

EL PENSAMIENTO EPISTÉMICO EN LA EDUCACIÓN*

Hugo Zemelman**

Los problemas que voy a plantear se han debatido desde hace mucho tiempo y sobre los cuales hay un cruce de opiniones, autores y corrientes teóricas diversas. El eje fundamental de esta ponencia tiene que ver con el pensamiento y sus constructos; es decir, con lo que surge de él como sus frutos, uno de los cuales es el conocimiento, que está cuestionándose constantemente. La gran dificultad que enfrentamos al respecto es lo que se genera de ese cuestionamiento: el cambio. El cambio, tanto en las conclusiones a las que se puede llegar en el ámbito disciplinario que sea, como en las propias formas de pensamiento o de organizar el razonamiento. Éste es el punto de partida de toda la discusión.

La intención de encontrar un esquema conceptual válido, universal y permanente se ha derrumbado. Desde el siglo XIX en adelante han existido muchos intentos en diferentes ejercicios teóricos. El primero de ellos fue el positivismo, una reacción frente al predominio del pensamiento de tipo escatológico o filosófico especulativo;

* Conferencia pronunciada en *Seminario de Perspectivas Críticas en Educación de México y América Latina: Construcción de Discursos y Prácticas*, quinta sesión, 5 de junio de 2007, en las Salas A y B de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Transcripción realizada por David Bernardo Toriz. Corrección de estilo de Nélida Abril Murguía Cruz y Heber Delgado Ruiz.

** Fue sociólogo y epistemólogo chileno, director del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina A.C. (IPECAL), México. Entre algunas de sus obras destacan: *Historia y política en el conocimiento* (1979); *Estado, poder y lucha política* (1986); *Conocimiento y sujetos sociales* (1987); *Uso crítico de la teoría: entorno a las funciones analíticas de la totalidad* (1987); *De la historia a la política* (1989); *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente* (1992); *Los horizontes de la razón II. Historia y necesidad de utopía* (1992); e *Horizontes de la razón III. El orden del movimiento* (2011).

después el marxismo, una pretensión de teorización universal y permanente que ha influido hasta ahora; y, finalmente, la fenomenología. Otro intento sería la teoría de sistemas. En fin, podría mencionar muchas teorías que han querido dar cuenta de la sociedad y del hombre de una vez y para siempre.

A mediados de los años cincuenta, algunos sociólogos tienen muy clara esta discusión; por ejemplo, Robert Merton, un funcionalista norteamericano que escribió un texto clásico, diría yo, *Teorías y estructuras sociales*, advierte a los sociólogos acerca de la imposibilidad de encontrar la teoría de Newton o la de Einstein en las ciencias sociales. Sin embargo, esta advertencia no se ha respetado, puesto que se sigue buscando; en algún momento determinado se tendrá que reconocer esa imposibilidad. Vale decir, que es una búsqueda vana, no vamos a encontrar esa teoría con validez universal y permanente. Al respecto, cabría mencionar casos recientes, como en Talcott Parsons, quien creyó establecer una teoría permanente de lo que hoy día llamaríamos la modernización; asimismo, Niklas Luhmann y el propio Habermas. En definitiva, han existido muchos intentos por encontrar un constructo permanente; sin embargo, eso no es posible porque se trata de la realidad socio-histórica; no estamos hablando de física, química, biología, ni de astrofísica. La complejidad de esta realidad se manifiesta precisamente por ese permanente cambio, modificación y discontinuidad de los fenómenos, lo cual obliga a constantes ajustes conceptuales.

Aquí es donde se inserta la gran discusión teórica en la que surge el gran tema, el cual es, justamente, lo que hemos llamado el *pensamiento epistémico*.

Yo diría que el siglo XX nos mostró de una manera clara que la historia es muchísimo más compleja de lo que se pretendía en el siglo XIX y en la primera mitad del XX; nos enseñó que no es un proceso tan previsible, ni aun con el conocimiento de las leyes que se supone podrían predecir los fenómenos sociales. Es comprensible que ocurriera esto, pues nosotros fuimos herederos del gran optimismo epistémico que se dio durante esos siglos. Ese optimismo que, de alguna forma, se expresó en las grandes incursiones de la ciencia, por ejemplo, la teoría de Darwin, y llegó a marcar una forma de pensar todo, tanto que incluso autores como Marx se vieron influidos por él. Para decirlo de una manera esquemática, lo que Marx quiso hacer se podría analógicamente considerar como una réplica para la historia de la sociedad de la teoría de las especies de la naturaleza.

Con seguridad, ése fue un salto extraordinario que, sin embargo, se fue cuestionando posteriormente, no en términos de negar las conquistas que se habían logrado –por ejemplo con Darwin–, sino que el problema se fue haciendo más complejo, sobre todo cuando se profundizó en las ciencias naturales; fue entonces que la física comenzó a complicar el cuadro que había aparecido maximizado en la teoría de las especies del biólogo inglés.

Esto es el fondo y la forma de lo que estamos hablando, pues lo que se estaba cuestionando era la teoría de la causa y el efecto, que por otra parte no surge con Darwin, sino fue una herencia desde Descartes. Así pues, tenemos una herencia optimista, por lo menos desde el Renacimiento.

El siglo XX se encargó de demostrar que debía hacerse problemático ese optimismo, el primer lenguaje que lo reveló de una manera clara fue la física con la mecánica cuántica. Ella nos mostró que los fenómenos de la física y de la astrofísica no eran tan claramente predecibles, que el juego de causa y efecto era más complejo de lo que se pretendía. Esto ha influido en el pensamiento de los físicos hasta el día de hoy, es el gran problema que hay en este momento con la teoría de los campos unificados, con la de las superredes, con la de las membranas y con la teoría M. Todo lo que los físicos están discutiendo proviene de la vinculación de dos grandes teorías: la teoría de la relatividad, que podría ser aún considerada como expresión del pensamiento clásico causalista, y la mecánica cuántica, que es la microfísica.

¿Cuál era el problema de los físicos? Un punto de referencia del que se derivan algunos conflictos que influirán en las ciencias sociales es que los fenómenos de la astrofísica, en particular al estilo de lo que trabaja Hawking, no se pueden entender si no se vinculan las dos teorías ya mencionadas; éste es uno de los retos actuales de la llamada versión cuántica de la gravitación. Esto lo menciono para entender el trasfondo de lo que voy a decir.

En esta problemática hay una crisis profunda de la racionalidad científica que necesita profundizar en sus propios esquemas; pero esto no es suficiente, porque a la crisis que provocó el optimismo, desde comienzos del siglo XX, se le comienzan a agregar otros elementos que también son muy complejos. La crisis de racionalidad también aparece en otras áreas, por ejemplo, en la lingüística, con la discusión de Chomsky y de Foucault. Mientras Chomsky supone que hay determinados principios de racionalidad inherentes a la estructura humana –como él llama a la naturaleza humana– que hacen posible el habla, hay quienes no piensan así, como podría ser el caso de Foucault y Gadamer, entre otros, quienes cuestionan esa claridad pristina de la causa y el efecto. A este respecto, también se podrían considerar algunas consideraciones de Putnam.

En esta discusión, Gadamer es un autor importante: ha sido uno de los pocos que ha destacado el papel del caos como una lógica de razonamiento en el pensamiento científico. Esto no se debe a que esté influido por la geometría de los fractales ni nada por el estilo, sino que surge de sus propias reflexiones sobre la antropología y la cultura, en las que se da cuenta de que lo que se considera permanente (ya sea por estable, por predecible o por lineal) es el propio razonamiento. En esa línea se encuentra mucha gente, entre otros, Hilary Putnam, quien incluso profundiza en la crisis con elementos provenientes de otro tipo de lenguaje que ya no es el nomológico, sino el simbólico. En el fondo, lo que se está discutiendo es lo que se ha entendido por racionalidad, por lo menos, desde el siglo XVI en adelante. Habría que ver a estos autores dentro del contexto de una discusión en la que, tarde o temprano, estamos obligados a reconocer un problema que no está claramente descrito o, al menos, conocido. Quienes lo han tomado en cuenta, Lévi-Strauss o el propio Luhmann, han terminado preguntándose si lo que hicieron fueron teorías de la sociedad, y no esquemas de observación, cosas muy distintas.

Cabe mencionar que en estos problemas se está cuestionando tanto el plano epistémico como el pedagógico, debido a que en la cuestión de la causalidad está el principio cartesiano de la racionalidad mecánica, de la predictibilidad, de la linealidad y de la regularidad.

Descartes lo tiene en cuenta –como ya lo había visto Aristóteles–; es un asunto que se viene arrastrando desde hace mucho tiempo, pero que fue excluido del debate: el papel de las pasiones. Normalmente leemos las reglas de *El discurso del método* como si fueran una filigrana lógica casi algorítmica, y en verdad no es así; en el pensamiento de este hombre hay una cuestión mucho más distal; el concepto mismo del método, incluso en su implicación cartesiana, en el fondo y en la forma es la travesía del sujeto. De tal manera que las reglas del método no están construidas a partir de premisas axiomáticas de carácter universal, sino que son, más bien, actos de autoconciencia de su propio proceder. Eso es muy importante pedagógicamente, pues es la reflexión de sí mismo, no la de grandes axiomas universales. De este modo, Descartes le estaba haciendo muchas jugarretas al pensamiento aristotélico porque aunque Aristóteles habla del alma, habla de los fantasmas de la razón y del pensamiento, esas cosas que no se pueden controlar lógicamente.

Si hoy día tomamos esta discusión, evidentemente vemos que existen problemas no resueltos que tienen que ver con algunas cuestiones fundamentales: en primer lugar, el papel que el sujeto no ha tenido en el proceso de construcción de la ciencia.

Lo cierto es que el sujeto ha sido marginado y ha quedado fuera de muchas disciplinas, por ejemplo, de la lingüística, la sociología y, en mayor profundidad, de la economía; pero lo que es importante señalar es que el sujeto también aparece excluido del propio derecho. Lo que el momento actual nos está reclamando, a partir de las crisis de los paradigmas de las explicaciones, es que debemos colocar en el centro del debate al sujeto. Es por eso que introduzco la idea de los fantasmas aristotélicos y de la teoría de la pasión de Descartes. ¿Significa colocar al sujeto racional, significa sólo el sujeto capaz de moverse en los marcos del entendimiento analítico? No, este problema es mucho más complejo y ya comienza a mostrarse con el surgimiento de la psicología a finales del siglo XIX.

Una de las máximas expresiones de esta época fueron las obras de Dilthey, *Crítica de la razón histórica* y su *Introducción a las ciencias del espíritu*, las cuales se publicaron a finales del siglo XIX y a comienzos del XX. Este autor empieza a romper con Kant, quien, se supone, era la expresión máxima del hombre racional; digo “se supone” porque dentro de *La crítica de la razón pura* están presentes factores como la fantasía. Por otro lado, Dilthey utiliza el concepto de *todo el sujeto*, el cual retomaré para decir que lo que hay que poner en el centro de la discusión epistémico-metodológica de nuestra época es, precisamente, a *todo el sujeto*.

Pese a los beneficios de esta nueva denominación, esto trae una cuestión mucho más seria, pues ¿qué es todo el sujeto? Desde luego, es toda la cabeza: tanto el hemisferio occidental como el oriental. Entonces, ya estamos complicando el cuadro, puesto que ya no se trata sólo de los lenguajes denotativos y del intelecto analítico,

sino que se trata también de los lenguajes simbólicos, a decir de Cassirer, los lenguajes que tienen que ver con la imaginación y con la intuición. De alguna manera el pensamiento de Nietzsche ya intuía esto y, además, lo veía con mucha angustia; para él, era el empobrecimiento del espíritu humano. Es por eso que reaccionaba frente a la ciencia y frente a la historia; su búsqueda como filólogo se encaminó al enriquecimiento del lenguaje como herencia de la retórica. De ahí en adelante tuvo una formación como músico e influyó en autores tan importantes como Freud y Adorno, este último también con formación musical.

La complicación de nuestros días es *todo el sujeto*. ¿Cómo se resuelve eso en términos del desarrollo personal en todo su conjunto, tanto de las facultades analíticas como de las imaginativas y de las intuitivas, sin que se nieguen unas a las otras? Éste es un problema que tiene que ver con la discusión de Chomsky con Foucault en cuanto a la naturaleza humana. Es tan difuso este concepto que todavía no lo tenemos claro –reparen ustedes en que utilizamos conceptos claros en cuanto a la palabra, pero no tomamos en cuenta que tiene un significado polisémico–; lo mismo sucede con el concepto de conciencia histórica o con el de progreso.¹

La confusión en los conceptos repercute, innegablemente, en el sujeto. Como ya había mencionado, hay que colocar en el centro del debate a todo el sujeto, lo cual nos lleva a la cuestión de que eso significa *todos sus lenguajes*. La dificultad es que estamos frente a un cambio de vocabulario, me atrevería a decir, de lenguaje. Si nosotros no somos capaces de nombrar la complejidad, no vamos a decir realmente lo que las cosas significan. Si hay algo elemental para entender lo que estoy diciendo es que el papel del razonamiento complejo, a través de sus múltiples lenguajes, cumple una función que permite ponerle nombre a las cosas, el cual, aunque no sea el que requieren y se nos imponga por ciertos intereses ideológicos y funcionales, es una forma de hacer historia.

Un ejemplo de esto ha ocurrido durante todo el siglo XX: el concepto de *reformas culturales* tenía una connotación entendida y ahora se emplea el concepto de *transformaciones culturales* para hablar de lo opuesto, pero nosotros los empleamos igual. Lo que quiero decir es que en el mundo donde vivimos, polisémico, no se entienden las palabras y, al no entenderse, da lo mismo decir cualquier cosa. Ésta es una cuestión grave que encuentra su máxima expresión en la política –zoológica, diría yo–, en donde está muy presente la deformación del pensamiento junto con la deformación del lenguaje.

¹ Este término aún tiene un análisis pendiente desde la Revolución francesa hasta todas las revoluciones frustradas. La idea de progreso está apretando todo tipo de discusiones. En este momento, hay una bibliografía enorme con respecto a eso que va desde quienes piensan que es simplemente una idea de secularización y de señalamiento profético –una especie de lógica secularizada de las versiones escatológicas de la tradición judeo-cristiana– hasta quienes piensan que la idea de progreso es realmente un concepto nuevo. Éste podría ser el caso de Hans Blumenberg, un autor muy importante en el sentido actual.

El problema no es sólo esa deformación, sino que con esa simplificación también se simplifica al hombre y se evade el hecho de nombrar la realidad. Por eso es que las cuestiones de carácter epistémico que menciono no son únicamente de epistemología, de metodología o de técnica, sino de formación, porque cuando hablo de todo el sujeto, hablo de todos los lenguajes de éste y, por tanto, de un problema formativo que habría que tener muy en cuenta y que, en mi opinión, se trata de un concepto muy cercano al de la *paideia*.

Hubo dos grandes momentos en la *paideia*: el primero fue en su surgimiento en los años 509-510 a.C. en la Atenas clásica, cuando se creó con Clístenes la primera expresión de democracia ateniense. En ella se abrió el espacio público que permitió la formación del ciudadano como aquel que tiene la posibilidad de ir a la plaza a contrargumentar; es a partir de ahí cuando empieza a darse un rango a la argumentación y al discurso, al mismo tiempo que surge la filosofía. El segundo momento fue cuando el poder comenzó a adueñarse de ese espacio público (del ágora) y a recluirse en los espacios particulares. Esta última *paideia* aún está presente, es lo que tenemos en las salas de clase.

Hoy día, en América Latina existen espacios públicos cada vez más pequeños, cada vez menos públicos y más privatizados; los medios de comunicación, independientemente de cualquier consideración de carácter ideológico o económico, están replazando la vida pública y la llevan a la lógica privada. Pero no hablo sólo de Televisa, sino de la *paideia* como lógica de formación, como enriquecimiento o empobrecimiento de la persona, lo cual se expresa en la mayor o menor pobreza del lenguaje.

Esto es un punto importante que nosotros no siempre tenemos en cuenta y que no se dio en las culturas orientales. Si ustedes siguen los estudios de los sinólogos, verán que ellos están de acuerdo en lo siguiente: ¿por qué no hubo filosofía en China y sí hubo filosofía en Grecia en la misma época, más o menos entre los siglos VIII y V a.C.? Porque en China no hubo una vida pública, no había ágora. Los chinos, desde entonces, desarrollaron un sistema totalmente autoritario y jerárquico, en el que el emperador agotaba todas las vías públicas y nadie argumentaba. Lo que ahí se requería era la buena conducta, la convivencia, las relaciones de unos con otros; entonces, en China no surge la filosofía como la entendemos nosotros desde la Edad Media en adelante, sino que surgió con Confucio en forma de ética. Esto lo ha puesto de manifiesto Putnam en estudios comparados de culturas orientales y occidentales, pero yo lo traigo a colación debido a que son temas que se consideran inherentes al ser humano cuando en realidad no lo son.

La capacidad de filosofar no es inherente al ser humano. Lo inherente, y ésta es la gran discusión con Chomsky y con mucha gente, son otras cosas, entre ellas el lenguaje. A través del lenguaje se da la capacidad del hombre de nombrar las cosas, pero ¿realmente lo usamos? Mi experiencia con alumnos de posgrado me dice que no. No se usa. No hablo de los alumnos de enseñanza básica ni de licenciatura, sino de los de niveles superiores; esto lo veo en las tesis de maestría y de doctorado. No hay

lenguaje. Lo que sí hay son técnicas aplicadas, estadísticas, saltos brutales inductivos que no tienen ninguna base, en los que la inducción no tiene nada que ver con la conclusión. Esto lo señalo porque tiene que ver con la recuperación de la problemática de la formación. ¿Qué está pasando en las universidades, se está formando o no? Esta cuestión tiene relevancia a partir de la premisa de lo que he planteado: tenemos que tomar conciencia de la formación de la gente. No tiene que ver con un preciosismo o elitismo académico, sino con un hecho fundamental de la historia del hombre: las cosas cambian, lo que yo sé cambia y se va transformando; entonces: ¿cómo doy cuenta del cambio si no soy capaz de dar cuenta de aquello que se ha naturalizado, adhiriéndome a lo ya sabido?

Se puede dogmatizar absolutamente todo, como lo que ocurrió con Marx en América Latina o lo que pasó después con Paulo Freire. Es muy fácil transformarlos en iconos y repetir de memoria lo que dijeron, sin saber por qué ni para qué. Nos quedamos en lo que Merleau Ponty llamaría las cristalizaciones culturales, es decir, “es más fácil mover piedras que manejar líquidos”, pues es más sencillo una lógica clasificatoria de piedras y rocas que tienen forma y se pueden medir, a clasificar magma o procesos. Pero la realidad socio-histórica no es una roca, porque lo que importa es conocerla como proceso. De aquí que tenga el carácter de cierta lucidez la afirmación de que se debe observar todo aquello que está ocurriendo sin aprisionarlo *a priori* en un conjunto de categorías. Desafortunadamente, es lo que se hizo con el marxismo, lo que se ha hecho con todos los grandes autores al reducirlos a sus propuestas, en lugar de atender a cómo surgió, cómo fue construido el pensamiento y las proposiciones mismas.

Por otro lado, insisto, no hay que olvidar que la realidad histórica es indisoluble del sujeto, si cambia una, cambia la otra; si cambia el sujeto, cambia lo real. Estamos ante el reto de la indisolubilidad del vínculo entre lo que percibo, lo que pienso, lo que miro y entre los sujetos que tengo externamente en mí. Lo cierto es que si se toma la posición del *yo* que piensa, se puede enriquecer muchísimo; pero estamos hablando del sujeto concreto en términos de su raíz etimológica. *Concreto* significa crecer conjuntamente, por tanto, ser un individuo concreto es más un desafío que una definición.

Ésta es la sección en la que habría que tomar la muy conocida afirmación de Ortega y Gasset: “yo y mi circunstancia”, “si no salvo mi circunstancia no me salvo a mí”. Eso significa que entre el sujeto y aquello que lo condiciona hay una unidad tensa, pues puede estar sometida a dinámicas diferentes. El sujeto puede tener una creatividad o una dinámica –esto ya lo postulaban algunos lingüistas a partir de Chomsky– que la realidad externa puede no satisfacer por estar aplastada o ser más lenta.

Es un problema pre-teórico porque se muestra como condición del pensamiento. Se podría ilustrar muy bien si ustedes tuvieran la oportunidad de confrontar a Chomsky con Foucault. En esto hay una idea muy clara del papel del sujeto en cuanto a la tensión del pensamiento que se genera en su dinámica interna y que se expresa en el lenguaje. Foucault plantea que ese movimiento interno no está de manera forzosa

en la mente —en lo que la terminología de algunos lingüistas llamaría la naturaleza del ser humano—, sino que está en una situación externa al sujeto, pues es parte de las reglas objetivas y parte de lo que dio lugar a la llamada episteme de la sección foucaultiana.

No se trata de darle la razón a uno *versus* el otro, ni de establecer una contradicción, sino ver qué une a esas dos dimensiones, a la social y a la cultural. La cuestión que estoy planteando es el de la relación que hay entre el sujeto y la cultura, entre el sujeto y la sociedad, entre el sujeto y su contexto. Es en este marco que retomo la disputa de Chomsky y Foucault; evidentemente, ambos apuntan a una dificultad que para resolverse requiere de cierta articulación, la cual no tenemos. De ahí proviene un poco la queja de Habermas: ¿cuál es uno de los problemas de la sociedad contemporánea? Que los sistemas, si tienen su teoría, no tienen sujetos, y éste es fundamental para vincularlos.

Ahora estoy entrando en el terreno de la fenomenología: la idea del mundo que es fundamental, porque es el espacio en donde se puede dar la articulación de estos problemas que tienen que ver con la manera en la que se gesta el pensamiento y con su subcondicionamiento en términos del individuo, entendido en toda su complejidad e inserto en su sociedad.

¿Cómo se resuelve la relación entre esas dos dinámicas; es decir, entre las dinámicas psicosomáticas (por decirlo de alguna manera), que están presentes en el individuo, y entre las dinámicas socio-económicas, políticas, culturales, técnicas e institucionales, que están en el contexto del sujeto? ¿Qué papel juegan aquí como instrumentos de razonamiento o, más bien, como formas de maniatar la mente? Ésos son problemas del pensamiento epistémico, pues aunque éste no queda prisionero de sus estructuras ni del universo semántico de la teoría, si se alimenta de las estructuras conceptuales del *corpus* teórico, pero sin quedar el pensamiento cautivo de esos universos semánticos.

Cuando hablamos del universo semántico aparece el problema de la subordinación a éste, estamos de acuerdo en que el *corpus* teórico se desentroniza en el momento en el que la realidad cambia, es entonces cuando los sujetos nos hacemos prisioneros de significados que dejan de funcionar y que, por tanto, ya no dicen nada. Pero también sucede que el individuo puede organizar su conducta en función de ciertos parámetros psicosociales válidos para un momento, aunque no para otro.²

Estamos en presencia de una segunda polisemia: los conceptos se van deshumanizando: así como hay un elemento de evolución en el mundo objetivo, también lo hay en el subjetivo. Razón por la cual hay que estar alerta, lo que significa no quedarse encerrado en universos de significación, visto que siempre irán surgiendo otros. Dichos

² En este sentido, aparece la gran discusión sobre lo que es ser ciudadano: el tema de hoy. Existen unas 30 mil tesis en ciencias políticas —claro, porque seguramente la Fundación Ford les da fondos— que giran en torno a la ciudadanía y que no tienen cabeza ni pies, de modo que no hay un concepto definido.

universos provienen del mundo de la vida; los de la historia son lo que llamaríamos, en la terminología de Boaventura de Sousa Santos, las emergencias, las cuales no tienen nombre y en América Latina estamos plagados de ellas.

¿Qué es Evo Morales? ¿Qué es Rafael Correa? ¿Qué es el propio Chávez? Para decirlo de alguna manera, por poner ejemplos sencillos: ¿es lo mismo? ¿Es como se entendía el dirigente populista en 1970 o no? La respuesta tiene que ver en cómo manejo algunas significaciones, cómo el fenómeno sociopolítico. Porque resulta que aunque el fenómeno se presente con los mismos síntomas, puede significar cosas diferentes. La tensión entre el universo de significación teórica y el universo de significación histórica es la función del pensamiento epistémico. Luego, si ésa es su función, entonces se vincula de manera directa y clara con algunas cuestiones; la primera de ellas es la capacidad del individuo de plantearse preguntas y problemas con el fin de no quedar prisionero del pasado.

Por ejemplo, si se revisan las estructuras de ciclos curriculares metodológicos en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM, observamos que no se desarrolla esta capacidad en el alumno, el cual no tiene ni idea, ni necesidad, ni interés en plantearse tales conjeturas. Esto lo digo por una experiencia directa que tuve con profesores de la Facultad, quienes han tomado conciencia de que hay un problema, ya que se enseña la metodología en vías de pura técnica. Por consiguiente, hacerse preguntas empíricas el día de hoy es de magos; añádase a esto que seguimos totalmente positivistas, con las ideas de Reichenbach.

Si ustedes revisan a Popper, quien era un racionalista crítico, podrán ver que termina en la divagación epistémico-metódica. Hay que darle centralidad a la conjetura; sin embargo, ésta no existe si no hay centralidad de sujeto, puesto que no se trata de un algoritmo ni de un axioma; es una discontinuidad o un acto creativo fundamental. Hacer una pregunta es tan importante en la construcción del conocimiento como lo es combinar los colores de una pintura; evidentemente, no puede existir un manual para ello. La cuestión central está en cómo se capacita al individuo para que se desprenda de todo el preconditionamiento que lo atrapa en un mundo de significados y sea capaz de sumarse al mundo que emerge de lo nuevo, de la conjetura: eso es lo epistémico.

En este punto, cabe recordar cómo fue que surgió el nombre de *pensamiento epistémico*. Quien lo designó fue una alumna. Una profesora conocida de la UNAM fue la que acuñó por primera vez esta idea; porque yo, perteneciente a la generación del siglo pasado, no soy ni siquiera hijo del pensamiento teórico, antes bien, lo soy del pensamiento teórico hiperideologizado.

Esta cuestión se puede llevar a la reflexión que estamos tratando, dado que se está colocando en el centro de la discusión, entre otras cosas, al razonamiento del problema de lo nuevo o de lo que adquiere un nuevo giro. Lo nuevo no es un modo de razonar, porque si yo me atengo al concepto de modo, éste significa lo que está por acaecer. Y cuando hablamos de lo nuevo, no hablamos de lo que está a punto de suceder, porque no es ineluctable; está lleno de indeterminación: depende de la capacidad del hombre de construir o no construir.

¿Cuál es, por tanto, la función de lo nuevo? No es como se pensó en las teorías de la transición, en lo que estaba por venir con la sociología crítica, la antropología crítica, la economía política crítica y todo esto que creía que el capitalismo estaba colapsado, que sólo era cuestión de sentarse a ver pasar el cadáver del enemigo, cuando lo que pasó fue el cadáver del amigo. Un poco el drama del siglo pasado es que se pensó que el cambio de sistema estaba a la vuelta de la esquina.

Hoy enfrenamos esas cosas en la medida en que colocamos al hombre en el centro del debate con todas sus exigencias de razonamiento, las cuales yo simplifico con las palabras de pensamiento epistémico. También estamos dando cuenta de otra cosa que es mucho más grande: entender que la historia se construye. Hace mucho tiempo que se dice esto, pero siempre de manera disfrazada, soterrada o, incluso, subordinada a una lógica que garantiza el futuro –¡ay!, ¡la lógica de la causalidad! que, por cierto, tenía mucho de profética–. Hoy estamos en el mundo de lo incierto, en el mundo de lo que puede ser o no ser, donde la historia ni tiene una línea de desenvolvimiento ni tampoco un objetivo único en el que culmine, sino que está abierta a muchos avatares, regresiones y redefiniciones.

Ése es el mundo que nos tocó vivir, un mundo histórico y cultural, no solamente ideológico. El hombre encuentra esa complejidad ahora en el siglo XX, pues éste nos dio una gran lección epistémica con el derrumbe del modelo soviético. Pero, ¿qué es lo que nos dejó epistémicamente como lección ese colapso? Que la historia no era irreversible, sino que podía ser reversible y que lo que se pensaba que ya estaba superado podría no estarlo. Nos enseñó cómo estar alerta frente a eso, a no ser ingenuos.

Estos cambios suponen una enorme capacidad de pensamiento, todavía mucho mayor, porque el hombre se enfrenta a realidades enormemente complejas, inciertas e indeterminadas. Algo que nos terminó por enseñar, de una manera muy dura, la física: estamos en espacios que tienen muchas direcciones donde no es un sujeto el que construye, sino muchos sujetos simultáneamente.

En este marco es en el que tenemos que situar la discusión epistémica y su relación con la formación, es aquí en donde se requiere a todo ese sujeto con todo su lenguaje. Es por eso que creo que la discusión que estoy resumiendo (porque es enorme) debe abrirse a la posibilidad de gestar mejores pensamientos: más profundos y más trascendentes. Entendido esto último como una gran perspectiva en el tiempo en la que se puede enriquecer el lenguaje nomológico, el denotativo –que es visual y se utiliza en las disciplinas sociales–, el simbólico, el literario y el plástico. En este momento, aunque hay muy buenos especialistas en cada una de las áreas mencionadas, no se ha hecho el puente del mundo. Éste que de alguna manera ya había anticipado desde su propia perspectiva Cassirer, por 1920, con un libro clásico: *La filosofía de las formas simbólicas*, en el que, curiosamente, hay un reto pontifical –entiéndase bien esto: en términos etimológicos, pontífice significa “hacedor de puentes”–.

En pocas palabras, tenemos que construir puentes; en este caso, entre los mundos de los diversos lenguajes. El mundo de las verdades, el de las certezas, el de las comprobaciones, el de los conocimientos aplicados: no son mundos separados. La

realidad nos ha demostrado que tenemos que encontrar un modo de articular, lo cual plantea la articulación del lenguaje. Aunque es un tema que se ha buscado y planteado durante mucho tiempo con el desarrollo de la psicología cognitiva y con de la lingüística actual, no está resuelto.

Hay dos obras clásicas del siglo XX y una del XIX que se han esforzado en esos términos. Una es la obra de Hegel: *La fenomenología del espíritu*, en la que se hace una construcción arquitectónica fabulosa, porque se pretende rescatar el pensamiento en todos sus lenguajes. Otra es la obra de Ernst Bloch: *El principio esperanza*, y en contraposición a ella, la obra de Hans Jonas: *El principio de la responsabilidad*. De alguna manera, ambos libros apuntan, desde mediados del siglo pasado, a una reinstalación del sujeto en toda su capacidad de pensar, de imaginar, de intuir y también de ver el futuro a partir de sus propias complejidades.

Esto nos plantea grandes retos de apropiación que significan no quedamos en las cristalizaciones, en lo comunicado, en lo organizado, en lo indecible y en la propuesta ya formulada (que es, por lo general, lo que enseñan los profesores y lo que los alumnos quieren leer siempre en textos resumidos), sino ir más allá de lo que lo constituye, de modo que esto es lo que permite tener ese pensamiento difícil de discernir y difícil de comunicar, puesto que no se agota en lo que dice.

Muchas veces un autor se agota en términos de lo que pudo decir o entenderse como propuesta. Si yo me quedo en esa especie de plomería intelectual, gasfitería intelectual, y no voy al fondo de las cosas, es decir, a cómo se gestó la idea y el enunciado, no llego al *pensamiento epistémico*, puesto que éste quedaría atrapado en un universo semánticamente organizado. En conclusión, tenemos que entender que el hombre está dotado de la capacidad de significar y que la historia es el desafío de resignificar constantemente.

Diálogo

Pregunta 1. Gracias por todo lo que acabo de escuchar y por todo lo que está comentando. Es una pregunta que creo que traigo desde mi formación en sociología de la educación en la Universidad Pedagógica. Me ha preocupado mucho la carga del pensamiento atrapado en el sistema básico, porque es una formación en la que todos estamos recibiendo reglas de cómo y qué debemos pensar, de tal manera que cuando llegamos a nivel superior (universitario), nos es muy difícil romper con esa forma de pensamiento; entonces, mi preocupación es: ¿cómo provocar la inquietud de ir formando el pensamiento epistémico en este contexto educativo?

Pregunta 2. Desde la perspectiva del pensamiento epistémico, me interesa la cuestión de las leyes de acumulación del capital que mucho tiempo pregonó el marxismo y que ahora, por el planteamiento que comenta, parece ser que han quedado en desuso. En cuanto a la idea de acumulación, concentración y centralidad del capital, ¿qué ha

quedado de ellas?, ¿usted querría decir con su presentación que el pensamiento de Weber también se ha superado?, ¿en qué sentido?

Hugo Zemelman. Voy a comenzar precisamente con las últimas preguntas.

En esta perspectiva histórica de resignificación en la que nos hemos colocado, me parece que es necesaria una relectura de Marx en general. Yo he reflexionado mucho tiempo su teoría, especialmente durante una estancia prolongada en El Colegio de México.

Uno de los planteamientos epistémicos centrales es separar la lógica de la construcción del contenido de la proposición. Se puede hacer esta distinción y aplicarla esquemáticamente a los textos de Marx, particularmente a los económicos. Entiendo claramente que hay en Marx, como en cualquier otro pensador, la capacidad de plantearse un problema (voy a hablar de eso más adelante, acerca de construir un problema, de argumentarlo y del proceso que va gestándolo). De alguna manera existía esa intuición cuando se decía que la descripción del proceso de pensar no era igual a la de lo conocido; era inverso. Esto permite rescatar a Marx desde otra perspectiva, ya no sólo como un teórico, sino entender que hay una cierta estructuración de pensamiento que puede ir más allá de sus propios parámetros de vida histórica. Lo peor que podríamos hacer con cualquier autor es rescatarlo sólo en el aspecto teórico, porque simbolizaría dejarlo encerrado en un universo de significación que puede estar superado históricamente.

El capitalismo que analizó Marx era el capitalismo manchesteriano: el capitalismo inicial en Inglaterra. En él, el individuo podría ser una familia: eran empresas familiares y locales que tenían un territorio muy definido, de ahí surge el concepto de fábrica. Hoy día tenemos un capitalismo que no es el manchesteriano; ahora el sujeto no está claramente reconocido y tampoco el territorio, antes bien, está en todas partes. Ya no se trata solamente del capitalismo de la producción física, sino que es más abstracto, como el capitalismo financiero transnacional.

Sin embargo, las leyes que formula Marx para el capitalismo manufacturero local, inglés, físico y productor de mercancía son las que lo llevan a hacer la distinción entre valor de uso y valor de cambio; no podríamos decir que esto no tenga presencia ahora, pero tampoco que el fenómeno revivió. Lo único que hizo fue reemprender su presencia para continuar su marcha una vez que había descansado, por decirlo de alguna manera.

Esto es lo que pasa con algunos análisis de la teoría de Marx que dicen que hay un capitalismo que él no predijo. Es el mismo capitalismo del cual habló; lo que sucede es que estaba en formación. Durante un periodo largo de setenta años, ese capitalismo que fue analizado a finales del siglo XIX y principios del XX no se mostró de acuerdo con la predicción teórica que se había señalado en esos años, debido a una serie de fenómenos menores que no es el caso analizar en este momento. Uno de los fenómenos que influyeron fue la necesidad del capitalismo de acomodarse a una situación de crisis como la emergencia del movimiento comunista internacional en 1917. Ésta

obligó a forjar una estrategia capitalista que, de alguna forma, reguló, controló y dio dirección a las leyes que Marx había enunciado a finales del siglo XIX. Así como el fenómeno se va discontinuando, también se puede transformar totalmente. Quizá eso es lo que puede estar pasando con la democracia o con muchos movimientos sociales en el continente.

Lo mismo que ha sucedido con los planteamientos de Marx, podría pasar con los de Weber, pues él tuvo la intuición de la racionalidad no como teoría, sino como postura epistémica. Desde este ángulo de razonamiento, organizó prácticamente el pensamiento en muchas áreas disímiles del saber humano: desde el análisis de los movimientos sociales y religiosos hasta el análisis de la burocracia y el Estado.

Yo no podría decir que la burocracia de la República de Weimar –que fue la que tomó en cuenta Weber en 1919– sea la del Banco Mundial, la del Fondo Monetario o de las corporaciones transnacionales, pero de que la burocracia continúa, no hay duda. En otras palabras, la categoría está vigente aunque con otro contenido; ha adquirido un nuevo significado y, al hacerlo, se ha vuelto más compleja.

Esto mismo sucede con otros pensadores como Durkheim y Simmel. Si no fuera de este modo, el pensamiento griego estaría olvidado desde hace mucho tiempo –porque hablar de Demócrito hoy no significa asumir la teoría atómica–. Las teorías se trasladan a otros ámbitos, por ejemplo, los grandes pensadores de la Edad Media aplicaron los conceptos de potencia y necesidad para demostrar la presencia de Dios. Hoy día esas categorías no se utilizan en ese sentido, pero están muy presentes en la astrofísica.

En fin, leer un texto en el plano puramente teórico y reducirlo a sus contenidos explícitos y sin transformar la hipótesis anula y rebasa sus posibilidades. *Hay que transformarlo en categorías del pensamiento*: eso es lo que propongo. Por supuesto, no es tan sencillo, porque exige recuperar el problema y colocarlo en el centro de la lectura y del discurso.

Pero antes de todo esto, habría que tomar en cuenta algo primordial: ¿qué es pensar? Porque lo que caracteriza a Marx y a Weber es que pensaron, no copiaron ni intuyeron. Ahora, la gente no sabe lo que piensa, desde dónde piensa ni para qué lo piensa; solamente tiene encapsulada la información. Es por eso que la información de los textos es tecnocrática, no porque la tecnocracia tenga la culpa, sino porque es deformante en tanto no haya pensamiento que use esa tecnología. Nos hemos vuelto prisioneros de la técnica; actualmente, los mecanismos electrónicos hacen que los seis meses que le costaba a un alumno reunir información, ahora sean cinco minutos.

Aquí hay un punto de pensamiento, retomo una afirmación central que recoge una larga tradición de por lo menos más de dos siglos: “pensar es romper”, dice Bloch. ¿Pero romper con qué? Se pueden romper muchas cosas, se pueden dar palos de ciego, pero aquí no se está haciendo lo del Quijote con los molinos de viento, aquí se trata de pensar con cierto sentido. Y, ¿quién da ese sentido?, ¿desde dónde piensan ustedes para romper?

La palabra romper depende de dos condiciones para entender lo que significa: una, tener claro desde dónde pienso y, otra, tener claro para qué pienso, porque sólo así puedo descifrar lo que estoy rompiendo. ¿Qué es lo que se rompe? Verdades acumuladas pueden ser universos semánticos organizados teóricamente, pueden ser parámetros, pueden ser muchas cosas. Pongamos un ejemplo muy sencillo al respecto: piense usted en la democracia de México, lo desafío a ello. Si toma en cuenta lo que estoy diciendo, tiene que contestar dos preguntas para pensar usted mismo: ¿desde dónde pienso la democracia y para qué la pienso? Entonces aparecerá la respuesta, sabremos qué es lo que se rompe.

Las preguntas son las que permiten resignificar; a través de ellas es como la historia nos obliga a ello, de otro modo, estaríamos dando vueltas tautológicamente a un mismo círculo.

Las situaciones que comento, además, tienen que ver con otras preguntas: ¿cómo no confundirse o dejarse engañar por la apariencia? Aquí interviene la distinción entre el pensamiento que trabaja sólo con los contenidos, lo ostensible y lo explícito, y entre el pensar epistémico, que es como una alerta.

Un acto de pensar es aquel que no queda prisionero de los insumos informativos o de la información. Este acto es, evidentemente, fundamental para entender lo que se rompe. Se está rompiendo con un determinado mundo de significados, con muchas inercias, con estereotipos y con parámetros de lo que es correcto y de lo que no.

En este punto cabría citar la vieja advertencia de Lakatos, la cual puede ejemplificar lo que estoy señalando. Él hacía una pregunta en su tesis sobre cómo proteger la ciencia: “¿por qué el genio del hombre ha podido progresar en términos de construcción de conocimiento? El genio del hombre ha podido progresar porque se ha atrevido a pensar en contra del genio del hombre”. ¿Qué significa esto en buen castellano? Significa pensar en contra de las verdades establecidas, en contra de las certezas establecidas, de lo estable que se tenía como estable y de lo permanente que no era permanente. Eso es lo que falta hoy, y cuando no somos capaces de asumirlo, nos quedamos prisioneros de *corpora* teóricos que rápidamente son ideologizados y dogmatizados.

El verdadero acto de pensar requiere, precisamente, de la necesidad de pensar. Aquí es donde viene el problema de los pedagogos (a veces me asalta la duda de si tienen realmente esa necesidad), porque el problema de la formación es que junto con enseñar un código disciplinario y el manejo de técnicas –curricularmente eso es lo más importante, pero en realidad es un mero instrumento– hay que desarrollar la necesidad del acto de pensar. Lo que Heidegger llamaría “el deseo de desocultar”, es decir, el deseo de mostrar lo velado.

Green es un psicoanalista francés que ha trabajado mucho la cuestión de las cogniciones científicas. Hay un texto de él en donde hace una afirmación tremenda: “¿Cuánto conocimiento se ha construido para ocultar la necesidad de no conocer!” Hay que tomarlo en serio, puesto que estamos viviendo en sociedades muy ideologizadas con un discurso totalmente homogéneo, gracias, en gran parte, a los profesores y a los

