

Retorno al pensamiento flexible.

Ana Cecilia Campos
acampos@postgrado.uc.edu.ve
Héctor Antonio Espinoza
hespinoz@postgrado.uc.edu.ve

RESUMEN

Trata acerca de la emergencia de un nuevo paradigma en las Ciencias Humanas, el cual se relaciona con la Postmodernidad. Específicamente, se hace de aquella una revisión conceptual que alude a los significados del término, tanto etimológicamente como proceso social. Se revisa también la postmodernidad como movimiento intelectual, desarrollando el carácter dialógico de la ciencia que propone y, con él, un encuentro con el pensamiento flexible, propio de algunas sociedades no-occidentales, como el expresado por la tradición zen.

Palabras Clave:

Ciencia de la Postmodernidad, Ciencia Dialógica, Pensamiento Flexible, Complejidad.

Abstract

This article is about the new paradigm in the Social Sciences, that is related with the postmodernism. Specifically, it made a conceptual revision about the meanings of the term, etymologically and as a social process. The post modernity is approached as intellectual movement, developing the dialogical character of the science that is proposed. Then, is related a encounter with the flexible Thought, that is proper of a few non-occidental societies, as the one that related with zen tradition.

Key Terms:

Postmodern Science - Dialogical Science - Flexible Thought - Complexity

Postmodernidad: Una revisión Conceptual

Bermúdez (1998) y Téllez (1998) hacen sendos análisis acerca de la historia del término, planteando dos acepciones: Como proceso social real y como condición intelectual en cuanto "horizonte cultural". Esto último incluiría una nueva ciencia.

Aunque para este artículo la primera de las acepciones no reviste demasiada importancia, es conveniente su abordaje con el fin de sembrar algunos hitos acerca de la sociabilidad de lo postmoderno, lo que daría paso a la segunda de las acepciones -la postmodernidad como

movimiento intelectual-, que sí ocupará con mayor cuidado nuestra atención, en la medida en que nos sirva para caracterizar esa nueva ciencia.

Una primera aproximación etimológica

Antes de dar inicio al análisis conceptual, nos detendremos con brevedad en la revisión etimológica del término mismo: lo postmoderno. En principio, puede entenderse como lo que sigue a lo moderno, siempre que moderno signifique una época del mundo occidental, sin límites de tiempo muy precisos, caracterizada esencialmente por el imperio del mecanicismo newtoniano; el análisis cartesiano; la causalidad kantiana; el uso del lenguaje matemático como correspondiente al científico, originado por Galileo; la propuesta positivista de Augusto Comte de que las ciencias sociales, por su parte, se adhieran a esa fórmula (Capra, 1985; Martínez, 1993).

La sociedad moderna, para Bermúdez (1998), posee dos rasgos primordiales: la racionalidad, que encierra la lógica mecanicista, analítica y demás características señaladas en el párrafo precedente; el burocratismo en tanto modo de vida que rige el trabajo, la educación y hasta el comportamiento ciudadano en la calle, todo bajo el signo de la normativa legal, explícita o no, que regimenta el uso del poder, de la jerarquía y de la disciplina. Esta sociedad tuvo su génesis con el Renacimiento italiano, con la Reforma luterana y con los hallazgos geográficos por parte del orbe europeo con fines colonialistas.

Otra forma de entender lo moderno es como lo actual, lo nuevo, lo último y, aun, lo de moda. Es la concepción del término que persiste, por ejemplo, en los Estados Unidos (Kundera, 1987), y que nos despacha a una noción temporal o cronológica. Esta perspectiva no necesariamente se deslinda de la anterior, fundada en lo temporal pero con fuerte acento en el espíritu o paradigma racional predominante en una época que parece estar en su senectud.

Lo moderno como lo último posee una sensible referencia al futuro, en tanto porvenir optimista de progreso, cuya lógica envuelve el sentido de la historia en términos de linealidad unitaria (Vattimo, 1991a). Es decir que la racionalidad moderna impregna la percepción del tiempo entre los márgenes cartesianos: existe una secuencialidad factible de medición. De esta manera, encontramos un hilo con la concepción racionalista que se equipara a la modernidad.

La forma moderna de vivenciar la historia es, pues, secuencial: pasado-presente-futuro. ¿Qué es, entonces, lo postmoderno? Quedaría definido no en el sentido de la superación de lo nuevo, sino como sustracción de la lógica del progreso, lo que implica el distanciamiento de las leyes universales tanto del tiempo como del espacio, heredadas de la modernidad. "Se trata de una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose" (Vattimo, 1991a: 20).

La postmodernidad como proceso social

Bermúdez (1998) sugiere que la transformación de la sociedad moderna a la postmoderna se aceleró con la segunda guerra mundial, cuyo poder destructivo puso en cuestión las distintas propuestas civilizatorias de la modernidad, las cuales habían avanzado tecnológica y culturalmente en función de un desarrollo que privilegia al hombre como centro del Universo.

Quizás los golpes finales del desencanto de las promesas modernas fueron: Uno, el más brutal, la destrucción instantánea de las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki, cuyo horror mostró el culmen titánico del progreso tecnológico. Otro, paulatino y muchas veces silencioso, se halla

en la barbaridad de la contaminación ambiental. Otro, la tragedia estalinista, que se hizo de una máscara de intereses igualitarios (Morin, 2000). Todo ello respaldado por los valores de la organización jerarquizada y burocrática, que a su vez se sustenta en el ejercicio del poder sobre la base de una racionalidad legalista y científicista (Bermúdez, 1998; Capra, 1985).

Desde entonces, la sociedad planetaria ha tendido hacia las estructuras aplanadas y, en general, hacia una nueva percepción de las relaciones del hombre con su hábitat (Capra, 1985), lo cual puede entenderse como una vuelta a la visión holística que caracterizó a las sociedades preindustriales, en especial aquellas que guardaban un celoso respeto por los acontecimientos naturales en términos de que constituían una fuente de sabiduría. Por fortuna, ese legado se mantiene vivo en tradiciones milenarias como el zen, del que verteremos algunas líneas más adelante.

Desde esta perspectiva, el diálogo cobra relevancia en tanto permite una auténtica horizontalidad en las relaciones humanas, las que son entendidas como parte del Cosmos interconectado (Capra, 1975).

Como individuos, como miembros de una civilización y como ecosistema planetario hemos llegado a un momento crucial, a un punto decisivo (...) Naturalmente, un cambio tan completo de la mentalidad occidental ha de realizarse junto con una profunda modificación de la mayoría de las relaciones sociales, así como de las formas de organización social, es decir, un cambio que vaya mucho más allá de las medidas superficiales de reajustes económicos y políticos tomadas en consideración por los dirigentes actuales (Capra, 1985:35).

Un proceso de cambios como el que diagnostica Capra está lleno de contradicciones y contramarchas, con frecuencia de difícil previsión, pero que forman parte consustancial de las transformaciones. Ese mismo autor señala la miopía de la dirigencia social, política y económica ante los inevitables procesos de redención civilizatoria. Así, el sentido global, solidario, ecológico o sistémico (von Bertalanffy, 1974) que guarda la postmodernidad, también contempla la aparición de realidades que encauzan rasgos como:

- 1) El mercado neoliberal, omnipresente y regulador, creador de las riquezas materiales y las espirituales, que estarían sujetas a las transacciones propias de las demandas de beneficios, independientemente de las necesidades humanas reales que actúen en su contexto. Esta última característica deviene muchas veces en la carencia material y cultural de grandes masas poblacionales.

- 2) La performatividad, es decir, la preeminencia de la innovación tecnológica en el saber científico. Hay una "hegemonía informática que impone su lógica" (Téllez, 1998: 223) en la naturaleza de la ética y la epistemología científicas, con un claro predominio del "escenario de competencias" (Bermúdez, 1998: 6) que apunta hacia el utilitarismo, la eficacia y la rentabilidad.

- 3) La política de carácter neoconservador que aboga por la performatividad y el neoliberalismo económico, con una fuerte censura hacia las organizaciones partidistas tradicionales, que son tildadas de inoperantes. Sin embargo, con esta tendencia neoconservadora conviven las proposiciones afines al pacifismo, al ecologismo y al autonomismo, que en las Américas y en algunas regiones de otros continentes que fueron colonizadas, se expresan como organizaciones que defienden los derechos aborígenes.

Resumiendo, el acercamiento conceptual a la postmodernidad pasa por comprenderla como fenómeno social de magnitudes colosales, que se revela en cambios profundos en el estilo de vida de los pueblos que son alcanzados por la civilización occidental. En las últimas décadas, estos cambios se han acelerado bajo el signo de la horizontalidad social, económica y política,

aunque también en formas de exclusión, todo lo cual incluye el modo de hacer ciencia, que será el tema del próximo subtítulo.

La postmodernidad como movimiento intelectual

Para Lanz (1998a) la irrupción de la sociedad postmoderna ha tenido un triple impacto en las posibilidades del debate teórico, especialmente en terreno de la educación: por un lado, ha suscitado un desconcierto tal que paraliza las actitudes críticas y creadoras; por otro, ha habido una completa frivolidad del asunto con las consiguientes poses, teñidas de amaneramiento; en tercer lugar, se ha creado un ámbito para la reflexión donde se asume lo postmoderno como una posibilidad de controversia en la cual es necesario analizar con cautela las diversas características de esa nueva sociedad.

Nuestras consideraciones acerca del tema se hallan inscritas en la tercera acepción, que es coincidente con Bermúdez en el planteamiento de que lo esencial en la discusión es ir a la matriz epistémica. Rosenaw (1992) propone tres posiciones divergentes en orden a los grandes temas en disputa. La primera de ellas es la ciencia moderna y las otras dos se encuentran en el campo de la postmodernidad, sólo que a una la denomina escéptica y a la otra afirmativa. Sobre la base de Rosenaw, la matriz queda configurada como se muestra a continuación.

Temas en discusión	Ciencia Moderna	Ciencia Postmoderna <i>Escéptica</i>	Ciencia Postmoderna <i>Afirmativa</i>
Naturaleza del Universo	Legal Uniforme Mecanicista Regular Ordenado	Aleatorio Fragmentario Desordenado Indefinible Impredecible	Organicista Complejo Cambiante Sorprendente
Objetivos de la Ciencia	Descubrir Determinar Sintetizar Generalizar	Sin proyectos (incertidumbre)	Conocer sin fronteras
Teoría de la realidad	Externa e independiente	La realidad como convención lingüística (no existe)	Constructiva Contextualizada
Explicación	Causalidad Predicción	Intertextual	Teleológica Intertextual
Subjetividad-Objetividad	Objetividad	Anti-objetividad Relativismo	Intersubjetividad
Rol del investigador	Neutral Imparcial	Valora subjetivamente Valores en igual jerarquía	Asunción y defensa de valores Valoración
Método	Uno solo, con reglas únicas	Deconstrucción Interpretación Ausencia de reglas	Interpretación Intuición Imaginación Emoción
Naturaleza de la Interpretación	Única	Todas son válidas	Algunas son mejores que otras
Razón-Racionalidad	Esencial	Rechazadas	Ambivalencia (Hay diferentes posiciones)
Criterios de evaluación	Inducción Deducción Con base en el método	Imposibles Ciertas estrategias	Hermenéutica Ciertos estándares
Temas religiosos	Rechazo total	Rechazo total	Interés

Tal como lo señala Bermúdez, son más las coincidencias que las discrepancias entre los dos enfoques propios de la postmodernidad. En ambas posturas se observan rasgos muy definidos acerca de cada uno de los aspectos que se revisan. Así, se aprecian similitudes en cuanto a la concepción del universo (Impredecible, Complejo, Cambiante, Sorprendente), a los objetivos de la ciencia (Sin proyectos, Conocimiento sin fronteras), al sentido de las explicaciones (Intertextual), a la importancia de la objetividad (Anti-objetividad, Intersubjetividad), al rol de investigador (Valora subjetivamente o intersubjetivamente), al método (la Interpretación juega un papel central, que además puede ser múltiple), y a la racionalidad (se tiende al rechazo de la misma, al menos en los términos en que es concebida por la modernidad).

Guba y Lincoln (1994), por otra parte, prefieren abordar la discusión obviando la corriente escéptica y conceptualizando el nuevo paradigma científico como constructivista-emergente, para contrastarlo con el convencional o positivista. Sobre la base de ese planteamiento podemos elaborar el siguiente cuadro.

PREGUNTAS	POSITIVISMO	CONSTRUCTIVISMO
ONTOLOGICAS: > ¿Qué puede ser conocido? > ¿Cuál es la naturaleza de la realidad?	<i>Realista</i> <ul style="list-style-type: none"> Realidad única Independiente del observador Funciona de acuerdo a leyes naturales e inmutables (muchas en forma de causa-efecto) Verdadera Verdad=Conjunto de afirmaciones isomórficas con la realidad 	<i>Relativista</i> <ul style="list-style-type: none"> Múltiples realidades socialmente construidas. No hay gobierno de ley alguna. Multicausalidad o causalidad recíproca. Consensual Verdad=relativa a la persona mejor informada o a la construcción de mayor consenso
EPISTEMOLOGICAS: > ¿Cuál es la relación entre el observador y lo cognoscible? > ¿Cómo asegurar la validez?	<i>Dualista Objetivista</i> <ul style="list-style-type: none"> Separación sujeto-objeto. Exclusión de valores para no ser influido 	<i>Subjetivista</i> <ul style="list-style-type: none"> Apelación a: <ul style="list-style-type: none"> Principio de Indeterminación de Heisenberg: El observador influye en lo observado. Principio de Interconexión o interdependencia: El Universo es una inmensa trama. Esto implica la deconstrucción de la diferencia entre ontología y epistemología.
METODOLOGICAS: > ¿Cómo conocemos? > ¿Cómo podemos descubrir las cosas?	<i>Intervencionista</i> <ul style="list-style-type: none"> Separación del contexto de influencias contaminantes (variables) Apreciación de la realidad tal cual es Capacidad de predicción y control 	<i>Hermenéutico</i> <ul style="list-style-type: none"> Relación estrecha investigador-investigados o abolición de esa relación. Dialéctica. Crítica-análisis-reiteración <ul style="list-style-type: none"> ->Aspecto construido de un caso particular

De acuerdo a Bermúdez, tanto la exposición de Rosenaw como la de Guba y Lincoln señalan con mucha fuerza el surgimiento de un nuevo paradigma en ciencia, diferenciado de la modernidad y el positivismo, cuyas propiedades se encuentran nítidamente delineadas y que poseen la fuerza como para ser denominadas paradigma científico de la postmodernidad, tal como lo sugieren Hurtado y Toro (1997).

En síntesis, en este subtítulo se aborda la cuestión acerca de la ciencia en la postmodernidad, destacándose la irrupción de un nuevo paradigma, cuyas características fundamentales descansan en una concepción holística e interdependiente de los fenómenos a observar, lo cual abre en el investigador una epistemología intersubjetiva que conlleva una metodología de carácter hermenéutico, que finalmente reconstruye realidades idiográficas.

El diálogo como concreción científica de la postmodernidad: tres percepciones sobre la emancipación.

En el debate que acabamos de examinar hay un autor que no fue nombrado expresamente. Se trata de Jürgen Habermas. Este autor plantea (Habermas, 1986, 1989, 1990) que el proyecto de la modernidad está inacabado, en el sentido de que el ideal emancipatorio no se ha realizado todavía. No se realizó, porque -entre otras cosas- en lo político comenzó mal. La promesa de libertad, igualdad y fraternidad se vio guillotizada por la práctica despótica y ahíta de sectarismo de los revolucionarios franceses del fin del siglo XVIII (Touraine, 1994), quienes no comprendieron la magnitud liberadora de sus propuestas.

Para Habermas constituye un punto de honor el carácter emancipatorio de la modernidad, razón por la cual no comparte su abandono en bloque. Habla, conjuntamente con Horkheimer y Adorno (1969), de una deformación o desviación del proceso histórico de la modernidad, que privilegió la razón parcial instrumental o funcional sobre la racionalidad práctico-moral y sobre la expresivo-estética.

Según Téllez,

La vía habermasiana para emprender la tarea de revitalizar el proyecto de modernidad se funda no en la filosofía de la conciencia -reconociendo que la misma ha perdido su fuerza legitimadora-, sino en la filosofía del lenguaje, en la cual sustenta su teoría de la "comunicación libre de dominación"(...) El ideal emancipatorio es el de la comunicación que se realiza en el "diálogo no autoritario y universalmente producido", como horizonte desde el cual deriva tanto el modelo de la identidad del yo, recíprocamente constituido, como el modelo de consenso verdadero (Téllez, 1998: 215-216. Subrayado nuestro).

Esta autora interpreta que la relación entre racionalidad y emancipación remite al lenguaje, entendido como comunicación en la que el diálogo es su expresión substancial. Esta esencia radica en que el intercambio dialógico revalida el compromiso de autonomía de los interlocutores en cuanto tales. Esto lo convierte en "la realización auténtica de las capacidades lingüísticas de los hombres" (Téllez, 1998: 216).

A pesar de la insistencia de Habermas por deslindarse de la postmodernidad, parece que fuera uno de sus entusiastas defensores, visto el calibre de sus argumentos a favor de la horizontalidad a través del diálogo que, como ya vimos al revisar el carácter de la ciencia postmoderna, constituye uno de los puntos centrales como paradigma.

A favor de esta hipótesis puede señalarse que Lyotard (1986) -uno de los precursores y artífices del gran debate acerca de la postmodernidad señala que la transparencia comunicativa es parte de la condición postmoderna, a pesar de que la performatividad informática pugna por el control como parte de los juegos de poder. Para Lyotard es necesario que

El público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos. Los juegos de lenguaje serán entonces juegos de información completa en el momento considerado. Los envites estarán constituidos entonces por conocimientos (...) Se apunta a una política en la cual serán igualmente respetados el deseo de justicia y el de lo desconocido (Lyotard, 1986: 119)

Del párrafo anterior pueden destacarse, apartando el tono informático, dos ideas centrales: por una parte, la necesidad de un lenguaje interactivo versus un lenguaje imperativo, propio de la

modernidad; por otra, la reivindicación de la justicia y de la búsqueda epistemológica en completa libertad.

Esto le da un carácter distintivo a la legitimación del saber científico que contrasta con la modernidad. Más allá de la ética utilitarista de la performatividad, Lyotard propone la paralogía, la inventiva, las paradojas asumidas, la conciencia de las limitaciones del conocimiento, el disenso. Con esta última palabra Lyotard toma distancia de Habermas en el sentido de que, no excluyendo el consenso, éste no se convierte en un fin del diálogo, sino que apuesta por el pluralismo, por la diversidad, por las particularidades contextuales, las que muchas veces son intraducibles.

Es interesante introducir una tercera perspectiva en este debate. El mencionado Vattimo (1991a, 1991b) argumenta que Habermas yerra al pensar que la emancipación es un ideal universal, una teleología. Por el contrario, Vattimo considera como un efecto posible la emancipación de las diferencias: 'La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas ,toman la palabra', se presentan, es decir, se `ponen en forma' de manera que pueden hacerse reconocer" (Vattimo, 1991b: 17).

En lo que respecta a Lyotard, Vattimo contrapone, por una parte, la constatación de que la heterogeneidad y la simultaneidad asociadas a las redes comunicacionales informatizadas conducen a sociedades más complejas y caóticas, y no necesariamente más ilustradas o más informadas, como quiere Lyotard. Por otra parte, el ideal de información plena postulado por Lyotard tampoco resiste la condición postmoderna de las posibilidades, las que sí superan cualquier concepción metafísica del hombre y su realidad.

Se trata entonces de vivir una actitud cognoscitiva que trascienda tanto las pretensiones reconstructivas de un imperativo emancipatorio (Habermas), como la parálisis ante la pérdida de la racionalidad luminosa (Lyotard). Esta actitud es denominada por Vattimo como pensamiento débil en antítesis a la razón-dominio. No se trata del estandarte de una nueva filosofía, sino de la renuncia a cualquier tipo de teleología, sea de un nuevo orden o una meta final, todas las cuales engendran algún grado de razón dominio. En todo caso, este pensamiento postmetafísico y posthistórico trata "de hacer la experiencia de la verdad, no como objeto del cual uno se apropia y como objeto que se transmite, sino como horizonte y fondo en el cual uno se mueve discretamente" (Vattimo, 1987: 20)

En resumen, Habermas y Lyotard, desde posiciones declaradamente opuestas, coinciden en que el diálogo es una de las condiciones centrales para la convivencia humana y científica. Una diferencia importante es que Habermas postula el diálogo con carácter emancipador, en la búsqueda del consenso. En cambio, Lyotard cree que las particularidades humanas deben respetarse hasta el punto de aceptar una eventual incapacidad de traducción. Ambas posturas parecen ser trascendidas por Vattimo, para quien Habermas postula una vuelta a los imperativos (el consenso emancipador) y Lyotard se paraliza ante la pérdida de la racionalidad, por lo que aboga por la tabla de salvación de la información total. Vattimo propone entonces el pensamiento débil como contraposición a cualquier forma de dominio teleológico, sospechoso de ser moderno. Desde esa postura surgiría el auténtico diálogo postmoderno.

El diálogo y el zen

Si bien es indudable la necesidad para la ciencia del auténtico diálogo, conviene hacer referencia, como Capra (1984, 1985), Fernet-Betancourt (2000) y Morin (2000), a ciertas actitudes propias

de tradiciones no-occidentales, en la perspectiva de superar el reduccionismo y abrir el camino de la comprensión.

Tomaremos en cuenta la tradición zen. Tal vez esta escogencia no sea necesariamente representativa, pero sí significativa por dos razones: La primera es que se trata de una de las fuentes originales de las culturas orientales por su data de nacimiento (s. IV a.C.) y el tipo de propuesta que hace, la cual se expondrá seguidamente. La segunda radica en que constituye nuestra práctica meditativa cotidiana (la de los autores), y encarna de esa manera más de dos milenios de experiencia en el uso profundo de la atención-observación (traducción literal de la palabra japonesa zen).

Aunque se considera comúnmente como una creación nipona, el zen nació en el momento en que el indio Siddharta Gotama (566-486 a.C.) cesa en su búsqueda acerca de la comprensión de la naturaleza de la vida y de la muerte, de su sentido y significación. Obtiene su respuesta luego de una vida de opulencia y posterior ascesis. Siddharta encontró que la práctica del Dhyana (atención-observación, en sánscrito) le permitía trascender el pensamiento racional, dualista, y que ella, en sí misma y en consecuencia, consiste en el Despertar espiritual.

El término Despertar alude a la posibilidad de concentrarse en lo que se hace aquí y ahora, y nada más, sin espíritu de provecho. La práctica del Dhyana consiste en sentarse en la postura de loto (piernas cruzadas sobre un cojín, la mano izquierda sobre la derecha en el regazo con las palmas hacia arriba, la espalda completamente recta y la mirada se posa en un punto delante de sí) con ausencia de beneficio alguno y en atención al fluir del aliento. Cualquier fenómeno de la conciencia simplemente se deja pasar, sean pensamientos, emociones o sensaciones corporales.

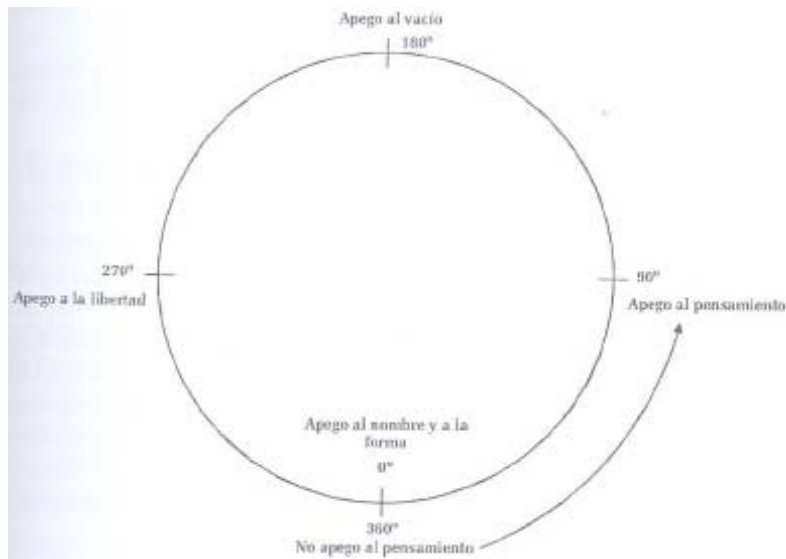
Siddharta comprendió además que tal práctica debía transmitirse a los demás como un método para trascender el sufrimiento humano. Esta comprensión hizo que sus próximos comenzaran a llamarlo el Buddha (El que ha despertado, en sánscrito). Con el tiempo, el Dhyana se extendió por toda India y por los países vecinos. Se integró culturalmente a las regiones y religiones. Un hito importante en esa trayectoria lo constituye la llegada del ceilandés Bodhidharma a China en el siglo VI. Allí fundó un monasterio que desarrolló notoriedad en los practicantes de las artes marciales: el templo Shaolin. Los chinos llamaron Ch 'an al Dhyana, como un desenlace de pronunciación autóctona.

En el siglo XIII el Ch 'an cruza el mar del Japón y se siembra en el país del sol naciente, donde alcanza un impulso notable. La palabra Zen es también una derivación del término Ch 'an. Su práctica entonces está orientada a la observación del mundo interior y exterior sin evaluarlo, para encarar la existencia tal cual es, sin detenerse demasiado en las trampas usuales del pensamiento racional (Deshimaru, 1979).

Es importante insistir que el fin del Zen no es lograr un estado especial o alterado de conciencia para alcanzar la felicidad absoluta, sino esforzarse en cada momento de practicar su propio significado (la atención-observación). De esta manera, se toma contacto con la realidad interna y externa, despejando la mente de interpretaciones de origen personal, familiar o cultural (Deshimaru, 1979).

En función de nuestra reflexión en este artículo, puede decirse que el zen amplía el horizonte epistemológico de la racionalidad occidental incorporando el camino que va más allá de su dualidad típica: si-no, verdadero falso, bueno-malo, etcétera, para salir de la ilusión de alternativas (Watzlawick, 1980) que la caracteriza.

El maestro Seung Sahn (1976) hace una exposición que involucra este punto. Para él, la mente humana gira en una circunferencia que va desde el apego al nombre y a la forma hasta el desapego al pensamiento.



En el cuadrante que va de 0° a 90°, Seung Sahn advierte que existe el apego -adhesión o marcado afecto inconsciente o consciente- hacia el ego o conciencia y a sus manifestaciones cognitivas, afectivas o conductuales.

Es el reino de la dualidad citada anteriormente (Watzlawick, 1980), donde prevalece la creencia de que lo visible, manifiesto y medible es la «realidad».

El segundo cuadrante, de 90° a 180°, es el área del pensamiento que va más allá de las apariencias; donde la observación se puede enriquecer a través de consideraciones dialécticas o de causalidad circular (Bleger, 1980). Lo uno puede transformarse en lo otro. Cero es igual a uno, uno es igual a cero.

La tercera porción de la circunferencia, 180° a 270°, corresponde al tránsito en lo que en el Zen se denomina el Vacío, es decir, la esencia o lo absoluto. Es posible que un practicante de zazen (zo, en japonés, es sentarse), en especial si es principiante, se haga proclive al zen porque siente bienestar en él. En todo caso, su percepción de la realidad se hará más profunda, menos aparente, pero aún persistirá en él un espíritu de provecho.

La cuarta sección del anillo toca el mundo de lo fantástico, de lo extraordinario o milagroso. Allí nada es imposible. La mente vuela. Uno más dos puede ser 3000. 100 por 1000 es igual a menos 4. Los sueños vivos gobiernan. Hay apego a la libertad.

El último trazo, el cierre de los 360° constituye el regreso a casa, la sumidad que al mismo tiempo es apertura de la circunferencia. No hay apego al pensamiento ni a la palabra. La cotidianidad y sus circunstancias son fuente de sabiduría. Se superan las paradojas y dualidades, de tal manera que todo puede incluirse en la percepción del mundo.

Una relación de la enseñanza de Seung Sahn con el tema de este artículo nos lleva a considerar que en el primer cuadrante prevalece la observación descriptiva de los fenómenos que nos rodean. En el segundo puede ubicarse un diálogo propio de la modernidad, donde prevalece la razón de tipo computarlogitar (Morin, 1994), que no necesariamente excluye la lógica dialéctica ni la causalidad circular (Bleger, 1984). En el tercer cuadrante habita el silencio, hasta ahora vedado para y por la ciencia. El cuarto corresponde a la ano-lógica y a la ¡-lógica, alojada por la modernidad en las fronteras del arte y las religiones. El último trazo quizás incluya a la complejidad, propuesta -entre otros- por Morin (1994, 1998a, 1998b, 1999, 2000). En ella

conviven la comprensión, la explicación, la inducción, la deducción, la incertidumbre y la complementariedad.

CONCLUSIONES

- La perspectiva democrática se emparenta con los planteamientos de Capra (1975, 1985), en el sentido de que precisa de una visión holística del Universo, del cual somos parte. La comprensión de este punto de vista puede generar prácticas comprometidas no sólo en lo político (ej.: ecologismo) o en lo espiritual (ej.: Meditación diaria), sino en las maneras de hacer ciencia en por ejemplo, la Psicología, la Educación o la Medicina.
- Esto implica ir más allá de la performatividad, el utilitarismo, la eficacia y la rentabilidad. Aunque la matriz epistémica también tenga un carácter plural, tal como lo propone Rosenaw (1992), hay otros autores que sugieren un ordenamiento más simplificado, a fin de comprender mejor los contrastes, como Guba y Lincoln (1994). Gracias a esa flexibilidad podemos conocer algunos rasgos definidos de esa ciencia postmoderna, que algunos (p. ej., Guba y Lincoln, 1994) prefieren llamar paradigma constructivista:

Concepción del Universo: cambiante, complejo e impredecible, interconectado.

Propósitos: Búsquedas del conocimiento sin imponerse fronteras.

Epistemología: Consustanciada con la ontología, en el sentido de que las explicaciones toman en cuenta que el investigador es parte del contexto estudiado, en cercanía con la comprensión. Esto hace a la ciencia intersubjetiva, que considera los valores en juego, lo cual pasa por el consenso en la toma de decisiones y en la redacción del informe contentivo de las hipótesis teóricas que surjan de la observación.

Método: Uso frecuente de la dialéctica y la hermenéutica, de tal manera que la interpretación constructiva es protagónica.

- Observamos que el papel del diálogo es central en diversas corrientes de la postmodernidad. En el examen efectuado acerca del punto, encontramos tres posturas contradictorias en su concepción de lo teleológico. Por una parte, Habermas -quien se declara ajeno a la postmodernidad y reivindica lo moderno- insiste en el diálogo con fines de consenso emancipador. La conexión de éste con la racionalidad remite al lenguaje, en el sentido de que constituye la comunicación en la que el diálogo es su expresión substancial, capaz de realizar las capacidades lingüísticas de los humanos.
- Nos parece que ese énfasis habermasiano por el diálogo lo convierte en una especie de postmodernista renegado. Niega la pertinencia del debate pero al mismo tiempo participa en él y argumenta a favor de uno de los rasgos definitorios de la ciencia postmoderna, como es el diálogo.
- Lyotard parece darnos la razón cuando también reafirma la importancia del diálogo como parte de un ideal de justicia en la distribución y uso de la información, de infinitas bondades epistemológicas. Este autor concreta su planteamiento con la propuesta de la paralogía, es decir, la capacidad de inventar asumiendo las propias paradojas, lo cual pasa por el necesario disenso, con lo que toma distancia de Habermas. El ideal sería la diversidad, no el consenso.
- Vattimo introduce una tercera vía en esa discusión, en el sentido de que cuestiona los ideales propuestos por Habermas y por Lyotard, para reivindicar la emergencia de las

diversidades no como un fin en sí mismas, sino como un posible efecto del diálogo. Es decir, que Vattimo invoca un reconocimiento de los contextos particulares sin que ello sea una teleología, sino más bien una forma de presentarse el escenario de los encuentros humanos. Para Lyotard, ello implica asumir una actitud que denomina pensamiento débil, aunque nosotros preferimos nombrarla pensamiento flexible, lo que le resta la connotación de menoscabo y le da un carácter más próximo a lo próximo, a lo inmediato, al aquí y ahora de los contextos donde se dan las interacciones, alejándose de todo tipo de ideal imperativo.

- La tradición del zen parece alimentar esta flexibilidad. Uno de sus principales maestros contemporáneos, el coreano Seung Sahn, nos recuerda que la mente humana transita por diversos apegos: a la identidad, a la razón, al silencio, a la libertad. Sahn utiliza el círculo como instrumento de exposición de ese itinerario, muchas veces reversible. Propone que la experiencia del zazen constituye una solución a esos apegos, en el sentido que no precisa de metas ni provechos, sino sólo de su práctica aquí y ahora. El zen permite trascenderlos dualismos y encaminarse en la vía del medio: el no juicio ante los fenómenos, percepción directa de la realidad, el conocimiento de lo cotidiano como fuente invaluable de sabiduría, todo lo cual se asemeja a los planteamientos de la ciencia postmoderna y a la complejidad, esta última propuesta por Morin.

REFERENCIAS

- Bermúdez, L. (1999). *Hacia la universidad postmoderno. Nuevo orden y educación*. Valencia: Universidad de Carabobo. Venezuela.
- Bleger, J. (1980). *Psicología de la conducta*. Buenos Aires: Paidós. Argentina.
- Capra, E (1984). *El tao de la física*. Madrid: Cárcamo (orig. 1975). España.
- Capra, E(1985). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Barcelona: Integral. España.
- Deshimaru, T. (1979). *La práctica del Zen*. Barcelona: Kier. España.
- Fornet-Betancourt, E (2000). <http://www.polylog.org/them/1.1/fcs2-es.htm>
- Guba, E. y Lincoln, (1994). *El paradigma constructivista*. En *Constructivismo*. Cali: Publiadco. Colombia.
- Habermas, J. (1986). *Modernidad: Un proyecto incompleto*. En Foster, H. et al: *La postmodernidad*. Barcelona: Kairós. España.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus. España.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la acción comunicativa. Vol. II*. Madrid: Taurus. España.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana. Argentina.
- Hurtado, I. y Toro, J. (1997). *Paradigmas y métodos de investigación en tiempos de cambios*. Valencia: Episteme. Venezuela.
- Kundera, M. (1987). *El arte de la novela*. Barcelona: Tusquets. España.
- Lanz, R. (1998a). *La educación que viene: miradas desde la postmodernidad*. *Revista latinoamericana de estudios avanzados*, 5, 9-13. Venezuela.
- Lanz, R. (1998b). *Las condiciones postmodernas de la política*. *Revista latinoamericana de estudios avanzados*, 6, 139-158. Venezuela
- Lyotard, J.-E (1986). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra. España.

- Martínez, M. (1991). La investigación cualitativa etnográfica en educación. Caracas: Texto. Venezuela.
- Martínez, M. (1993). El Paradigma emergente. Barcelona: Gedisa. España.
- Morin, E. (1994). El Método I77. El conocimiento del conocimiento. Madrid: Cátedra (orig. 1986). España.
- Morin, E. (1998a). El Método II. La vida de la Vida. Madrid: Cátedra (orig. 1980). España.
- Morin, E. (1998b). El Método IV Las ideas. Madrid: Cátedra (orig. 1991). España.
- Retorno al pensamiento flexible.
- Morin, E. (1999). El Método I. La naturaleza de la Naturaleza. Madrid: Cátedra (orig. 1977). España.
- Morin, E. (2000). Los siete saberes necesarios a la educación del futuro. Caracas: Unesco-Cipost. Venezuela.
- Rosenaw, P (1992). Moder and postmodern science. Review, XV, 1, 49-89, Winter. EE.UU.
- Salín Seung (1976). Dropping ashes on the Buddha. NY: Grove Press. EE.UU.
- Touraine, A. (1994). Crítica de la modernidad. México. FCE. México
- Téllez, M. (1998a). El concepto de postmodernidad: Deconstrucción de Cronos. En Lanz, R. y Follari, R. (comp.): Enfoques sobre la posmodernidad en América Latina. Caracas. Sentido. Venezuela.
- Téllez, M. (1998b). Desde la alteridad. Notas para pensar la educación de otro modo. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (RELEA), 5, 119145. Venezuela.
- Vattimo, G. (1987). El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona: Gedisa. España.
- Vattimo, G. (1991a). Ética de la interpretación. Buenos Aires: Paidós. Argentina. Vattimo, G. (1991b). Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?. En Vattimo et al: En torno a la postmodernidad. Barcelona: Anthropos. España.
- von Bertalanffy, L. (1974): Introducción a la teoría de los sistemas. México: FCE. México.
- Watzlawick, P (1980). El lenguaje del cambio. Barcelona: Herder (orig. 1977). España.