo útil y lo placentero. Todos estos supuestos se refuerzan mutuamente y favorecen una explotación ilimitada de los recursos de la Naturaleza. Ellos orientan el operar de todos los sistemas diferenciados pero, como hemos visto en el capítulo anterior, están más ligados al operar de algunos, como es el caso del sistema económico.

Volviendo a la estrategia de la teoría de la intervención como coordinación pragmática de intransparencias, una vez identificado el problema, en este caso el daño ecológico producido involuntariamente por el sistema económico, se aplica la intervención de segundo orden. El alter que interviene puede no ser el que es

objeto de las consecuencias negativas del operar de otro sistema. Cuando la economía daña al medio-ambiente, no es el propio medio-ambiente el que reacciona e interviene la economía; puede hacerlo, por ejemplo, el sistema político.

En cualquier caso, lo que el sistema interventor busca es el fin del daño. Ello puede ser representado, siguiendo el esquema expuesto más arriba, por la distinción e/f , vale decir, la selección de información que la política quiere transmitir a la economía. La política sabe que la economía no comprenderá otro lenguaje que no sea el del dinero, de la ganancia, y por ello debe vestir su intención con la distinción A/B con que opera la economía y exponer el daño ecológico a este sistema como, por ejemplo, un problema de costos en el mediano y largo plazo. Ello se representa por la distinción $e(A)/(B)f$. Si la distinción e/f se presenta sola, la economía no la incorporará a su modo de operar, puesto que esa distinción no está al alcance de su observación. El sistema interventor, en este caso la política, no puede introducir en el sistema económico una preocupación por el medio-ambiente o una conciencia ecológica. Lo que puede lograr es que la economía reduzca el daño ecológico porque le preocupa la rentabilidad futura y no está dispuesta a asumir mayores costos en el mediano plazo.

Ahora, el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, si bien opera a través de la misma dinámica de intervención de segundo orden, dado que su identificación del daño no la hace en el observar del operar de un sistema específico, como es el caso de la economía en el ejemplo utilizado, sino que se identifica en el paradigma sociocultural vigente que orienta el operar de todos los sistemas diferenciados, las alternativas de intervención se amplían y diversifican. Si bien los supuestos paradigmáticos asociados al daño ecológico operan con preponderancia en algunos sistemas como el económico, el hecho de estar operando en todos los demás permite diseñar estrategias de intervención globales y sinérgicas que potencien las intervenciones en cada sistema, aumentando así las posibilidades de cambio en la sociedad.

Los supuestos paradigmáticos que hemos identificado tras el efecto del daño ecológico: que el Universo es una gran máquina sujeta a leyes mecánicas, objeto de control y dominio por parte del hombre considerado el amo del Universo, separado de una Naturaleza que le es ajena y por ende explotable y manipulable, operan preponderantemente en el sistema económico, pero están también presentes en el sistema educacional, en el científico, en el familiar, de salud y en el artístico, además del político y el jurídico. Estos mismos sistemas se encuentran también bajo la orientación de los supuestos que conciben la existencia material como la única dimensión de la vida y por ende el sentido de esta existencia puesto en lo posible, lo práctico, lo útil y lo placentero, supuestos que subyacen igualmente al daño ecológico. Cada uno de los sistemas mencionados opera con su propia distinción basal A/B , la que determinará la intervención de segundo orden emprendida, sin embargo, la comunicación e/f que se intentará introducir en ellos -y que requerirá ser revestida de A/B -, ya no se limita al daño ecológico sino dice relación con los diferentes supuestos paradigmáticos en cuestión, ya sea para

inhibir los que orientan en la dirección del daño o para fomentar aquellas bases paradigmáticas plausibles que, por el contrario, lo previenen.

Las intervenciones de que se trata en el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática son, entonces, de un carácter más bien indirecto, no sintomático. No se trata de intervenir para inhibir el daño ecológico comunicando acerca del daño mismo, sino de efectuar intervenciones que atañen a los supuestos paradigmáticos identificados como asociados a dicho daño. Por lo mismo, tampoco se trata de intervenir sólo en aquellos sistemas que están produciendo directamente el daño, sino también en todos aquellos que indirectamente ayudan a provocarlo. Esto hace que el tipo y la cantidad de comunicaciones que pueden dar origen a intervenciones sea considerablemente mayor que cuando la estrategia de intervención no está basada en el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática que estamos proponiendo. El rango de intervenciones que dicho modelo puede sustentar es también el más amplio posible, en la medida que éstas pueden ir desde las más contingentes a aquellas de muy largo plazo, particularmente las realizadas en el sistema educacional.

Por último, el rango de potenciales interventores que el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática permite se amplía también considerablemente, por una parte por la dinámica constructivista de intervención de segundo orden, que no sólo respeta la autonomía de los intervenidos sino que los invita a ser protagonistas del cambio propuesto en base a sus propias observaciones de los problemas a enfrentar, y, por otra, porque los problemas no atañen sólo a aquellos sistemas que los provocan sino a los supuestos paradigmáticos compartidos por todos los sistemas operantes en la sociedad, sobre los cuales son muchos más los sistemas a los que les es dable producir intervenciones.

Si aplicamos las afirmaciones anteriores al ejemplo del daño ecológico, se nos abre un abanico de posibilidades de intervención, las que además, al estar referidas a los supuestos paradigmáticos identificados como asociados a dicho daño, tienden a reforzarse entre sí. Recordemos que si bien los supuestos paradigmáticos tienen mayor o menor expresión en los diferentes sistemas diferenciados, están presentes y operantes en todos, por lo que es dable diseñar intervenciones en la mayoría de ellos.

Por otra parte, el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, al haber identificado nuevas bases paradigmáticas plausibles, esto es, selecciones surgidas al interior de algunos sistemas y que se perfilan como aquellas que pueden llegar a reemplazar a las que eventualmente serán percibidas como responsables de los problemas detectados, amplía sus posibilidades de intervención por la vía de producir comunicaciones que fomenten dichas bases paradigmáticas plausibles. Es más, el modelo propuesto privilegia este tipo de intervenciones por dos razones. En primer lugar, porque parece más factible que los intervenidos incorporen comunicaciones positivas que estén más

lejos de ser percibidas como atentatorias contra sus selecciones. El vestir las comunicaciones *ef* con las que se desea intervenir, de *A/B* - las distinciones con que opera el intervenido- para intervenir de manera *e(A)/(B)f*, tiene menos posibilidades de fracasar produciendo resistencias no previstas, cuando *ef* es una comunicación nueva, propositiva, que cuando *ef* es una crítica o comunicación contraria a las operantes en el sistema intervenido.

En segundo lugar, la estrategia del modelo constructivista de intervención social de base paradigmática de privilegiar las intervenciones por la vía de fomentar selecciones consideradas bases paradigmáticas plausibles, se basa en que se trata de intervenciones que van en el sentido histórico del proceso de evolución social, y, en esa medida, sus posibilidades de éxito son las máximas, considerando la improbabilidad del proceso comunicativo. En efecto, recordemos que el modelo propuesto no define intervenciones a priori, fundadas en ideologías o consideraciones morales a-históricas, sino que considera los problemas que la propia auto-reflexión de la sociedad ha observado como lo que es deseable cambiar, y contempla como soluciones, aquellas selecciones que están surgiendo evolutivamente en la sociedad y pueden, plausiblemente, llegar a constituirse en selecciones paradigmáticas alternativas.

Reproducimos a continuación el cuadro con las selecciones paradigmáticas modernas y con aquellas consideradas bases paradigmáticas que eventualmente lleguen a conformar un nuevo paradigma sociocultural, en el que destacamos aquellas selecciones asociadas al daño ecológico y su potencial superación.

Selecciones modernas	Selecciones paradigma en gestación (conjetural)
El Universo es una gran máquina sujeta a leyes mecánicas	El Universo es un Todo orgánico, dinámico e interrelacionado
Mundo mecánico	Mundo orgánico
El mundo es objeto de control y dominio	El mundo es objeto de reverencia y protección
Separación sujeto-objeto	Sujeto y objeto forman parte de la unidad del Todo dinámico e interrelacionado
La Naturaleza es material, ajena, explotable y manipulable	La Naturaleza es parte del mismo Todo orgánico al que pertenece el hombre
Causalidad lineal	Causalidad sistémica
El hombre es un ser racional	El hombre es un ser transracional
El hombre se orienta y confía en su razón	El hombre confía en su experiencia
La identidad del hombre es su yo en la conciencia de vigilia	El hombre tiene distintos planos de identidad

El hombre es un individuo	El hombre es un individuo en un nivel de percepción y es el Todo en otro.
La dimensión central del hombre es su cuerpo y su mente	La dimensión central del hombre es una totalidad biológica-social-espiritual
Vale lo posible, lo práctico, lo útil, lo placentero	Vale la comunión, la belleza, la armonía social y ecológica
El hombre es el amo del Universo	El hombre es parte de un Todo orgánico
La existencia material es la única dimensión de la vida	La existencia material es una de las dimensiones de la vida.
El hombre está separado de la Naturaleza	El hombre es parte de la Naturaleza
Libertad individual	Libertad individual en equilibrio con el bienestar colectivo
Los hombres son todos iguales, libres y con iguales derechos	Equilibrio entre derechos individuales y colectivos
La verdad ontológica la establece la ciencia	La verdad es social, consensuada
La ciencia es la fuente del conocimiento	La ciencia es uno de los dominios de conocimiento
Los valores son relativos	Los valores son consensuados
Secularización	Espiritualidad basada en la experiencia (no en la religión)
Ética de la razón y la verdad científica	Ética constructivista. Ética transpersonal
Organización social es el Estado-nación	Organización social es gobierno mundial y autonomía de comunidades locales
La sociedad se orienta por el progreso	El progreso es uno de los objetivos humanos en equilibrio con otros
El desarrollo equivale al bienestar material	El desarrollo es integral y sustentable

Supuestos paradigmáticos modernos

	UNIVERSO NATURALEZA	HOMBRE	SOCIEDAD
SER	Máquina inerte material	Ser individual, racional y material	Verdad ontológica establecida por la ciencia
ESPACIO SOCIAL	Recursos materiales	Amo del Universo Sujeto frente a objetos	Agrupación de hombres diferenciados regionalmente
TIEMPO	Causalidad lineal de acontecimientos	Búsqueda de libertad y autonomía	Progreso

Supuestos paradigma en gestación (conjetural)

	UNIVERSO NATURALEZA	HOMBRE	SOCIEDAD
SER	Un Todo orgánico, dinámico e interrelacionado	Ser transracional, es un individuo y un Todo	Verdad construida y consensuada.
ESPACIO	Comprensión ecológica del medio ambiente	Parte del Universo	Hombres miembros de aldea global
TIEMPO	Causalidad sistémica de acontecimientos	Búsqueda de libertad individual y solidaridad	Desarrollo integral y sustentable

Cada una de la selecciones destacadas es susceptible de ser comunicada al interior de los diferentes sistemas funcionales. Adoptando el modo de intervención de segundo orden $e(A)/(B)f$, es posible diseñar diversas intervenciones particulares, considerando factores asociados como la ubicación social y el poder del interventor, la contingencia específica en relación a una mayor o menor apertura del sistema a intervenir, los fracasos o éxitos de anteriores intervenciones, entre otros.

El sistema educacional aparece como el más factible de intervenir con comunicaciones que se adaptan fluidamente a sus selecciones en áreas como la enseñanza de la física y la biología, puesto que dicho sistema se encuentra acoplado al sistema científico, desde donde las nuevas selecciones respecto del Universo, la naturaleza y la ubicación relativa del hombre, provienen. Dichas intervenciones, sin embargo, producirán cambios a largo plazo y de ellas no es esperable una pronta, aunque tal vez una más segura, reducción del daño ecológico.

A plazo más corto pueden diseñarse intervenciones en el sistema económico, por ejemplo vía comunicaciones a los consumidores, que tienen una ingerencia rápida y focalizada en el mercado. El sistema de salud, acoplado al sistema económico en el tema de la producción y consumo de productos que expresan una concepción ecológica e integral de la salud, es factible también de ser intervenido en el corto plazo.

El sistema familiar puede ser intervenido con comunicaciones relativas a la recreación y el uso del tiempo libre, al bienestar psicológico, a contenidos afectivos y valóricos asociados a las selecciones que dicen relación con el sentido de la vida y del bienestar integral del hombre. Por su parte, el sistema artístico puede ser intervenido e invitado a intervenir a través de expresar la nueva visión del Universo, la naturaleza y la identidad del hombre por medio de las diversas expresiones del arte. Incluso el sistema religioso puede ser intervenido e invitado a intervenir con aquellas comunicaciones que dicen relación con el encantamiento o la sacralidad del mundo y la naturaleza, y con valores humanos que contrarresten la arrogancia y la codicia de la práctica de explotación de la naturaleza.

En síntesis, el modelo constructivista de intervención social de base paradigmática fundamenta su estrategia de intervención en una mirada histórica, evolutiva y paradigmática, y apunta a intervenir, optando por una intervención de segundo orden, de modo de contribuir al fluir del cambio social evolutivo observado, identificando los problemas sociales a partir de la observación de la auto-reflexión de la sociedad, y las soluciones a partir de la observación de bases paradigmáticas en surgimiento.

Hemos intentado ofrecer las bases para un modelo constructivista de intervención social de base paradigmática, al que hemos subtitulado de la confrontación a la seducción. Con ello hemos querido destacar, por un lado, la naturaleza constructivista y no ideológica del tipo de intervención propuesto y, por otro, la resonancia con la teoría de los sistemas sociales auto-referentes, que hace ver la inviabilidad, a largo plazo, de intervenciones basadas en el poder de la coacción o la desdiferenciación sistémica. Sólo el poder de la seducción, en el sentido de persuadir a los intervenidos de que la intervención propuesta no tiene más objeto que avanzar en la búsqueda de soluciones a los problemas detectados a partir de sus propias observaciones, satisface tanto la ética en la que el modelo se sustenta como la factibilidad de realizar intervenciones viables.

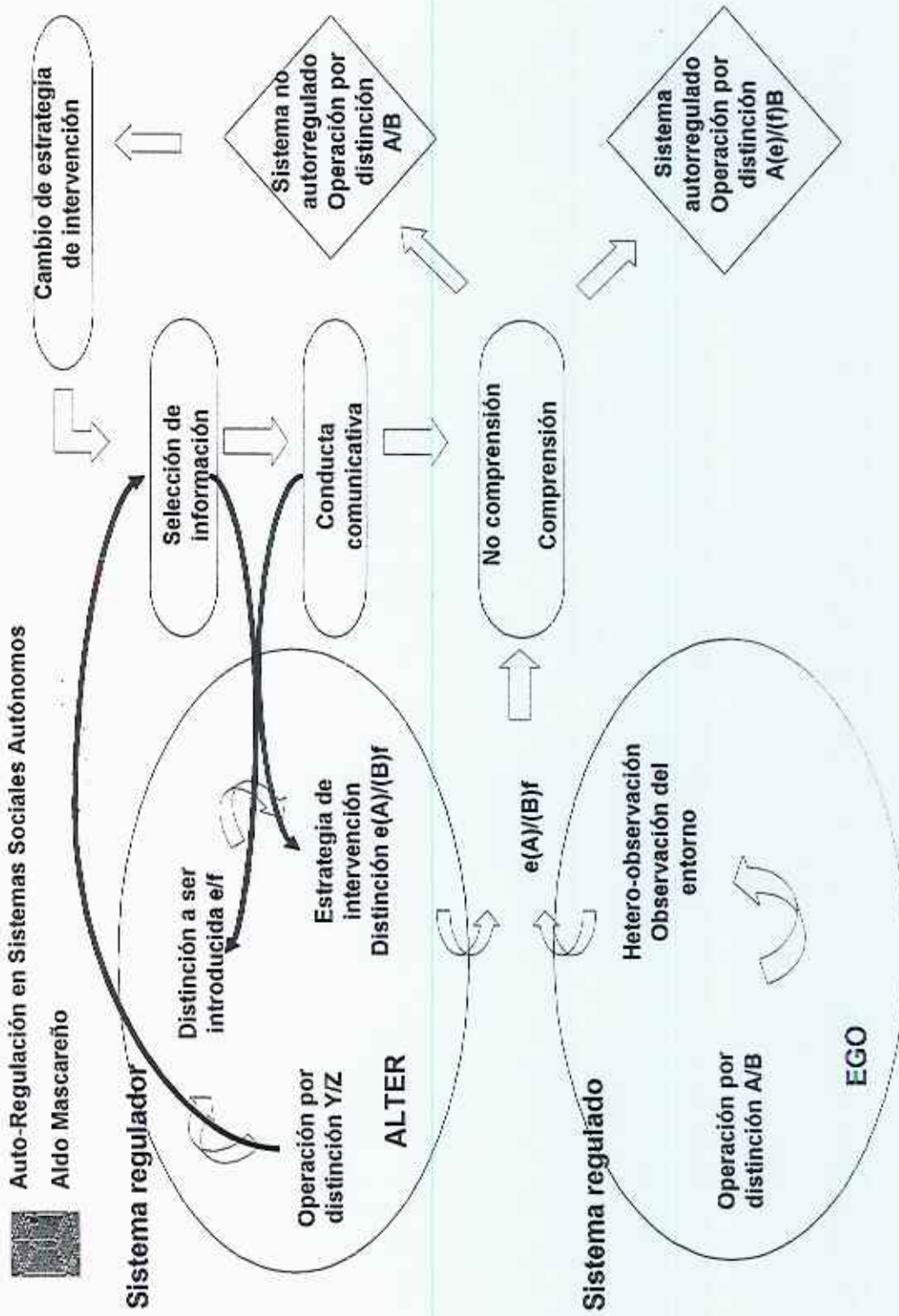
Con la formulación del modelo constructivista de intervención social de base paradigmática concluimos esta tesis. Hemos abordado la construcción de un concepto y un modelo de operar del paradigma sociocultural y lo hemos aplicado a la observación del surgimiento, vigencia, crisis y cambio del paradigma moderno. Hemos dirigido una mirada a la modernidad observándola desde los supuestos básicos que la sostienen, en el entendido que ello permite enfrentar, tanto teórica como aplicadamente, el presente moderno visualizado como una crisis, en el que las viejas certezas de la modernidad con respecto al progreso, la

secularización, la nación, se han desintegrado y los posibles nuevos futuros no aparecen claros.

Hemos abordado la construcción del concepto y el modelo de operar del paradigma sociocultural sustentándolo en las perspectivas científicas constructivistas de la biología del conocer, la sociología del conocimiento y la teoría de sistemas sociales. Al interior de esta última perspectiva hemos planteado que el concepto y la dinámica del operar del paradigma sociocultural permiten complementar el análisis estructural de la diferenciación funcional y del operar de los sistemas funcionalmente diferenciados, con la observación de una semántica básica que otorga coherencia al sistema societal en una época histórica particular. La importancia que hemos atribuido a dicha semántica —el paradigma sociocultural— es que, junto al operar autónomo de los sistemas funcionalmente diferenciados y su dinámica de acoplamientos mutuos, va orientando la dirección de la evolución de la sociedad. Considerando esto último es que le conferimos a la propuesta desarrollada un gran potencial de orientación del cambio social.

De este modo, esperamos haber contribuido a la auto-reflexión de la sociedad con una mirada que revela aspectos poco considerados de la modernidad, que pueden llegar a permitirle a la teoría social moderna, tanto establecer puntos de referencia para la evolución de la sociedad como ser capaz de entregar un mejor diagnóstico de la contemporaneidad sobre el cual poder fundamentar, de modo constructivista, intervenciones sociales no ideológicas y éticamente sustentables.

Anexo 1



BIBLIOGRAFÍA

Libros:

BECK, ULRICH. 1998. *La Invención de lo Político*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina.

BECK, ULRICH. 1998. *La Sociedad del Riesgo*. Ediciones Paidós, Barcelona.

BECK, ULRICH. 1999. *Hijos de la Libertad*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Argentina.

BERGER, PETER L. y LUCKMANN, THOMAS. 1968. *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

BERMAN, MORRIS. 1987. *El Reencantamiento del Mundo*. Editorial Cuatro Vientos, Chile.

BOHM, DAVID. 1985. *The Ending of Time*. Harper & Row, Publishers, San Francisco USA.

BRÜNNER, JOSÉ JOAQUÍN. 1998. *Globalización Cultural y Posmodernidad*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Chile.

BUTZ, OTTO. 1966. *Of Man and Politics*. Holt, Rinehart and Winston, New York.

CAPRA, FRITJOF. 1985. *El Punto Crucial*. Editorial Integral, Barcelona.

CASTELLS, MANUEL. 1999. *La Era de la Información: Economía, Sociedad y Cultura*. Volúmen II: El Poder de la Identidad. Siglo Veintiuno Editores, España.

COUSIÑO, CARLOS y VALENZUELA, EDUARDO. 1994. *Politización y Monetización en América Latina*. Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

DESCARTES, RENÉ. 1988. *Discurso del Método*. Alianza Editorial, Madrid.

DRUCKER, PETER F. 1993. *La Sociedad Poscapitalista*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

DURKHEIM, EMILE. 1985. *La División del Trabajo Social*. Editorial Colofón, México.

FERGUSON, MARILYN. 1985. *La Conspiración de Acuario*. Editorial Kairós, Barcelona.

- GIDDENS, ANTHONY. 1993. *Consecuencias de la Modernidad*. Editorial Alianza, Madrid.
- GIDDENS, ANTHONY. 1995. *Modernidad e Identidad del Yo*. Editorial Península, Barcelona.
- GUIDDENS, ANTONY; HABERMAS, JÜRGEN; JAY, MARTIN; McCARTHY, THOMAS; RORTY, RICHARD; WELLMER, ALBRECHT y WHITEBOOK, JOEL. 1988. *Habermas y la Modernidad*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- HABERMAS, JÜRGEN. 1999. *La Inclusión del Otro*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- HEISENBERG, SCHRÖDINGER, EINSTEIN, JEANS, PLANCK, PAULI Y EDDINGTON. 1988. *Cuestiones Cuánticas*. Editorial Kairós, Barcelona.
- HOLY, LADISLAV y STUCHLIK, MILAN. 1981. *The Structure of Folk Models*. Academic Press, London.
- HOLY, LADISLAV y STUCHLIK, MILAN. 1983. *Actions, Norms and Representations*. Cambridge University Press, Great Britain.
- JUNG, C.G. 1964. *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*. Editorial Seix Barral, Barcelona.
- KUHN, THOMAS S. 1971. *La Estructura de la Revoluciones Científicas*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.
- LOCKE, JOHN. 1955. *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Editorial Aguilar, Buenos Aires.
- LUHMANN, NIKLAS y DE GEORGI, RAFFAELE. 1993. *Teoría de la Sociedad*. Universidad Iberoamericana, México.
- LUHMANN, NIKLAS. 1973. *Ilustración Sociológica y Otros ensayos*. Editorial SUR, Buenos Aires.
- LUHMANN, NIKLAS. 1985. *El Amor como Pasión*. Homo Sociologicus. Ediciones Península, Barcelona.
- LUHMANN, NIKLAS. 1986. *Ecological Communication*. The University of Chicago Press.
- LUHMANN, NIKLAS. 1990. *Sociedad y Sistema: La Ambición de la Teoría*. Paidós / I.C.E.-U.A.B., España.
- LUHMANN, NIKLAS. 1998. *Teoría de los Sistemas Sociales II* (artículos). Universidad Iberoamericana / Colección Teoría Social, Chile.

- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. 1989. *La Condición Postmoderna*. Ediciones Cátedra, Madrid.
- MASCAREÑO, ALDO. 1996. *Auto-Regulación en Sistemas Sociales Autónomos*. Inédito, Santiago de Chile.
- MASLOW, ABRAHAM H. 1968. *Toward a Psychology of Being*. Van Nostrand, Nueva York.
- MARTÍNEZ MIGUELEZ, MIGUEL. 1993. *El Paradigma Emergente*. Editorial Gedisa, Barcelona España.
- MATURANA, HUMBERTO y VARELA, FRANCISCO. 1984. *El Árbol del Conocimiento*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- MILL, J. STUART. 1941. *La Libertad*. Editorial Tor, Buenos Aires.
- ROBINSON, JOAN. 1962. *Economic Philosophy*. Doubleday Anchor, New York.
- ROBLES, FERNANDO. 2000. *El Desaliento Inesperado de la Modernidad*. Ediciones Sociedad Hoy, Concepción, Chile.
- RODRÍGUEZ, DARÍO y ARNOLD, MARCELO. 1999. *Sociedad y Teoría de Sistemas*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- RORTY, RICHARD. 1996. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Ediciones Paidós, Barcelona.
- SPANGLER, DAVID. 1984. *Emergence*. Delta, Merloyd Lawrence, New York.
- TOURAINÉ, ALAIN. 1994. *Crítica de la Modernidad*. Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- VON HAYEK, FRIEDRICH AUGUST. 1982. *Los Fundamentos de la Libertad*. 2ª edición. Unión Editorial, S.A. Madrid.
- WALSH, ROGER Y VAUGHAN, FRANCES. COMPILADORES. MASLOW, ABRAHAM H.; DASS, RAM; CAPRA, FRITJOF; WILBER, KEN Y OTROS. 1982. *Más Allá del Ego*. Editorial Kairós, Barcelona.
- WHITE, JOHN. EDITOR. VARIOS AUTORES. *La Experiencia Mística*. Editorial Kairós, Barcelona.
- WILBER, KEN, EDITOR. VARIOS AUTORES. 1987. *El Paradigma Holográfico*. Editorial Kairós, Barcelona.

WILLIAM, JAMES. 1961. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier Macmillan.

Sección de Libros:

DOCKENDORFF, CECILIA. 1988. "Notas sobre la Noción de Paradigma", en *La Fuerza del Arco Iris*. Editado por Jorge Osorio y Luis Weinstein, pp. 37 - 49. CEAAL.

DOCKENDORFF, CECILIA. 1990. "Prólogo", en *Tao Te King*. Gaston Soubllette, pp 1-10. Cuatro Vientos.

IBÁÑEZ, TOMÁS. 1994. "¿Cómo Se Puede No Ser Construcccionista Hoy En Día?", en *Psicología Social Construcccionista*. Editado por Jiménez-Domínguez, pp. 245 - 257. Universidad de Guadalajara.

IBÁÑEZ, TOMÁS. 1994. "Construcccionista y Psicología", en *Psicología Social Construcccionista*. Editado por Jiménez-Domínguez, pp. 259 - 279. Universidad de Guadalajara.

MASLOW, ABRAHAM H. 1982. "Una Teoría de la Metamotivación: Las Raíces Biológicas de la Vida Valorativa", en *Más Allá del Ego*. Editado por Roger Walsh y Frances Vaughan, pp. 182 - 196. Kairós.

QUIJANO, ANÍBAL. 2000. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina", en *La Colonialidad del Saber*. Editado por Edgardo Lander, pp. 201 - 242. CLACSO, Argentina.

WILBER, KEN. 1982. "Psicología Perenne: El Espectro de la Conciencia", en *Más Allá del Ego*. Editado por Roger Walsh y Frances Vaughan, pp. 108 - 126. Kairós.

WILBER, KEN. 1982. "Un Modelo Evolutivo de la Conciencia", en *Más Allá del Ego*. Editado por Roger Walsh y Frances Vaughan, pp. 146 - 168. Kairós.

WALLERSTEIN, IMMANUEL. 1996. "La Reestructuración Capitalista y el Sistema-Mundo", en *Raquel Sosa*. Perspectivas de Reconstrucción. ALAS-UNAM, México.

Revistas:

ARNOLD, MARCELO y OSORIO, FRANCISCO. 1998. Introducción a los Conceptos Básicos de la Teoría General de Sistemas. *Cinta de Moebio* N° 3: 1 - 11. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

ARNOLD, MARCELO. 1991. Desafíos para la Teoría Sociocultural. *Ensayos - Proyectos - Avances*. Departamento de Sociología. Documento de Trabajo N° 12. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

ARNOLD, MARCELO. 1997. Introducción a las Epistemologías Sistémico / Constructivistas. *Cinta de Moebio* N° 2: 1 – 9. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

ARNOLD, MARCELO. 1999. ¿Hemos Perdido la Razón?. *Cinta de Moebio* N° 6: 1 - 3. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

GONZÁLEZ, RODRIGO Y VERGARA, PATRICIO. 1998. Discusiones Fundamentales de la Filosofía de la Ciencia Contemporánea. *Publicaciones Especiales* N° 13: 31 - 36. Departamento de Filosofía. Universidad de Chile.

MATURANA, HUMBERTO. 1983. Fenomenología del Conocer. *Revista de Tecnología Educativa*. Vol. 8 Nos. 3 / 4: 105 - 153.

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, *PNUD*. 2000. Desarrollo Humano en Chile

ROBOTHAM, DON. El Poscolonialismo: El Desafío de las Nuevas Modernidades. *ISSJ*, Revista de la UNESCO

SCOTT, DAVID. El Colonialismo. *ISSJ*, Revista de la UNESCO