



Ratio Juris

ISSN: 1794-6638

editor.ratiojuris@unala.edu.co

Universidad Autónoma Latinoamericana
Colombia

Salcedo Gutiérrez, Hernando Enrique
CONOCER EN LA ÉPOCA POST-METAFÍSICA: UN HACER NADA VIRTUOSO
Ratio Juris, vol. 8, núm. 16, enero-junio, 2013, pp. 157-180
Universidad Autónoma Latinoamericana
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=585761337007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

CONOCER EN LA ÉPOCA POST-METAFÍSICA: UN HACER NADA VIRTUOSO*

HERNANDO ENRIQUE SALCEDO GUTIÉRREZ**

Presentado: 20 de marzo de 2013 – Aprobado: 4 de abril de 2013

Pero lo específicamente moderno, que se ha apoderado de todos los movimientos de pensamiento, radica no tanto en el método como en los motivos de ese mismo pensamiento. Cuatro motivos caracterizan la ruptura con la tradición. Los rótulos son los siguientes: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis.

J. Habermas (1990, p. 16).

Resumen

Si bien en esta época pululan filosofías por doquier, la época de la metafísica como filosofía por excelencia ha pasado. Han mostrado múltiples filósofos la imposibilidad de seguir sosteniendo un tipo de discurso que se pregunta por fundamentaciones últimas, esencias y se centra en la verdad como la meta de la razón. En el presente artículo me propongo argumentar por qué hoy es vano sustentar una idea metafísica del conocimiento, sobre todo aquella que lo considera una

* Texto producto de la investigación para tesis doctoral: “El conocimiento en la época post-metafísica”. Desarrollado en el Doctorado en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana.

** Psicólogo de la Universidad de Antioquia; Licenciado en Historia y Filosofía de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Especialista en Docencia de las Ciencias Sociales de la Fulam. Especialista en Cultura y Política y pedagogía de los Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Magister en Educación y Desarrollo Humano de la Universidad de Manizales. Doctorando Filosofía. nansalcedo@gmail.com

virtud del filósofo, aun en aquellos filósofos como Heidegger que pretendieron romper con la metafísica y terminaron haciendo otra. Partiremos del supuesto de que hay bastantes razones para desconfiar de este tipo de pensamiento y, con Habermas, nos arriesgamos a aceptar unos criterios del pensar post-metafísico. Sin embargo, el tipo de conocimiento que se produce hoy no parece necesitar para nada la idea del sabio virtuoso que sabe por saber.

Palabras clave: Conocimiento, virtud, metafísica, ciencia, post-metafísica.

KNOWING AT THE TIME “POST-METAPHYSICS: A VIRTUOUS “DOING NOTHING”

Abstract

Although in this age philosophies abound everywhere, the time of the metaphysics as par excellence philosophy has happened. Many philosophers have shown the inability to continue holding a kind of speech that wonders about past foundlings, essences and it concentrates on the truth as the goal of reason. In this paper I will argue why today it is futile to support a metaphysical idea of knowledge, especially those who consider it a virtue of the philosopher, even those philosophers such as Heidegger who sought to break with metaphysics and ended up doing another. Assuming that there are enough reasons to distrust this kind of thinking and, with Habermas, it is risky to accept criteria of post-metaphysical thinking. However, the type of knowledge produced today does not seem to need the idea of the virtuous wise who knows to know.

Keywords: Knowledge, virtue, metaphysics, science, post-metaphysics.

CONNAITRE AU TEMPS DE LA POST-METAPHYSIQUE: UNE TÂCHE ABSOLUMENT PAS VERTUEUSE

Résumé

Bien que dans ce temps les philosophies foisonnent partout, la période de la métaphysique comme philosophie par excellence est passée. De multiples philosophes ont montré l'impossibilité de continuer à maintenir les discours qui s'interrogent à propos des fondations ultimes et qui sont centrés sur la vérité comme le but du raisonnement. Dans cet article j'ai l'intention d'exposer pourquoi aujourd'hui il est vain de soutenir une idée métaphysique de la connaissance, en particulier celle qui la considère comme une vertu propre au philosophe y compris ces philosophes comme Heidegger qui ont tenté de rompre avec la métaphysique mais qui ont fini par en créer une autre. Nous partirons de la supposition qu'il y a suffisamment de raisons de se méfier de ce genre de pensée et avec Habermas, nous risquons d'accepter certains critères de la pensée post-métaphysique. Cependant, le type de connaissances produites aujourd'hui ne semble pas avoir besoin du tout de l'idée du savant vertueux qui sait tout juste pour savoir.

Mots-clés: connaissance, vertu, métaphysique, science, post-métaphysique.

INTRODUCCIÓN

En el ámbito actual, la metafísica no ocupa lugar central. Considerada por los filósofos clásicos y sus seguidores como *la filosofía por excelencia*, sus buenos tiempos han pasado. El siglo XX se encargó de proponer y difundir otras formas de hacer filosofía, algunas más cercanas a la ciencia que otras, pero todas sin poder evadirla. Así, pensar los asuntos humanos, incluido este mismo, no puede estar separado de la investigación básica, piensan algunos, so pena de reflexionar, de entrada, sobre supuestos débiles. La clásica pretensión del filósofo como el analista privilegiado de la realidad y sostén de la verdad, ha dado paso a discusiones en donde las partes se critican sin pretensiones de imponer su punto de vista: se respetan sus pareceres, llegan a acuerdos sobre ciertos asuntos, o siguen discutiendo porque sus propuestas son muy alejadas. Ni el consenso, como pretenden algunos, es básico para seguir produciendo filosofía y ciencia.

Son otros tiempos. Como lo señala Borges, “nos tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos para vivir”. En este sentido, y como filósofo hijo de mi época, no escapó a esta lógica del tiempo y de la vida. Soy hijo de la desconfianza en la metafísica, así como hijo de la desconfianza en la razón avasalladora, instrumental, “cosificadora”, unidimensional que nos vendió la idea de ciencia positivista. Por tanto, en el presente trabajo trataré de mostrar que la pregunta por el conocimiento, hoy, está alejada de los ideales de los metafísicos, pero también de sus principales opositores: los positivistas. Conocer no es ya un asunto de personas virtuosas, los filósofos, como pensaron muchos clásicos. El asunto hoy se torna espinoso y hasta peligroso, porque en la época post-metafísica, conocer representa poder y dinero y para alcanzar algunos reconocimientos, el investigador frecuentemente salta los límites de la prudencia y la ética.

Para lograr este cometido, en un primer momento se explicitará por qué las desconfianzas con la metafísica (I), para poder llegar a una noción de conocimiento más satisfactoria (II) y mostrar cómo hasta esa noción está muy alejada del hombre virtuoso pues el pensar post-metafísico aún no construye una alianza viable entre ambas categorías (III).

RAZONES PARA DESCONFIAR DE LA METAFÍSICA

La metafísica es un escándalo: el escándalo de la filosofía. Pues, por una parte representa la razón por la cual la filosofía existe: la metafísica, si se acepta su definición tradicional, conduce a las cosas últimas, por las que los hombres han comenzado a hacer filosofía. Por otra parte, resulta difícil, no sólo establecer su objeto –algo siempre buscado y que da lugar siempre a las aporías– sino decir lo que la metafísica es en cuanto tal.

Franco Volpi (2006, p. 196).

Los siglos XIX y XX, no fueron los de la metafísica. El materialismo de Marx, la desconfianza de Nietzsche en un tipo de razón, las precisiones metodológicas de Dilthey que lo apartaban de la “vana elucubración”, la búsqueda incansable de Husserl por encontrar el camino para decir algo con sentido de los fenómenos, desde el siglo XIX hicieron mella en el público amante del tipo de reflexión metafísica. Iniciado el siglo, la Primera Guerra Mundial obliga a un pare en la actividad editorial y el pensamiento “propio” de Occidente, el escrito, se ve disminuido por este acontecimiento.

Pero apenas termina la Guerra, hay un despertar que vuelve a darle vida a las discusiones filosóficas a las que estábamos acostumbrados. Heidegger se da a la tarea de superar la metafísica, el Positivismo Lógico del Círculo de Viena, que ya tenía una posición al respecto, le contesta que por ese camino no es y, con el mismo propósito, proponen su teoría de erradicar la metafísica del discurso filosófico-científico y hasta del lenguaje ordinario, siendo seguidos por toda una tradición “analítica” de la filosofía que inunda el mundo anglosajón y nutre las filas del discurso antimetafísico; la Escuela de Frankfurt con su materialismo marxista revive las críticas y encuentra las bases metafísicas de la “teoría tradicional”, proponiendo una teoría crítica que supere las taras de tal concepción; y en lengua francesa, Pierre Aubenque recalca las inconsistencias de la metafísica aristotélica develando las aporías a las que llega, desarrollando de paso las relaciones entre teología, ontología y metafísica, asunto que, acompañado de Heidegger, termina por mostrar la constitución “onto-teológica” de la metafísica. Y más cercano a nosotros en el tiempo, el profesor Jurgen Habermas, siguiendo la tradición de su escuela, afirma la “destemporalización” de la metafísica y sus pretensiones inalcanzables en una época como ésta, por lo que propone superarla y empezar a aceptar un momento post-metafísico. Y podríamos seguir haciendo una larga lista de re-visitas al tema y encontrando argumentos para rechazar esta forma de filosofar, con esporádicas defensas que reavivan la

cuestión y terminan con andanadas de discusiones que cada vez dejan más mal librada a la metafísica.

Sin embargo, y tentado de emprender la tarea reconstructiva que siga este tortuoso camino antimetafísico, creo que a partir de las anotaciones de Heidegger, el Positivismo Lógico y Habermas, podemos llegar a conclusiones satisfactorias. Veamos.

El trabajo que emprende Heidegger de intentar superar la metafísica parte de una lectura juiciosa a Nietzsche, apartándose de él cuando lo considerara necesario, pero reconociéndole tres aciertos fundamentales para entender este tema: primero, ubicar la historia de Occidente arraigada en la filosofía; segundo, reconoce a Nietzsche como el primero en percatarse de la esencia de la metafísica como nihilismo y, tercero, en ver a Platón como el primero en iniciar este tipo de pensamiento escindido. Pero se aparta de Nietzsche en la forma de intentar superar la metafísica, dado que para este autor la escisión del pensamiento inaugurada por Platón no es más que una división entre mundo sensible y mundo inteligible, asunto que no le permite abordar la pregunta por el ser, o es reducido este último al mundo del valor¹, desembocando en el nihilismo, pues ser termina siendo igual a nada. Por el contrario, Heidegger intenta superar la metafísica, es decir, superar el pensamiento escindido, a través de la recuperación de la unidad entre SER y PENSAR.

Por tanto, superar la metafísica, en sentido heideggereano, es superar ese nihilismo que desaparece al ser y lo convierte en ENTE. Asunto que no es accidental, sino intrínseco a la metafísica: ella no puede decir nada de la verdad del ser, porque el ser es histórico, como la verdad. La verdad es verdad del ser y no del ente. Pero la metafísica está incapacitada para ver esto, pues cuando deja fuera al ser, deja fuera el que el ser note que se quedó fuera. En el texto citado lo dice claramente: “*el ocultamiento del ser se deja afuera a sí mismo*” (2000, p. 294). En otros términos: la esencia de la metafísica es estar oculta de sí misma. Dabernardi lo dice de manera magistral (2005, p. 129):

Si la metafísica se constituye en su esencia a partir de un olvido, a saber, el olvido del ser, y si este olvido no deja nunca de constituir su esencia, más aun si la historia de la metafísica es la consumación de

1 Al respecto, ver de Heidegger: *Nietzsche*. Tomo II. Traducción de Juan Luis Vermal. Ediciones Destino, Barcelona. 2000, p. 275 y sucesivas.

ese olvido, se comprende entonces que a la metafísica le esté velada la comprensión de su esencia. El pensamiento que alcanza la esencia de la metafísica ya no puede ser metafísico, y en esta medida ya ha superado la metafísica.

Por un camino supremamente distinto, el Positivismo Lógico del Círculo de Viena emprende esta misma tarea, heredada de los empirismos anteriores que se mostraban escépticos y críticos del discurso metafísico, sobre todo del tipo de reflexiones especulativas acerca de Dios, el alma y la esencia², es decir, alejadas de la realidad, entendida como lo propio del mundo sensible. En este sentido, el positivismo lógico presenta una crítica particular a la metafísica, inaugurada con el artículo de Carnap *“La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”*, publicado en 1932 como respuesta directa a la lección inaugural de Heidegger de 1929, *¿Qué es la metafísica?*, sustentados en un presupuesto capital: *sólo pueden tener sentido los enunciados cuyos conceptos puedan reducirse a hechos*. Con términos como “esencia” o “alma” no sucede eso, de modo que lo que digamos sobre ellos no tiene sentido. En palabras de Carnap³:

En el campo de la metafísica... el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido. Con esto se ha obtenido una eliminación tan radical de la metafísica como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos.

La propuesta de superación de la metafísica de esta Escuela, está íntimamente relacionada con su idea de *realidad*, entendida por muchos como *lo dado*, pero con una significación muy específica en ellos. Según Salcedo (2004, p. 68), el término *lo dado*, desde la perspectiva de Schlick⁴,

[...] puede llegar a ser causa de graves malentendidos; “dar” expresa habitualmente una relación de tres términos: Presupone primero, alguien que da; segundo, alguien a quien se da y tercero, lo que se da. El metafísico encuentra esto absolutamente en regla, porque la que da, es la realidad trascendente, la que recibe, es la conciencia cognoscitiva la cual convierte en “su contenido” aquello que le es

2 Son conocidas las críticas de Hume, Comte, Mach a este tipo de reflexiones.

3 Al respecto, tomo el artículo de Carnap mencionado publicado en el texto *El Positivismo Lógico*. A. J. Ayer. FCE. Reimpresión de 1978, p. 66.

4 En el mismo texto de Ayer: *Positivismo y Realismo*, pp. 88–114

dado; pero, obviamente, el positivista no quiere tener que ver con tales ideas; lo dado debería ser para él sólo una expresión que designa a lo muy elemental y que por ello ya no fuera puesto en duda.

Por tanto, el término no nos resuelve el problema de la *realidad* del mundo. En términos de Schlick, el positivista considera que ese es un pseudoproblema. Debemos más bien hacernos otra pregunta: ¿Qué significa decir que el mundo exterior existe? Es decir, de lo que se trata es de aclarar el significado de las proposiciones. Y ello sólo puede hacerse

Describiendo el hecho que debería existir si el enunciado fuese cierto; si el hecho no existe, entonces el enunciado es falso. El significado de una proposición indudablemente consiste sólo en esto, en que expresa un estado definido de cosas [...] En definitiva, el significado de una palabra tendrá que ser mostrado, deberá ser dado. Esto se hace mediante un acto de indicación, de señalamiento y lo señalado debe ser lo dado [...] (Schlick; 1965, p. 95)

Así, lo dado conduce necesariamente a lo verificable: “toda proposición posee significado sólo en cuanto puede ser verificada, asevera exclusivamente aquello posible de ser verificado, y nada más” (Schlick; 1965, p. 96). Por ello, la pregunta por la realidad va íntimamente ligada al sentido que tienen las proposiciones, a sabiendas de que “Sentido sólo puede dar a entender sentido verificable” (Schlick; 1965, p. 108). “Una proposición sólo tiene sentido, sólo es verificable, si yo puedo enunciar las condiciones bajo las cuales sería verdadera y aquellas bajo las cuales sería falsa”. (Schlick; 1965, p. 105). Pero con los términos que componen la mayoría de las proposiciones con que trabajan los metafísicos, como “Principio”, “Dios”, “La Idea”, “El Absoluto”, “Lo incondicionado”, “Lo infinito” y un largo etcétera, ello no puede hacerse.

Y el asunto se ilustra más si miramos una proposición completa, tal como trae a colación Carnap (1965, p. 75) respecto del texto de Heidegger *¿Qué es la metafísica?*, donde nos interroga por la sintaxis lógica de la siguiente frase: “Sólo debe ser investigado Lo-que-está-Siendo y por lo demás–*Nada*. Lo-que-está-Siendo solamente y–*nada* más; únicamente Lo-que-está-Siendo y fuera de ello – *nada*... ¿Cuál es la situación en torno a la nada?... La nada misma *nada*”.

Si sometemos a análisis lógico este pasaje de Heidegger, notamos que muchos de los términos usados, por sí solos, tienen sentido. Pero la proposición completa no reúne las condiciones bajo las cuales tienen sentido

las proposiciones: sus condiciones de verdad, el método de su verificación y sus relaciones de derivación de la proposición elemental (Carnap, 1965, p. 69). Así, revisar los textos metafísicos es encontrar cadenas enteras de pseudo-proposiciones, discursos sin sentido, sin posibilidades de referirse al mundo real, sin posibilidades de verificarse. De allí que la metafísica haya de superarse.

Por otro lado, desde una vertiente opuesta a las dos perspectivas anteriores, y en franco rechazo a ambas, Jurgen Habermas desde sus escritos de los años cincuenta reconoce, pensando en Kant, que llegó el momento de la superación de la metafísica. Luego de Kant, piensa, la metafísica no tiene lugar. Y ello, por lo que es esta época y por las pretensiones de la metafísica. En el texto *Pensamiento postmetafísico* (1990, p. 16), nos presenta un cuadro de las inquietudes de la filosofía contemporánea que hacen pensar en una ruptura con la tradición, básicamente por los siguientes motivos:

1. Se presenta hoy una clara inversión del primado clásico de la teoría sobre la praxis, entendido como superación del logo-centrismo;
2. Predominio incuestionable del Giro Lingüístico;
3. El carácter situado de la razón, entendido como conciencia de nuestra historicidad y contextualidad socio-cultural
4. Un pensamiento postmetafísico: anti-totalizante, sin pretensiones de verdad.

De allí que esta época privilegie una razón pragmática, procedimental, concretizada en el lenguaje y sin pretensiones de hacer una teoría pura-neutra-objetiva. Una razón falible, que no aspira a lo absoluto, que reconoce en la intersubjetividad la posibilidad del acuerdo, que reconoce la colonización de la perspectiva tecno-científica en el mundo de la vida, pero que aspira, pues es su tarea, a superar ese impase.

Ahora bien, en términos laxos, Habermas (1990, p. 39) define la metafísica, “simplificando quizás en exceso las cosas, a esa tradición de idealismo filosófico que se remonta a Platón, y que a través de Plotino y el neoplatonismo, de S. Agustín y Santo Tomás, del Cusano y Pico de Mirandola, de Descartes, Spinoza y Leibniz, alcanza hasta Kant, Fichte, Schelling y Hegel”, autores todos que se caracterizan por equiparar Ser y Pensamiento (pensamiento identitario), ser idealistas, promover una filosofía de la con-

ciencia y tener una noción fuerte de teoría⁵. Son precisamente esas características las que volvió trizas esta época contemporánea, de modo que es imposible no atender a esa realidad y seguir proponiendo volver a esa filosofía primera.

Ahora bien, por supuesto que los intentos existen y no podemos tomarlos a la ligera. El mismo texto de Habermas es una respuesta a Dieter Henrich que hace de abogado de la metafísica, y que no se puede pasar por alto. Pero en general, los movimientos metafísicos

Oscilan en medio de una corona verdaderamente surrealista de *imágenes cerradas del mundo* que en términos de mala especulación se componen de fragmentos de teorías científicas. La *New Age* satisface de forma un tanto paradójica la necesidad que parece sentir de ese “Uno y Todo” que se le fue para siempre [...] (Habermas, 1990, p. 39).

En este sentido, la Teoría de la Acción Comunicativa, publicada en 1981 y ampliada posteriormente en varios textos, es una propuesta ya despojada de todas las ínfulas de filosofía primera, con una noción “humilde” de racionalidad que reconoce la fuerza del concepto pragmático de la misma, que reconoce que es en el juego del lenguaje ordinario donde las comunidades expresan sus pareceres y, al entenderse, llegan a acuerdos. Es, en el sentido preciso del término, una teoría antimetafísica propia de un pensar de una época post-metafísica. Pero lo interesante del asunto, es que esa teoría lleva aneja una noción de conocimiento, que es la que aspiro a mostrar ahora.

HACIA UNA NOCIÓN DE CONOCIMIENTO EN LA ÉPOCA POST-METAFÍSICA

Como habrá podido notarse, esta época arrastra su propia noción de conocimiento. Y no es ni metafísica ni positivista. No desconoce las posibilidades especulativas de la metafísica ni las virtudes de los métodos científico-positivos, pero no los considera suficientes. No cree que el mundo nos dé el conocimiento, pero tampoco considera infalible a la razón. Tiene sus bases en los griegos, pero reconoce el momento histórico y la imposibilidad de que esa cultura llegara a ciertas reflexiones, así como reconoce en otras culturas aportes importantes para apreciar el conocer.

5 Es importante detenerse en la página 40 y sucesivas para comprender mejor esta línea de pensamiento.

Para responder a la pregunta por el conocimiento, esta perspectiva se interroga primero por el humano, el sujeto, el hombre que lo produce: un hombre contextual, socio-cultural, bio-físico-psicológico. Si olvidamos una parte de ello, no podemos llegar a la noción de conocimiento. Es, en el sentido más claro del profesor Morin, una perspectiva compleja del conocimiento, es decir, una perspectiva que mira atando, tejiendo la serie de partecitas que la perspectiva clásica del conocimiento, positivista-empirista o metafísica-idealista, veía separadas. Veamos.

Sin aparato biológico, sin el sistema nervioso específico que la evolución nos permitió, no puede hablarse de conocimiento. Y fue Heinz Von Foerster (1994, p. 91) quien primero se percató de que el sistema nervioso posee unas cualidades que le son inherentes, la principal de las cuales es que todas las señales enviadas desde los elementos sensoriales a la corteza cerebral, son iguales. Es lo que denominó “codificación indiferenciada”. Implica que si una neurona de la retina envía una señal “visual” a la corteza, esa señal tendrá la misma forma que las que provienen de las manos, la lengua, la nariz, oído o el dedo gordo del pie. No hay distinciones cualitativas que estas señales transmitan.

Por tanto, si consideramos al ser humano como un gran sistema nervioso, esto tiene inmensas consecuencias para las concepciones del observar, pues indicaría que lo que le viene “de afuera”, lo que algunos llaman realidad o mundo, o no tiene distinciones, o, sobre todo, que el humano, el observador, no tiene el aparataje biológico para distinguirlas. Pero Von Foerster no tenía el constructo teórico para explicar ello.

Es Humberto Maturana Romesín el autor que explicó lo que parecía insólito para Von Foerster. Sus experimentos muestran que los receptores que supuestamente perciben el color azul, o lo que los físicos creen que es el tipo de ondas propias del azul, perciben señales que no difieren en absoluto de las que emiten los receptores del rojo o verde. Así, las longitudes de onda de los distintos colores producen la misma reacción fisiológica en las neuronas retínales. Por tanto, si se distinguen colores, esa distinción tiene que hacerse en la corteza, no en diferencias cualitativas que tengan los objetos. Es imposible por ello, sostener que se distinguen unas cosas de otras porque el mundo es diferente: es la corteza cerebral la que hace las distinciones (Maturana, 1995).

Como puede notarse, una hipótesis como ésta deja sin piso a toda la epistemología racionalista-metafísica, y empirista-positivista. Lo que nos está diciendo la biología contemporánea es que no distinguimos los objetos

del mundo porque estos tengan características particulares como el color, dado que para el sistema nervioso eso no es externo: él no está diseñado para saber cómo es el mundo, más bien parece que está diseñado para “ordenar” ese mundo.

Para entender la comprensión que tiene Maturana del observador, es prudente aclarar su noción de autopoiesis, pues es la que permite entender el sentido “cerrado” de lo vivo (Maturana, 1995). Veamos.

Los sistemas vivos son entidades moleculares que sólo se distinguen de otras por la forma de relaciones dinámicas e interacciones de sus componentes moleculares. Tales relaciones implican un flujo continuo de moléculas a través de sí mismo, “de manera que esas moléculas que participan en la red de producciones le pertenecen y son en él componentes dinámicos, y esas moléculas que no participan en él, no le pertenecen, independientemente de la manera en que hayan sido producidas” (Maturana, 1995, I, 42).

Ello implica que los sistemas vivos son sistemas *autopoieticos*. Lo que puede entenderse así: las moléculas orgánicas forman redes de reacciones que producen a las mismas moléculas de las que están integradas: redes moleculares que se producen a sí mismas. Maturana (1995, I, 28) lo expresa del siguiente modo: “La característica más peculiar de un sistema autopoietico es que se levanta por sus propios cordones y se constituye como distinto del medio circundante a través de su propia dinámica, de tal manera que ambas cosas son inseparables”.

Los sistemas vivos, como autopoieticos, son sistemas estructuralmente determinados. Determinismo que implica que nada externo a ellos puede determinar qué cambios estructurales experimentan en una interacción. Lo externo no provoca cambios más allá de los permitidos por la estructura. En términos de los sistemas vivos humanos, implica que nada del exterior puede determinar lo que pasa en el interior. Son sistemas que producen sus propios cambios estructurales.

El sistema nervioso humano se explica bajo este principio. Las teorías del conocimiento clásicas sostienen, como ya lo enunciamos, que el sistema nervioso es un instrumento para obtener información del medio circundante, información que sirve para construir una representación del mundo que permite realizar acciones efectivas para la supervivencia. Los estudios de Maturana han demostrado que “el sistema nervioso no capta información del medio circundante...sino al revés, trae un mundo a la mano al especificar qué configuraciones del medio son perturbaciones y qué cambios gatillan éstas en el organismo” (1995, I, 113).

Por tanto, el conocimiento no funciona a través de representaciones del medio, pues el sistema que lo permite es un sistema cerrado. Conocer es el operar de los componentes de un sistema dentro del dominio de sus estados internos y de sus cambios estructurales. Así, todo hacer es conocer.

Las teorías del conocimiento clásicas, el racionalismo y el empirismo, cayeron, por tanto, en dos trampas: primera, “creer que el mundo de los objetos puede dar instrucciones al conocimiento, cuando de hecho no hay un mecanismo que permita tal información. Segunda, una vez que no existe el control de la certeza inmediata...amenaza el caos y la arbitrariedad” (Torres Nafarrete, 1995, pp. 19-20). Y se cayó en tales trampas, porque no recurrieron, ni había cómo, a los estudios del sistema observador.

Una certeza inmediata de la realidad, aunque no determina lo que sucede en el conocimiento, debe estar presupuesta o cesaría la autopoiesis. Todo conocimiento debe estar previamente acoplado al entorno, pero hacia el interior. Es, por tanto, la noción de acoplamiento estructural la que explica el conocimiento. “La realidad sólo sirve de medio para que el conocimiento aporte, desde sí mismo, acoplamientos estrictos y configurados según su propia idea de orden” (Torres Nafarrete, 1995, p. 20).

Las investigaciones de Maturana en el campo de la neuroanatomía y neurofisiología, específicamente sobre las trayectorias visuales, demostraron la existencia de las fibras centrífugas, en el centro del cerebro y a lo largo de toda la retina, ejerciendo control sobre lo que la retina ve. Su conclusión: la retina está sujeta a un control central. ¿Qué significa esto en términos parroquiales? Que **uno debe creer para ver**.

Por lo regular, lo que nosotros hacemos es tratar las cosas del mundo, como si existieran independientemente de lo que hacemos. La idea de Maturana es que lo que nosotros hacemos lo hacemos en el medio del lenguaje. O mejor, en el medio de la conversación.

Todo lo que hacemos como seres humanos lo hacemos en conversaciones, o mejor todavía, toda la vida humana toma la forma de un flujo en las conversaciones, y que las diferentes clases de haceres humanos o actividades, son diferentes redes de conversaciones (1995, p. 41).

Así, la función primera del lenguaje es la construcción de mundos humanos, no simplemente la de transmitir información del mundo. Y esa construcción colectiva, nos lleva a tener la necesidad de coordinar acciones. La coordinación de coordinaciones de acciones, es lo que nos permite andar por el mundo sin estrellarnos a cada instante con él o lo otro.

Nótese cómo tales apreciaciones biológicas permiten a Maturana pasar al terreno de lo social-psicológico y al de la producción de teorías científicas. Y las consecuencias que saca son completamente diferentes a las de las teorías de la representación de la realidad, metafísicas o positivistas. No hay psiquismo sin sociedad-cultura, y la forma particular de nuestro psiquismo está determinada por la estructura biológica. Por tanto, en un entramado complejo de sociedad-cultura-biología-psiquismo es como puede entenderse el conocimiento.

Para terminar este apartado, voy a ilustrar en términos constructivista-cognitivos cómo suponemos hoy que se da el proceso de conocimiento⁶, sin recurrir a categorías metafísicas, pero reconociendo aspectos racionalistas en la teoría.

Cuando se llega a la escuela, a los cuatro, cinco, seis años, ya el niño tiene un mundo que ha construido. La noción de papá, mamá, amigos, silla y cientos de términos que sabe en qué consisten, para qué sirven, cómo puede usarlos para satisfacer deseos o hacerse entender. A ello lo denominamos *conocimientos previos*, que cuando están ya consolidados suelen denominarse *esquemas mentales*. Los esquemas sirven para enfrentar situaciones parecidas, permiten al sujeto reaccionar de alguna manera ante cualquier situación, al punto, que puede afirmarse que ellos son los responsables de sus conductas. Hay esquemas muy generales, que nos permiten actuar en una serie de situaciones, los hay muy especializados, muy simples y muy complejos.

Los humanos tenemos además la tendencia de usarlos de manera automática. Es decir, ante una situación, enseguida respondemos con el repertorio que ya tenemos y solemos concluir que así es el asunto. Ello no quiere decir que no se es reflexivo: también podemos, con nuestra capacidad metacognitiva, detenernos un instante a pensar cómo resolver una situación. Nos tocará enfrentarnos a otros con sus esquemas para empezar a entender que la forma de resolver la situación que nosotros tenemos, no es la única; o que es errónea, o que no se aplica para tales situaciones, etc. Pero la respuesta que demos se deberá también a que tengo ideas, “esquemas”, que me permiten llegar a esa solución.

6 Para lo que sigue, mi artículo: Esbozos sobre constructivismo y educación. Una perspectiva en primera persona. Revista *Círculo de Humanidades* de UNAULA. N° 30. Medellín. 2009.

Como podrán apreciar, la noción de esquemas mentales nos permite afirmar que nosotros los humanos no intervenimos la “realidad” tal cual ella es, sino que la intervenimos a través de nuestros esquemas. Lo que hagamos en una situación vivida depende de lo que tengo en la cabeza y no de la situación. Ahora bien, habrá situaciones que nos golpearán tan duro las ideas que tenemos, que hará que nos replanteemos nuestros esquemas.

En el proceso educativo inicial, afirmaba anteriormente, llegamos ya con conocimientos. Los docentes que tenemos a esa edad se empeñan, siguiendo unas directrices estatales, en que además debemos conocer otra serie de términos, establecer relaciones entre ellos, sacar conclusiones, deducciones, inducciones, etc. Es decir, nos proponen nuevos elementos que debemos saber. Pues bien, lo que solemos afirmar hoy desde la perspectiva constructivista es que nosotros los seres humanos construimos los nuevos saberes a partir de los conocimientos previos que tenemos. *Sabré con lo ya sabido*, sería el aforismo que podríamos implementar para explicar ello. De lo sabido depende lo que sabré.

¿Significa eso que si no sé nada de física cuántica no podré saberlo nunca? Por supuesto que no. Sólo significa que cuando oímos un tema nuevo, supremamente nuevo para nosotros, si queremos saberlo tenemos que recurrir a establecer relaciones entre lo que ya sabemos y eso nuevo. Con lo que ya sabemos, escuchamos lo nuevo. Al principio, esas relaciones son tan forzadas, que probablemente al sustentar lo que estamos construyendo, un experto nos dirá que estamos errados, que eso no es así. Pero, si seguimos discutiendo, leyendo, escribiendo sobre ese tema, encima de esas relaciones “distorsionadas” que habíamos empezado a armar se irá construyendo una noción que se parece más a lo que aceptan los expertos. Hasta que posiblemente nos volvamos un experto en el tema.

Al proceso inicial de construcción, ese en el que apenas tenemos una vaga idea de lo nuevo, ese en el que apenas estamos digiriendo la nueva información, solemos llamarlo asimilación. Y cuando modificamos nuestro esquema inicial y logramos construir un nuevo esquema, lo denominamos acomodación.

Sin el uno no se da el otro. Ninguno es más importante que el otro. Pero para la educación con perspectiva constructivista tienen consecuencias distintas. Como la gran mayoría de los que estamos en las aulas no somos genios, nos quedamos durante mucho tiempo asimilando, nos demoramos mucho para acomodar nuevas concepciones, sobre todo teniendo en cuenta que nuestra mente es muy conservadora, es decir, prefiere lo ya sabido. Esa

demora depende de nuestros esquemas previos, de nuestras motivaciones e intereses, del ambiente en el que nos desenvolvemos y hasta de la información genética.

SOBRE VIRTUD Y CONOCIMIENTO EN LA ÉPOCA POST-METAFÍSICA

Vamos ahora a examinar qué es la virtud. Dado que en el alma todo lo que se nos da son tres cosas, pasiones, facultades y hábitos, la virtud deberá ser alguna de estas... así pues, si las virtudes no son pasiones ni facultades entonces sólo queda que sean hábitos... (Aristóteles. Ética nicomaquea. Libro II. 4- 5- 6).

En el saber cotidiano, se entiende por virtud la serie de cualidades que tienen las personas y que los conducen a comportamientos mesurados, ético-morales, prudentes. El diccionario electrónico Word Reference la define como “Cualidad personal que se considera buena y correcta”.

En la filosofía aristotélico-tomista la virtud es un *hábito* electivo, propio de los hombres prudentes, que conduce a un término medio guiado por la razón. En Aristóteles, además, estas acciones deben conducir a alcanzar la vida buena, el hábito debe apuntar hacia la búsqueda del bien, por lo que se reconocen unas habilidades sólidas, uniformes, conocidas como excelencias o perfecciones, que inciden en las facultades operativas, con la finalidad de producir acciones perfectas. Su importancia es tal, que esas habilidades se van convirtiendo, poco a poco, en nuestra forma de ser, en nuestra personalidad.

Se suele aceptar en esta perspectiva que existen unas virtudes morales y unas intelectuales. Las morales, que tienen su asiento en el alma, nos conducen a ser prudentes con los apetitos; las intelectuales, nos conducen a pulir los sentidos y el intelecto. Pero, de forma estricta, hay preponderancia por las morales, en la medida que “saber” no nos hace más buenos. En cambio, cuando somos virtuosos moralmente, somos buenos del todo (santo Tomás). Incluso, se afirma, el vicio o la inmoralidad, pueden afectar el intelecto.

Ahora bien, en sentido laxo, cuando tenemos una virtud, podemos decir que *conocemos esa virtud*, es decir, vivir la virtud es la mejor forma de conocerla. Es lo que Aquino llama *conocimiento por connaturalidad*: aquel conocimiento intelectual que se adquiere por la vía del ejercicio, y que no requiere necesariamente de grandes disquisiciones teóricas para tenerlo.

Como puede apreciarse en esta explicación metafísica de la virtud y el conocimiento, no hay ninguna alusión a procesos cognitivos, ni al lenguaje y la cultura. A su vez, en última instancia, esta perspectiva deposita en “el alma” la posibilidad de ser buenos, única forma de *saber bien*, es decir, de tener un saber virtuoso. Sólo en la medida que somos virtuosos tenemos acceso a un tipo de saber teórico-práctico adecuado.

En los tiempos post-metafísicos la noción de virtud no se necesita para hablar del conocimiento. La Teoría del conocimiento y la Política se desprendieron de esta habilidad humana, concentrándose más en la técnica y la justicia.

Es posible, se dirá, que parte del malestar de la cultura occidental se deba al olvido de esta categoría. Pero soy de los que piensa que cada cultura y cada época enfrenta sus propias peculiaridades. Sin lugar a dudas, una particularidad del presente es que el científico no es virtuoso, en el sentido aristotélico-tomista. El conocimiento especializado nunca nos ha hecho mejores personas, más virtuosos, más prudentes a la hora de elegir, por ejemplo, nuestra pareja o los zapatos. Pero desde que instauramos la lógica del conocimiento científico, que no se equipara a la lógica del discurso ético-moral, esta situación se ha hecho más notoria.

Recordemos que el pensamiento científico se hizo posible por el tipo de racionalidad que desarrolló, un tipo de racionalidad especializada, técnica en extremo, centrada más en “métodos”, en acciones precisas, eficaces, que permitieran lograr las metas prefijadas. Es lo que la Escuela de Frankfurt denominó *racionalidad instrumental*, o *racionalidad unidimensional*, ligada más al éxito de las acciones que a las consecuencias de las mismas. Criticando esta perspectiva, Marcuse (2000) afirma: “Esta racionalidad se ha convertido en el elemento más poderoso de la razón, y por lo tanto de aquel concepto que puede indicar con la mayor propiedad el carácter específico del proyecto de la civilización occidental” (2000, p. 363). Y, Habermas, reconociendo los aciertos de su maestro, continúa su crítica apuntando los elementos ideológico-políticos que hay en ello:

La técnica y la ciencia de los países industrialmente más avanzados se han convertido no sólo en la fuerza productiva primera, capaz de producir el potencial para una existencia satisfecha y pacificada, sino también en una nueva forma de ideología que legitima un poder administrativo aislado de las masas (Habermas, 1969, p. 16).

Como racionalidad técnica, las posibilidades de emancipación, de ser mejores ciudadanos o mejores personas, no va conexas con esta perspectiva.

La técnica es fundamental para conseguir los intereses sociales y políticos de una sociedad, pero su principal problema es que no tiene valor en sí misma, por lo que puede ser utilizada tanto para el bien como para el mal y su uso no nos hace sino más diestros en ciertas labores. Sin técnicas no nos imaginamos la cultura, pero desde la sociedad industrial y sobre todo hoy en esta sociedad post-industrial, la técnica ha sido subsumida por la tecnología, entendida como modo de producción y desarrollo de las fuerzas productivas, y

Como la totalidad de los instrumentos, mecanismos y aparatos que caracterizan la edad de la máquina, es así al mismo tiempo un modo de organizar y perpetuar las relaciones sociales, manifestación del pensamiento prevaleciente y de los modelos de comportamiento, instrumento para el control y la dominación (Marcuse, 2001, pp. 53-54).

Ni el pensamiento crítico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, ni el pensamiento foucaltiano o deleuziano logró encontrar salidas a esta problemática posmoderna. La propuesta Habermaseana de encontrar en la racionalidad comunicativa posibilidades emancipadoras, ha sido duramente criticada por considerar que el desarrollo de esa comunicación sólo es para sociedades ideales o de ángeles⁷.

Por otro lado, dadas las lógicas por la que se ha ido la sociedad posmoderna, la búsqueda de la verdad no es bien vista hoy: hemos perdido el amor por la verdad, y la vida cotidiana promueve otro tipo de valores y principios, como bien lo ha mostrado Lipovetsky (1986, p. 1990): el consumo y la sobrevaloración del tiempo libre, el individualismo exagerado y la independencia como ideales de vida, la búsqueda del placer efímero, el deseo de decir lo que se nos venga en gana, denominado libertad de expresión; la auto-realización o libre desarrollo de la personalidad, etc., hacen que el conocimiento se entienda muy distinto a lo que en la modernidad se entendía como tal. Hoy, los medios masivos de comunicación e información moldean la opinión pública y le venden a bajos precios ideas que la gente tomará por

7 Me parece inapropiado despachar tan rápidamente a Habermas, pero creo que, en este aspecto, llega a las mismas aporías que su maestro. Las acciones comunicativas sólo tienen lugar en contextos alejados del poder, en sociedades donde la información sea libre y en individuos alejados del narcisismo. Es decir, un contexto socio-cultural ideal, imposible de pensar en el siglo XXI. Asunto que no es motivo para descartar las virtudes prácticas de tal teoría.

ciertas, que se convertirán en sus conocimientos y se reproducirán en sus ambientes como hierba mala.

Como lo afirma Lipovetsky (1994), la preocupación moral posmoderna no expresa valores sino indignación contra las limitaciones a la libertad; se detesta lo que limite los derechos individuales; su objeto no es la virtud sino más bien obtener respeto y/o reconocimiento. Desde aquí, supone, se comprende por qué la nueva moralidad puede coexistir con el consumo, el placer y la búsqueda individual de satisfacción privada. Es una moral indolora, débil, donde todo vale, donde el deber incondicional y el sacrificio han muerto. Es una moral que no puede ubicarse como de moralista o antimoralista⁸. En el más claro sentido, es una moral ambigua: proscribía asuntos que la vida cotidiana promueve, y viceversa. Hay normas, pero se siguen si se quiere. Podríamos afirmar que es la *moral de la recomendación*.

Así, es paradójico que en medio de este barullo de ideas que muestran un panorama desolador, esta sociedad ha reivindicado una serie de derechos y actitudes dignas del hombre bueno: la discusión sobre la legalización de las drogas psicoactivas, el aborto, la pena de muerte, la protección a la niñez y la mujer, al diferente, el reconocimiento de derechos a los homosexuales y travestis, la protección a los animales, el cuidado del ambiente, los ecologismos, dietas sanas, etc. Pero sobre ello, este tipo de ciudadano no impone verdades absolutas sino que aconseja seguir una serie de principios “débiles”, no obligatorios como los diez mandamientos, sino precisamente “interesantes de seguir”, aunque sea porque estén de moda.

Como podrá notarse, no tiene nada que ver con el virtuoso del pensamiento griego o medieval. No hay grandes obligaciones con el conocimiento, con el saber por amor al saber, por ser prudentes. Tan solo se vive, se siente y se aprende. Qué se aprende, cómo se aprende, qué valor tiene lo aprendido, es verdadero o falso, etc., son cuestiones que no importan.

Podríamos suponer que otra situación se da en los medios de especialistas, en las comunidades de validación de saberes, comunidades de académicos o de científicos. Si se comprende la actividad de producir conocimientos científico-filosóficos como una gran empresa, ella requiere de una serie de principios ético-morales que han de seguirse si se quiere pertenecer a tal comunidad. Sin lugar a dudas, idealmente pueden proponerse, de hecho encontramos catálogos de ética y moral del científico.

8 Ver sobre todo pp. 9–12

Todos apuntan a lo mismo: buscar la verdad, responsabilidad al informarla, proponer mecanismos de vigilancia y control del conocimiento científico (Olivé, 2008), someter a debate los resultados, no plagiar, no mentir (Castejón, 2006). Pero Castejón también ilustra muy bien que este mundo es altamente competitivo, que los filtros de las grandes revistas no son los mejores para dilucidar si los resultados de investigaciones son ciertos o no, que el pago a los científicos no es bueno, que existe un período muy grande en que el que hace esta labor depende de becas, donaciones y ayudas. En fin, que el mundo real del investigador no es de transparencia y búsqueda de verdades⁹.

Hay que meterse en el mundo interno de la producción de patentes para que veamos la jauría que ello significa. Sobre todo hoy, en que cada vez más, este tipo de conocimientos son tan especializados y abstractos que requieren de sofisticados equipos para verificar o falsar sus conclusiones. Así, los estudios sobre clonación, la perspectiva que tienen las neurociencias de imponer drogas para la manipulación del pensamiento, los organismos y productos transgénicos, la fertilidad y reproducción asistida, el genoma humano, el trasplante de todo tipo de órganos, etc., son posibilidades reales que nos obligan a pensar si la labor del científico de hoy es la del hombre virtuoso.

Trocchio (1995) en un divertido texto sobre las mentiras de los productores de conocimiento científico, nos trae una larga lista de fraudes, mentiras y acomodamientos para que los saberes producidos sean tenidos en cuenta o asignados a un autor. Así, desde Ptolomeo, el primero que se reporta que catalogó estrellas, que parece le robó la información a Hiparco de Nicea; pasando por Galileo, que nunca hizo los experimentos de las esferas de diferente peso en la Torre de Pisa, o el del mástil del barco o el plano inclinado, y nos lo reportó como cierto; hasta Newton, que siempre amoldaba sus experimentos para que coincidiesen con la teoría que había inventado, parece que plagió su Ley de la Gravitación Universal a Robert Hooke.

Con el descubrimiento del virus del SIDA sucedió algo parecido: El norteamericano Robert Gallo se lo adjudicó con rueda de prensa y luego ni

9 No es sino mirar los últimos escándalos: el científico surcoreano Hwang Woo-suk, que trabajaba en la Universidad de Seúl en la investigación con células madre y sobre la clonación terapéutica; el del médico noruego Jon Sudbo, que trabaja con células cancerosas; el de Hendrik Schön, que trabajaba en los prestigiosos laboratorios Bell, entre 1998 y 2001; y un largo etcétera que podemos ilustrar.

se inmutó cuando reconoció que fue un Equipo de investigación francés el que lo hizo primero.

Sucede igual con la producción de conocimientos alrededor de la industria farmacéutica. Son incontables los casos en que las patentes son renovadas sólo por la inclusión de un aditamento que no aporta nada nuevo al conocimiento, pero sí a los ingresos del dueño de la patente. A su vez, son numerosas las denuncias sobre medicamentos que no alivian la dolencia que publicitan, como el reconocido Vytorin, recetado mundialmente para reducir el colesterol en las arterias, pero que mostró su incapacidad de hacerlo desde que estaba en pruebas. Sin embargo salió al mercado y cuando fue denunciado, sus productores, Merck, Shering y Plough, retrasaron dos años la publicación de los resultados que mostraban su incapacidad para lo que era medicado¹⁰. El científico detrás del producto se escudó en que las patentes son de la empresa que paga, no de ellos. Al respecto, Bodenheimer (1983, p. 1) afirma que:

Se estima que 130.000 personas mueren cada año en los EEUU por reacciones adversas a los medicamentos (Silverman y Lee, 1974, p. 264). El 60 % de dichas medicaciones son enteramente innecesarias (Burack, 1970, p. 49). En las naciones pobres del mundo, un millón de niños mueren cada año por desnutrición e infección causadas por el reemplazo de la lactancia materna por fórmulas infantiles comerciales (Newsweek, 1981). Los médicos de todo el mundo prescriben medicamentos con nombres comerciales que cuestan a los pacientes de tres a treinta veces más que las drogas genéricas idénticas (Silverman y Lee, 1974, p. 334). Ciertas drogas que no ofrecen seguridad, prohibidas o limitadas en los EEUU son vendidas indiscriminadamente en los países subdesarrollados (Silverman et al. 1982).

La respuesta a todo ello es bien clara: el modelo de sociedad que hemos creado, la sociedad de la información y el conocimiento, la sociedad posmoderna y post-metafísica, subsiste gracias a que hace de la información y el conocimiento el negocio más lucrativo de la historia.

Como se verá, hay muy poco camino para un productor de conocimientos que sólo aspire a la verdad, que propenda por entregar sus descubrimientos a la humanidad, que sean gratis y útiles a todos. Y ello, porque esa producción no depende sólo de él. De nuevo en palabras de Bodenheimer:

10 Al respecto, sugiero visitar la página web del Instituto ILPA, Instituto de Ciencias en honor a Linus Pauling.

Es evidente que el potencial parcialmente realizado de los descubrimientos químicos y biológicos para reducir el sufrimiento y promover la salud de la población mundial ha sido distorsionado en forma aguda, pervertido y convertido en su opuesto. ¿Por qué? ¿Dónde reside la responsabilidad? La causa de esta situación es aparente para todos los que quieren verla. Un pequeño grupo de hombres extremadamente ricos –directores de unas pocas corporaciones transnacionales gigantes, de alcance mundial– controla la producción y distribución y el conocimiento de los grandes descubrimientos farmacéuticos. Estos hombres han convertido los adelantos científicos dadores de vida en un medio para obtener poder e inmensos beneficios (1984, p. 1).

En nuestra aldea colombiana, el asunto no deja de impresionar, sobre todo con la producción de conocimiento social y filosófico. Hace poco se denunció como los docentes universitarios hacen camarillas y desde una universidad le publican a otros, y esos otros a los de la otra universidad. Y todos los artículos no son más que ensayos reciclados a los que sólo les cambian los títulos y las palabras claves, pero que representan puntos y dinero para sus menguadas arcas, dado lo pésimo que se le paga al docente universitario.

Por tanto, para concluir, la época de la ciencia, pero sobre todo, la época de la información en su ropaje posmoderno, post-capitalista, globalizado y globalizante, no da pie para suponer que quien sabe ciencia o filosofía es más virtuoso que el campesino que sólo se rige por los astros, la religión o el mito. La lógica de esta sociedad subsumió ciertas prácticas otrora bien vistas, como la de ser sabio, es decir, virtuosos, prudentes. Sin embargo, como Hölderlin, soy de los que piensa que *allí donde crece el peligro, crece también la salvación*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1983). *Ética Nicomaquea*. México: UNAM.
- Ayer, A. J. (1978). *El Positivismo Lógico*. FCE. México. Reimpresión.
- Bodenheimer, T. (1983). La industria farmacéutica internacional y la salud de la población mundial. En: *Cuadernos Médicos Sociales* N° 24. Colegio Médico de Chile. Santiago. Chile.
- Carnap, R. (1978). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En: Ayer, A. J. (1978). *El Positivismo Lógico*. México: F.C.E.
- Castejón, F. (2006). El fraude en la ciencia. *Página Abierta*. Número 168. Madrid.
- Debernardi, I. (2006). Heidegger y la superación de la metafísica. En *Analecta, Revista de Humanidades*. N° 1. Universidad de Viña del Mar. p121-134.
- Habermas, J. (1969). *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Anagrama.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M. (2000) *Nietzsche*. Tomo II. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1990). *El imperio de lo efímero*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Marcuse, H. (2000). “Acerca del problema de la ideología en la sociedad industrial altamente desarrollada”. En: K. Lenk: *El concepto de ideología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marcuse, H. (2001). *Guerra, Tecnología y Fascismo*. Medellín: Universidad de Antioquía.
- Maturana, H. (1995). La realidad: ¿objetiva o construida? Barcelona: Anthropos, Tomo I y II.
- Olivé, L. (2008). La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología. México: F.C.E.
- Salcedo Gutiérrez, H. (2004). Breves apuntes para desordenar ideas. O la mirada autobiográfica para comprender la realidad. En: *Revista del Círculo de Humanidades de UNAULA*, n° 25. Medellín, pp. 63-76.
- Salcedo Gutiérrez, H. (2009). Esbozos sobre constructivismo y educación. Una perspectiva en primera persona. En: *Revista del Círculo de Humanidades de UNAULA*, n° 29. Medellín

Schlick, M. (1978). Positivismo y Realismo. En: Ayer, A. J. (1978). El Positivismo Lógico.

Torres Nafarrate, J. (1995). Invitación a la lectura de la obra de Maturana. Conferencia. Texto que sirvió de Introducción a la edición en español del libro “La realidad: ¿objetiva o construida?”.

Trocchio, F. (1995). *Las mentiras de la ciencia*. Madrid: Alianza.

Vattimo, G. (1994). *El fin de la modernidad*. Barcelona: Planeta.

Volpi, F. (2006). La Maravilla de las Maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación “ético-práctica” de la metafísica. En: *Revista Tópicos*, N° 30 pp. 197-231.

Von Foester, H. (1994). Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden. En: “Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad”. Barcelona: Paidós, 1994, edición a cargo de Dora Fried Schnitman.