

La cultura escolar en la sociedad neoliberal

Por

Ángel I. Pérez Gómez

EDICIONES MORATA,

S. L.

Primera edición: 1998.

Reimpresión: 1999.



Este material es de uso
exclusivamente didáctico.

Contenido

INTRODUCCIÓN. La escuela como encrucijada de culturas11	
1. <i>El concepto de cultura</i> , 13.-2. <i>La escuela como cruce de culturas</i> , 16.	
CAPÍTULO PRIMERO: La cultura crítica19	
1. <i>Postmodernidad</i> , 20.-1.1. El difuso concepto de postmodernidad, 20.-1.2. Características que adornan la postmodernidad, 24.-1.3. Postmodernidad o radicalización de la modernidad, 27.-1.4. El vacío del pensamiento postmoderno, 31. -2. <i>Etnocentrismo, relativismo y universalidad</i> , 32.-2.1. Etnocentrismo, 32.-2.2. Relativismo, 34.-2.3. Universalidad y diferencia, 38. -3. <i>Razón y ética. Hacia una nueva racionalidad de la representación y de la acción</i> , 44.-3.1. Desfondamiento y desnudez como ejes de la racionalidad, 45.-3.2. Pluralidad y perplejidad en el terreno de la ética, 48.-3.3. De los procedimientos a los contenidos. El dilema igualdad-libertad, 50.-3.4. Apertura, discrepancia y convergencia entre sujeto y razón. La práctica democrática, 53.-4. <i>Crisis epistemológica: el cambio de régimen en ciencias sociales</i> , 59.-4.1. Peculiaridades epistemológicas de la perspectiva interpretativa y constructivista, 62.-5. <i>La cultura crítica y la función educativa de la escuela</i> , 76.	
CAPÍTULO II: La cultura social79	
1. <i>Economía de libre mercado</i> , 80.-1.1. De la producción de bienes ala realización de servicios, 81. -1.2. Mundialización de los intercambios, 81.-1.3. Flexibilidad y desregulación, 83.-1.4. Deterioro del estado de bienestar: paro, precariedad y desprotección social, 85.-1.5. Incremento de la desigualdad nacional e internacional, 87.-1.6. La especulación financiera como la lógica natural de la economía del mercado, 88. - 2. <i>Política</i> , 90.-2.1. Mundialización y resurgimiento de los nacionalismos, 91.-2.2. Fluctuación, apertura y desigualdad en la estructura social, 93.-2.3. Las tribulaciones de la democracia zarandeada por el mercado, 96.- 3. <i>Revolución electrónica, información y opinión pública</i> , 102.-3.1. Opinión pública y estructuración social, 103.-3.2. El influjo de los medios en la socialización de los ciudadanos, 108.-4. <i>Valores y tendencias que presiden los procesos de socialización en la época postmoderna</i> , 115.	
CAPÍTULO III: La cultura institucional 127	
1. <i>La política educativa en las sociedades postmodernas. De la igualdad de oportunidades a la desregulación del mercado</i> , 128. -1.1 .Escolarización y sociedad postmoderna: eficientismo y mercantilización, 129. - 1.2. Enseñanza pública versus enseñanza privada. Confrontación y mestizaje de dos sistemas educativos, 137. -1.3. Cambio y reforma. De la implantación de reformas a la estimulación del desarrollo individual e institucional, 143.-2. <i>La escuela como organización</i> , 147.-2.1. La obsesión por la eficiencia en la institución escolar. El movimiento de las escuelas eficaces, 147.-2.2. Dimensiones en el funcionamiento organizativo de las escuelas: de la organización instrumental al desarrollo sociocultural, 154.-3. <i>La cultura docente</i> , 162.-3.1 Aislamiento del docente y autonomía profesional, 166.-3.2 Colegialidad burocrática y cultura de colaboración, 170. -3.3. Saturación de tareas y responsabilidad profesional, 174.-3.4. Ansiedad profesional y carácter flexible y creativo de la función docente, 176.-4. <i>Desarrollo profesional del docente</i> , 179.-4.1. La tortuosa evolución del concepto de profesión docente, 180. -4.2. Repensar la función docente y su desarrollo profesional, 183.-4.3. La reconstrucción del pensamiento práctico del docente a través de la reflexión sobre la práctica, 191.-4.4. Autonomía y control democrático. La crítica al concepto de profesionalidad, 194.	
CAPÍTULO IV: La cultura experiencial199	
1. <i>Desarrollo psíquico, cultura y construcción de significados</i> , 200.- 1.1. Las posiciones innatistas e idealistas, 200.-1.2. La interpretación mecanicista, 201.-1.3. Las posiciones constructivistas, 203.-2. <i>Construcción de significados, calidad cognitiva y subjetividad</i> , 212.-2.1. Factores que desencadenan la construcción de significados, 212.-2.2. La elaboración simbólica como proceso de construcción de significados, 214.-2.3. Mecanismos y recursos en la construcción de significa- dos, 219.-2.4. Desarrollo de la inteligencia y construcción de la subjetividad, 235.-3. <i>La estructura del contexto y la construcción de significa- dos</i> , 241. 3.1. La interpretación ecológica del contexto, 241. -3.2. Las características de la estructura semántica contextual postmoderna, 244.-3.3. Las reglas de interacción en la construcción de significados: el modelo de Bernstein, 247.	

CAPÍTULO V: La cultura académica.....	253
1. <i>Funciones y propósitos de la escuela</i> , 255. - 2. <i>Aprendizaje relevante y conocimiento disciplinar: La trascendencia de los contextos de conocimiento</i> , 260.- 3. <i>La escuela como espacio ecológico de vivencia cultural</i> , 267.- 4. <i>La vivencia crítica de la cultura en el espacio escolar. De la escuela como reproducción a la escuela como recreación</i> , 273.-4.1. <i>La enseñanza educativa y la vivencia crítica de la cultura</i> , 274.	
BIBLIOGRAFÍA.....	299
OTRAS OBRAS DE EDICIONES MORATA DE INTERÉS.....	316

CAPÍTULO PRIMERO

La cultura crítica

“En las ciencias sociales hemos de añadir al inestable carácter de todo conocimiento empírico la ‘subversión’ que conlleva el reintegro del discurso científico social en los contextos que analiza. La reflexión cuya versión formalizada son las ciencias sociales (un género específico de conocimiento experto), es fundamental para la índole reflexiva de la modernidad en su conjunto. (...) la cuestión no radica en que no exista un mundo social estable para ser conocido, sino que el conocimiento de ese mundo contribuye a su carácter cambiante e inestable” (GIDDENS, 1993, págs. 47- 51).

Entendemos por cultura crítica, alta cultura o cultura intelectual el conjunto de significados y producciones que en los diferentes ámbitos del saber y del hacer han ido acumulando los grupos humanos a lo largo de la historia. Es un saber destilado por el contraste y el escrutinio público y sistemático, por la crítica y reformulación permanente, que se aloja en las disciplinas científicas, en las producciones artísticas y literarias, en la especulación y reflexión filosófica, en la narración histórica... Esta cultura crítica evoluciona y se transforma a lo largo del tiempo y es diferente para los distintos grupos humanos.

No es difícil constatar la crisis actual en la cultura intelectual y cómo dicha situación de crisis está influyendo sustancialmente en el ámbito escolar, provocando, sobre todo entre los docentes, una clara sensación de perplejidad, al comprobar cómo se desvanecen los fundamentos que, con mayor o menor grado de reflexión y consciente aceptación, legitimaban al menos teóricamente su práctica. ¿Cuáles son los valores y conocimientos de la cultura crítica actual que merece la pena trabajar en la escuela? ¿Cómo se identifican y quién los define?

Es evidente que en las últimas décadas vivimos una inevitable sensación de crisis interna y externa de la configuración moderna de la cultura crítica que ha legitimado, al menos teóricamente, la práctica docente en nuestras escuelas. La cultura científica y el modelo de racionalidad que ha regido en la sociedad occidental se desvanece. La modernidad, la idea de progreso lineal e indefinido, la productividad racionalista, la concepción positivista, la tendencia etnocéntrica y colonial a imponer el modelo de verdad, bondad y belleza propio de occidente como el modelo superior, y la concepción homogénea del desarrollo humano que discrimina y desprecia las diferencias de raza, de sexo y de cultura..., se desmorona ante las evidencias de la historia de la humanidad en el siglo XX, cuajada de catástrofes y hostilidad.

Ante el desvanecimiento de la racionalidad moderna aparece la crítica interna y externa cuyo máximo exponente es el pensamiento denominado postmoderno. Analizar y entender el sentido complejo y plural de pensamiento e ideología postmodernos son claves para comprender los influjos culturales que penetran la vida de la escuela. Cómo se defina el marco cultural público e intelectual en la sociedad, en la escuela, en el docente y en el aula, será un factor decisivo para comprender el peculiar intercambio cultural que se establece en la institución educativa.

La crisis de la cultura intelectual se manifiesta en la evidente o soterrada transformación de los criterios que en diferentes ámbitos se utilizan para establecer los marcos simbólicos de referencia en torno a la definición de lo verdadero, lo justo, lo bello y lo útil. Este período de transición desde la cultura moderna se denomina de forma amplia y un tanto ambigua postmodernidad. Después de caracterizar más detenidamente dicho concepto nos detendremos en tres aspectos que parecen esenciales para comprender la profundidad del cambio de la cultura crítica: el relativismo cultural, los criterios de racionalidad y las transformaciones epistemológicas.

1. Postmodernidad

La complejidad y diversidad del pensamiento postmoderno así como la multiplicidad de sus denominaciones aconseja que nos detengamos en un intento de clarificación conceptual, pues nos encontramos en un momento particularmente delicado, confuso y emergente. Lo viejo, como decía Gramsci, no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer. O como advierte más recientemente A. Gorz al hablar sobre el futuro inmediato de Europa, ante el peligro de que un mundo se vea sumergido en la barbarie antes de que otro tenga tiempo de nacer. Pero es más, no está claro si lo que nace es una negación superadora de lo viejo o una radicalización de sus posibilidades no realizadas.

1.1. El difuso concepto de postmodernidad

Para empezar podemos afirmar, de acuerdo con uno de sus máximos exponentes, Lyotard, que la postmodernidad se caracteriza por el desvanecimiento y la carencia de fundamento de los grandes *relatos* que han jalonado la historia de occidente en los últimos siglos.

“La condición de postmodernidad se distingue por una especie de desvanecimiento de ‘la gran narrativa’ -la ‘línea de relato’ englobada mediante la cual se nos coloca en la historia cual seres que poseen un pasado determinado y un futuro predecible” (GIDDENS, 1993, pág. 16).

Como su denominación parece indicar intencionalmente, el prefijo “post” nos lleva inevitablemente al sustantivo modernidad, para negarla o para indicar su superación, pero en cualquier caso indicando que la modernidad sigue siendo el núcleo fundamental de atención y debate y será por tanto en estrecha relación con la definición que se hace de esta época de la humanidad como se comienza a caracterizar la postmodernidad.

Con el triunfo de la Revolución francesa parecen consolidarse las ideas de la Ilustración, instaurándose el imperio de la razón, que construye los grandes relatos tanto para explicar de nuevo la historia pasada de la humanidad y conferirle un sentido incontestablemente evolutivo como para garantizar la continuidad del acontecer histórico dibujando los perfiles concretos del inmediato devenir, las peculiaridades del desarrollo futuro por la senda del progreso incuestionable.

Los “grandes relatos” se constituyen en el marco interpretativo privilegiado de la historia de la humanidad, imponiendo una representación ordenada y con sentido al devenir errático de los acontecimientos humanos. Pretenden abarcar a toda la humanidad, afectando todas sus dimensiones fundamentales de experiencia individual y colectiva. En particular los cánones que definen la Verdad, la Bondad y la Belleza.

La característica más definitoria de la modernidad es, sin duda, la apuesta decidida por el imperio de la razón como el instrumento privilegiado en manos del ser humano que le permite ordenar la actividad científica y técnica, el gobierno de las personas, y la administración de las cosas, sin el recurso a fuerzas y poderes externos o sobrenaturales.

“La concepción clásica de la modernidad es pues, ante todo, la construcción de una imagen racionalista del mundo que integra al hombre en la naturaleza y que rechaza todas las formas de dualismo del cuerpo y del alma, del mundo humano y de la trascendencia” (TOURAINE, 1993, pág. 47).

La creencia sin sombras en el imperio de la razón ha conducido a la búsqueda de un único modelo de la Verdad, del Bien, y de la Belleza; a establecer el procedimiento perfecto y objetivo de producción del conocimiento científico, así como ala derivación lógica, precisa y mecánica de sus aplicaciones tecnológicas, primero en el ámbito de la naturaleza, después en el de las relaciones económicas y por último en el gobierno político de las personas y los grupos sociales; a concebir el modelo ideal de organización política; a reafirmar el sentido lineal y progresivo de la historia; a privilegiar el conocimiento de los expertos y de las vanguardias; a establecer una jerarquía entre las culturas; a definir un modelo ideal de desarrollo y comportamiento humano, precisamente el occidental; y, en todo caso, a legitimar la imposición

social, interna y externa, de dichos modelos. En definitiva, a imponer como privilegiada una forma particular de civilización.

A pesar de los incuestionables avances de los grupos humanos en este período, las ambiciosas promesas de los grandes relatos y la fe inquebrantable en el poder de la razón (definida habitualmente como única y con mayúsculas) chocan inevitablemente con el frustrante lenguaje de los hechos y acontecimientos dolorosos y decepcionantes para la humanidad. Como recoge y lamenta Enrique GERVILLA (1993), en el siglo de la consolidación definitiva de la racionalidad, la modernidad, tan orgullosa y segura del poder de la razón y de la, esperanza de felicidad, ve frustrados sus proyectos ante acontecimientos históricos tan desprovistos de razón como: las dos guerras mundiales; Hiroshima, Nagasaki; el exterminio provocado por los nazis; las invasiones rusas de Berlín, Praga, Budapest, Polonia; las guerras del Vietnam y del Golfo Pérsico; la crisis de los Balcanes: Croacia y Serbia; el desastre de Chernobyl; el hambre; el paro; la emigración; el racismo y la xenofobia; la desigualdad norte-sur; las políticas totalitarias; la destrucción de alimentos para mantener los precios; la carrera de armamentos; las armas nucleares, etc., etc.

Pues bien, es en la misma línea de flotación del enorme transatlántico de los sueños modernos donde pretende impactar el poderoso misil postmoderno, provocando el despertar colectivo de una ilusión -sueño o pesadilla, según se mire- adorable y engañosa que nunca en realidad se desarrolló sino como representación social que pretendía legitimar el contradictorio devenir concreto. De ahí la complejidad, amplitud y relevancia de su incidencia, puesto que afecta a todas las dimensiones constitutivas de la legitimidad moderna: la racionalidad del pensar y del hacer en todos los ámbitos: político, económico, social, cultural, científico...

En contraposición a la pretendida coherencia, continuidad y sentido teleológico de los grandes relatos modernistas, se afirma la necesidad de aceptar la discontinuidad, la carencia de fundamentos y sentido teleológico de la razón y de la historia, la diversidad y la incertidumbre como señas de identidad más modestas del sin duda errático devenir humano. La postmodernidad dice adiós a los grandes principios para abrirse a una "episteme" de indeterminación, discontinuidad y pluralismo (GERVILLA, 1993).

"Sus rasgos más conspicuos -la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica, el reconocimiento de su minuciosa, constitutiva reflexibilidad, junto con la evaporación de la privilegiada posición de Occidente, nos conducen a un nuevo y perturbador universo de experiencia" (GIDDENS, 1993, pág. 58).

Al rastrear los orígenes del pensamiento postmoderno ciertamente se pueden encontrar influencias múltiples en la historia del pensamiento, tanto en la antropología y el resto de las ciencias sociales, como especialmente en la filosofía o en el arte. Algunos lo relacionan con el resurgir del romanticismo e incluso con las ideologías totalitarias e irracionales. Sin duda parece que sus precursores más inmediatos pueden ser Nietzsche y Heidegger, y sus representantes más característicos los postestructuralistas Foucault y Derrida, Gadamer, Lyotard, Deleuze, Lypovetsky, Baudrillard y Richard Rorty. Sin embargo, al no formar escuela ni corriente específica más que de representantes singulares, conviene hablar de retazos de pensamiento postmoderno desparramados en todos los ámbitos del saber y de la cultura.

De todas maneras esta, tan interesante como preocupante, impresión general de desfundamiento debe indagarse a la luz, aunque sea leve, del análisis de los términos que frecuentemente se confunden oscureciendo su contenido. Tomando en parte el pensamiento de HARGREAVES (1996) y SCHWANDT (1994) cabría distinguir entre *postmodernidad*, *pensamiento postmoderno* y *postmodernismo*.

La *postmodernidad*, o *condición postmoderna*, podría definirse como una condición social propia de la vida contemporánea, con unas características económicas, sociales y políticas bien determinadas por la globalización de la economía de libre mercado, la extensión de las democracias formales como sistemas de gobierno y el dominio de la comunicación

telemática que favorece la hegemonía de los medios de comunicación de masas y el transporte instantáneo de la información a todos los rincones de la tierra.

El *pensamiento postmoderno* o *filosofía postmoderna* hace referencia al pensamiento filosófico y científico que se desarrolla tanto por la crítica histórica a los desarrollos unilaterales e insatisfactorios de la modernidad como a la proliferación de alternativas marginales y a la cobertura intelectual de las condiciones sociales y formas de vida que caracterizan la postmodernidad. La filosofía post-moderna es lo que más se identifica con el término genérico postmodernidad que se utiliza habitualmente. Hace referencia a un pensamiento que enfatiza la discontinuidad, la carencia de fundamento, la pluralidad, la diversidad y la incertidumbre en la cultura, las ciencias, la filosofía y las artes.

“adoptar una posición teórica postmoderna implica la negación de la existencia de pensamiento fundacional, sobre la base de que no existe ninguna realidad social conocible más allá de los signos del lenguaje, la imagen y el discurso” (HARGREAVES, 1996, pág. 44).

El *postmodernismo* por otra parte hace referencia a la cultura e ideología social contemporáneas que se desprenden de y al mismo tiempo legitiman las formas de vida individual y colectiva derivadas de la condición postmoderna. En este concepto debe incluirse la cultura “popular”, caracterizada por la mezcla de tolerancia, indiferencia, pluralidad, ambigüedad y relativismo, que se está generando en la sociedad global de intercambio mercantilista y financiero a cuyo retortero se mueven la economía, la política y la vida social de los grupos humanos ya integrados o excluidos en la denominada “aldea global”.

Aunque el término genérico de postmodernidad englobe a todos estos fenómenos y representaciones y así lo utilicemos en el futuro, conviene tener presente que alude a fenómenos y contenidos que podemos distinguir y especificar a pesar de sus obvias interacciones y dependencias y no conviene olvidar que, tanto la filosofía *postmoderna* como fundamentalmente el *postmodernismo* son, en último término, un efecto de la postmodernidad, son una parte del fenómeno más amplio denominado condición postmoderna.

En definitiva postmodernismo y filosofía postmoderna aluden a una misma realidad situada en dos planos de diferente nivel: la representación vulgar y la representación reflexiva. La primera se genera por incorporación pasiva y acrítica del pensamiento y la cultura dominantes. La segunda, por el contrario, exige un esfuerzo permanente de reflexión, argumentación y apertura a la crítica y al escrutinio públicos. Como veremos en el capítulo correspondiente, las peculiaridades de la ideología y cultura popular postmodernas, el postmodernismo, pertenecen a lo que yo denomino cultura social, y será, por tanto, objeto de análisis en su momento. En el presente capítulo, dedicado a la cultura crítica o alta cultura, nos detendremos en el análisis del pensamiento y la filosofía postmoderna.

Debo en todo caso advertir que estos esfuerzos de clasificación y discernimiento de categorías son más típicos de la herencia moderna que del *ethos* postmoderno para el que sería extraño, difícil e incluso contraproducente distinguir entre filosofía postmoderna y postmodernismo, por ejemplo, como dos categorías sustancialmente distintas, toda vez que ambas pueden nutrirse del mismo discurso y sus diferencias pueden ser provisionales, parciales y situacionales.

1.2. Características que adornan la postmodernidad

“...el postmodernismo postula la naturaleza esencialmente híbrida del mundo, rechazando la posibilidad de categorías puras de ninguna clase. Es un mundo de matrimonios mixtos: entre las palabras y las cosas, el poder y la imaginación, la realidad material y la construcción lingüística. Llevada al límite, la deconstrucción expresa nuestro sentido de la naturaleza discontinua, fragmentada y fracturada de la realidad, cuya condición incierta queda representada por el uso persistente de las comillas” (SPIEGEL, 1993, pág. 4).

Derivada de sus postulados nucleares, en los que se afirma la carencia de fundamento racional definitivo, la discontinuidad y la ausencia de sentido de la historia, el desvanecimiento de los grandes relatos y la apertura a la pluralidad y la incertidumbre, puede situarse una compleja

constelación de peculiaridades que definen el pensamiento postmoderno, entre las que cabe destacar las siguientes:

Desfondamiento de la racionalidad. La primera consecuencia del desvanecimiento de los relatos, y tal vez uno de sus factores interactivos sustanciales, es el desfondamiento de la racionalidad en todos los ámbitos, especialmente en la ciencia y en la moral. Como afirma HARGREAVES (1996), cuando se disuelve la certeza moral y científica, la única realidad que parece inteligible es el lenguaje, el discurso, la imagen y el texto. La verdad, la realidad y la razón son construcciones sociales relativas y contingentes, son versiones, tal vez privilegiadas por los grupos de poder, de una fluida y cambiante realidad plural tal y como es representada e interpretada por diferentes perspectivas y “voces” más o menos dominantes o marginales. Se impone por tanto el *pensamiento débil* (VATTIMO, 1995), tentativo, prudente, consciente de su constitutiva relatividad y contingencia. (No debe confundirse con el *pensamiento único* que impone la ideología social dominante como norma de actuación y criterio de legitimidad.)

Pérdida de fe en el progreso. Uno de los primeros síntomas que se detectan en el pensamiento postmoderno es la falta de fe en el progreso, la disolución de la creencia en la posibilidad de desarrollo ilimitado de la sociedad humana al apoyarse en las sorprendentes posibilidades que abre la ciencia y la técnica. La pérdida de fe en el progreso lineal, acumulativo e ilimitado es un elemento clave en el desvanecimiento de los grandes relatos modernistas. No sólo se impone la impresión de que la historia no tiene un sentido único, evolutivo, sino que aparece con bastante claridad que la historia, como dice GIDDENS (1993), no conduce a ninguna parte predeterminada sino que supone un transitar errático y discontinuo que provoca tanta satisfacción como sufrimiento a la comunidad humana.

-Pragmatismo como forma de vida y pensamiento. Agotada la retórica de los grandes relatos, el pensamiento y la vida cotidiana se refugian en pretensiones y perspectivas más modestas. Se impone: un pensamiento pragmático pegado a la realidad cotidiana local y coyuntural; la búsqueda del placer y la satisfacción del presente sin demasiada preocupación ni por sus fundamentos ni por sus consecuencias. El consenso temporal y coyuntural se propone como propósito y como estrategia del individuo y de la comunidad en la supremacía de las denominadas políticas de vida sobre las políticas de emancipación (RORTY, 1989; MARDONES, 1991). Como propone GIDDENS (1993), la “ética de lo personal” es un rasgo fundamental de la política de vida, al igual que las más consolidadas nociones de justicia e igualdad lo son para las políticas emancipatorias¹.

Desencanto e indiferencia. La pérdida de fe en el progreso y la carencia de fundamento estable y seguro del saber y del hacer conduce a la generalización del desencanto, a la indiferencia y con frecuencia al cinismo. Lo que supone, como afirma BARCELLONA (1990), el triunfo claro del carácter infundamentado, artificial, contingente y polimorfo del mundo contemporáneo. El ser humano, sin fundamento y sin horizonte definido, tiene que aprender a vivir la incertidumbre y el sinsentido teleológico del presente. Del desencanto de la cultura crítica a la ética del todo vale y al cinismo de aprovechar la sinrazón en beneficio propio, no hay sino una débil frontera que la ideología postmoderna y la cultura social dominante traspasan de forma permanente.

Autonomía, diversidad y descentralización. En todos los órdenes de vida individual y colectiva se impone la exigencia de la autonomía, el respeto a la diversidad y la conveniencia de la descentralización. Cada individuo, cada grupo, cada comunidad debe asumir la responsabilidad de su concreto y cercano transitar en el presente. Como afirma HARGREAVES (1996), la diversificación y descentralización afectan a los más diferentes dominios de la vida postmoderna, desde la economía hasta la afectividad. “Las economías postmodernas se construyen sobre la producción de pequeñas mercancías más que de grandes, servicios más que manufactura, *software* más que *hardware*, información e imágenes más que

¹ Niklas LUHMANN [citado por BARCELLONA (1990)] lo ha escrito con todas las letras al afirmar que el derecho moderno responde esencialmente a una estrategia oportunista y que es absolutamente contingente, convencional y mutable, y que los propios derechos fundamentales son una mera reglamentación de fronteras entre esferas de poder que constantemente pueden ser traspasadas por los poderes.

productos y cosas. Política y organizativamente la necesidad de flexibilidad se refleja en la toma de decisiones descentralizada, así como en estructuras de toma de decisiones más horizontales, la reducción de la especialización y en la confusión y mezcla de roles y fronteras” (pág. 9).

Primacía de la estética sobre la ética. Cuando la ausencia de fundamentación racional estable del saber y del hacer nos sitúa en el confortable refugio del lenguaje, el discurso, los textos y las imágenes, es fácil comprender que el terreno movedizo del debate ético se desdibuje ante la emergencia de los deslumbrantes ropajes estéticos. Las apariencias, las formas, la sintaxis y el discurso copan el territorio de la representación. El medio es el mensaje y el continente desaloja al contenido, o mejor, se configura como el contenido manejable. Como afirma VÁZQUEZ RIAL (1992, pág. 2), “los postmodernos no llegan jamás a la exaltación épica, pero le abren la puerta, con perezosa elegancia, al negar el pan y la sal a las ideas de Razón y de Progreso, y al someter la función a la forma y la ética a la estética”.

Crítica al etnocentrismo ya la universalidad. Aparece con claridad que ni la historia conduce necesariamente a una única y privilegiada forma de cultura, la occidental, ni pueden tampoco afirmarse con ligereza rasgos universales de la especie humana que se imponen como naturales a todas las formas particulares y heterogéneas de desarrollo cultural diferenciado. La disolución de la fundamentación racional conduce fácilmente a la afirmación del relativismo. Si no hay una forma óptima, racionalmente fundada, de ser en el mundo, cualquier configuración cultural o cualquier modo de ser individual o colectivo puede reivindicar su legitimidad. Nos encontramos ante el abismo de afirmar que todo vale por el mero hecho de existir, ante la dificultad de encontrar criterios de discernimiento y contraste, entre el respeto a la diversidad y la afirmación del relativismo, de la inconmensurabilidad de culturas y comportamientos.

Multiculturalismo y aldea global. El respeto a las diferencias personales, grupales o culturales lleva en el pensamiento postmoderno a la afirmación de la tolerancia, a la aceptación teórica del “otro”, a la yuxtaposición cultural e incluso al mestizaje e interculturalismo. No obstante, el juego real de intercambios comerciales de objetos e informaciones en la sociedad global de libre mercado, no conduce a la aceptación de la diferencia y diversidad en su versión original ni a la igualdad radical de oportunidades en el intercambio cultural, sino a la imposición sutil de los patrones culturales de los grupos con poder económico y político y a la divulgación desnatada de la cultura y de los pensamientos ajenos, “extraños”, fronterizos, que en su versión *light* pueden incluso convertirse en provechosas mercancías.

A este respecto BARCELLONA (1990) considera que los medios de comunicación de masas son un reductor de la complejidad de las diferencias a un común denominador. ECHEVERRÍA (1993) añade que *telépolis* es la aldea global donde se producen sin límite espacial ni temporal los intercambios acelerados entre individuos y culturas, acercando las diferencias y generando homogeneidad a través del “indiferente” universo telemático.

Resurgimiento del fundamentalismo, localismo y nacionalismo. Apoyados en la legitimidad de las diferencias e impulsados por la necesidad de afirmar la identidad propia de cada grupo en la aldea global de la indiferencia del mercado, asistimos al final del siglo al resurgir virulento en la práctica de los nacionalismos, localismos, fundamentalismos e incluso racimos, viejos y conocidos compañeros de la historia de la humanidad. La emergencia práctica del fenómeno lleva aparejada la elaboración y difusión del discurso teórico de fundamentación y legitimación. Como afirma BARCELLONA (1990) la búsqueda de identidad en un mundo anónimo de intercambios mercantiles desiguales, injustos y discriminatorios; la defensa ante la angustia de lo indiferenciado conduce con frecuencia, y de forma violenta, a la afirmación irracional de la diferencia, de la identidad particular incluso a costa de la negación y exclusión del “otro”.

Historicismo, el fin de la historia. El pensamiento postmoderno parece moverse en su concepción sobre la historia entre la afirmación del relativismo (los acontecimientos sólo tienen sentido en su contexto y no forman un hilo conductor que pueda explicar la evolución como continuidad) y la afirmación del fin de la historia (Fukuyama). Esta concepción supone el resurgimiento de etnocentrismo temporal al afirmar que la humanidad, al menos la

occidental, ha entrado en un nuevo estadio, donde definitivamente se para la evolución social, económica, política y cultural, pues las claves estructurales encontradas y consolidadas (democracia formal y libre mercado) permiten ya la pluralidad, plasticidad y flexibilidad requeridas para no tener que modificarlas como exigencia del desarrollo.

1.3. Postmodernidad o radicalización de la modernidad

Tomando en consideración las importantes aportaciones que el pensamiento postmoderno ha ofrecido, zarandeando la conciencia adormilada de una modernidad cómodamente asentada en la racionalidad instrumental, conviene, sin embargo, recordar la relevante polémica sobre su origen y desarrollo por las implicaciones que pueden derivarse sobre la continuidad de la cultura crítica. ¿Supone el pensamiento postmoderno una ruptura radical con la modernidad? ¿Es más bien, por el contrario, un desarrollo más evolucionado de algunos principios sustanciales del propio pensamiento moderno, sometidos y silenciados por el predominio de una manera de concebir la racionalidad favorable a las peculiaridades políticas y económicas de aquella época?²

La mayoría de los filósofos de la escuela de Frankfurt con Habermas como uno de sus últimos representantes, consideran que la mayor parte de los planteamientos críticos presentes en el discurso postmoderno son una clara manifestación de las posibilidades de la propia razón defendida por la Ilustración para reflexionar críticamente sobre los procesos y efectos de su propio desarrollo. En este sentido SEBRELI (1992) afirma que los aspectos más perversos de la modernidad pueden ser criticados por la misma razón moderna, sin necesidad de recurrir a ninguna irracionalidad postmoderna. Un argumento complementario lo aporta Agnes HELLER (1992) al afirmar que “el postmodernismo es el heredero directo del antiautoritarismo de la última generación modernista” (pág. 15).

Es evidente que la cultura crítica se mueve en la actualidad sobre fundamentos y expectativas bien diferentes a las que motivaron y definieron los propósitos de la Ilustración y que concretaron (entre otros aspectos del desarrollo económico, político y social) la función social de la escuela, su finalidad instructiva y su naturaleza universal. Pero tal vez sea una frivolidad considerar que los planteamientos críticos actuales suponen la remoción o disolución total de aquellos supuestos.

En principio es fácil mostrar que tampoco entonces se desarrolló un único y uniforme pensamiento sobre la interpretación y el gobierno de las personas, la naturaleza y los artefactos. Las posiciones críticas, excépticas y alternativas se han producido a lo largo de todo el período de vigencia de la denominada modernidad (romanticismo, anarquismo, psicoanálisis, nihilismo...). Lo que sí puede afirmarse es que tales posiciones se manifestaron como marginales y minoritarias, aunque no por ello carentes de influencia y significación. La razón instrumental, la concepción evolucionista y lineal de la historia que conduce al etnocentrismo occidental y la creencia ingenua en el progreso ilimitado fueron los ejes de la cosmovisión hegemónica; son las manifestaciones de la ideología que triunfó pero que no logró ahogar otros desarrollos discrepantes que se muestran a medida que el desarrollo moderno va descubriendo sus debilidades e insuficiencias.

GIDDENS (1993) reafirma este planteamiento al considerar que: “la ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de la fundamentación junto al surgimiento del pensamiento contrafáctico orientado-al-futuro y el ‘vaciamiento’ del progreso por el

² A este respecto me parece interesante recordar el pensamiento de FORLARI (1992) cuando afirma que: “De la cultura postmoderna, y más aún de las teorías sobre lo postmoderno, cabe recuperar no pocas cosas que la modernidad desatendió: corporeidad, instante, límites del Logos, no-universalización de normas, micropolítica, valoración de lo estético y expresivo, rechazo a los desbordes del militantismo y la Razón, tolerancia, admisión de la multiplicidad, desmitificación de los principios y el rol de la ciencia y la técnica...” (pág. 92).

cambio continuado, son tan diferentes de las perspectivas esenciales de la Ilustración como para avalar la opinión de que se han producido transiciones de largo alcance. Sin embargo, referirse a esas transiciones como postmodernidad, es un error que obstaculiza la apropiada comprensión de su naturaleza e implicaciones. Las disyunciones que han tenido lugar deben verse más bien como resultantes de la autoclarificación del pensamiento moderno, en tanto que los residuos de la tradición y la visión provincial se disipan. No hemos ido ‘más allá’ de la modernidad, sino que precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización” (págs. 56-57).

En este mismo sentido y de acuerdo con SAVATER (1994) podemos hablar de una modernidad ilustrada y de una modernidad romántica, no de modernidad y reacción antimoderna. O tal vez mejor, de que la actitud racionalista instrumental y la actitud romántica son dos versiones contrapuestas y tal vez complementarias, en todo caso legítimas, de la propia asunción ilustrada del destino de la humanidad dentro de los confines de su autonomía. “La crítica romántica ha ayudado a utilizar, estilizar y profundizar la noción ilustrada de humanidad universal, no simplemente a desmentirla. Su grito de protesta contra la instrumentalización sin límites de lo real y la sumisión de toda creación humana al mero propósito de funcionalidad no ha perdido vigencia: por el contrario, cada vez resulta más moderna. Sin una fundamental dosis de reticencia romántica no creo que nadie pueda hoy considerarse verdaderamente ilustrado” (pág. 15).

Por otra parte, como afirma GIDDENS (1993), un elemento clave de la creencia en la supremacía de la razón es su intrínseca potencialidad reflexiva y si bien es fácil comprobar cómo la concepción dominante olvidó las consecuencias que se derivan de esta potencialidad para comprender la relatividad, provisionalidad, fluidez, plasticidad e incertidumbre que acompañan a toda construcción social de la especie humana, no cabe duda de que la reflexividad se afirma al tiempo que se invoca la capacidad racional de los individuos y de los grupos humanos de pensar sobre sí mismos.

Las consecuencias no previstas de la acción humana individual o socialmente considerada son elementos determinantes de la calidad y naturaleza del desarrollo. Pero lo verdaderamente relevante es llegar a comprender que las consecuencias no previstas no son sólo ni principalmente errores en el diseño o desarrollo de cualquier programa de intervención humana, sino un componente inevitable del mismo por el carácter reflexivo de la razón, porque el conocimiento que se va adquiriendo condiciona sustancialmente los pasos siguientes del proceso de intervención.

La reflexividad es la capacidad de volver sobre sí mismo, sobre las construcciones sociales, sobre las intenciones, representaciones y estrategias de intervención. Supone la posibilidad o mejor la inevitabilidad de utilizar el conocimiento a medida que se va produciendo para enriquecer y modificar no sólo la realidad y sus representaciones, sino las propias intenciones y el propio proceso de conocer. El conocimiento crea la realidad, al menos aquella que condiciona la interpretación, valoración e intervención del individuo y de la colectividad. Como afirman GIDDENS (1993) y HARGREAVES (1996), las estructuras sociales así como los esquemas personales son a la vez el contexto condicionante y el efecto condicionado de la interacción humana; por eso son siempre y al mismo tiempo poderosos marcos para potenciar, orientar y restringir las posibilidades de acción y precarios escenarios vulnerables al cambio que provoca dicha acción.

Podemos afirmar obviamente que este carácter reflexivo de la razón no es el que se impone en la ideología dominante durante la modernidad, al menos asumido hasta sus últimas consecuencias. Más bien es el carácter mecánico de la lógica instrumental el que se extiende y domina en todos los ámbitos del saber y del hacer. Pero tampoco se puede afirmar con justicia que no se haya producido ni utilizado en múltiples ocasiones la dimensión crítica y reflexiva del conocimiento racional, y que ésta, por tanto, no sea una posibilidad, tal vez poco explotada, del pensamiento moderno.

Por otra parte, no es difícil comprobar cómo a finales del siglo XX, en plena vigencia del pensamiento postmoderno, nos encontramos ante el mismo dilema en la comprensión de la actividad humana, que se planteaba en los orígenes de la modernidad y que motivó la construcción de los grandes relatos. Los intereses privados parecen necesariamente enfrentados a los intereses públicos, la libertad individual a la identidad colectiva, la primacía creativa del mercado al valor social y la garantía de las instituciones y lo mismo que en aquella época que produce dos grandes utopías o grandes relatos contradictorios y enfrentados: el liberal y el socialista, ambos bajo el patrocinio de la razón; también en la actualidad los términos del dilema aparecen abiertos y demandan a gritos la intervención reflexiva del pensamiento racional y emocional.

Parece evidente que tanto la práctica de la condición postmoderna como la elaboración teórica concomitante se inclinan descaradamente hacia la primacía del libre mercado y el libre y arbitrario juego de los intereses privados. Sin embargo, por todas partes, y con mayor virulencia en las zonas desfavorecidas, emerge, incluso de manera irracional, la afirmación de la identidad, la búsqueda del refugio institucional en la religión, la nación, la raza, la tribu, la secta...como contrapeso indispensable para restaurar de otra manera el equilibrio perdido del perenne dilema. Esta contraposición entre el interés público y los intereses privados atravesará todo el destino de la modernidad hasta el presente, constituyendo la divisoria entre las dos vertientes de la herencia legada por la ilustración: la vertiente liberal, frente a la vertiente socialista.

Asimismo puede afirmarse que la lógica de la racionalidad instrumental tan netamente característica de la modernidad, de la industrialización, y del progreso, permanece intacta al menos como paraguas protector de uno de los pilares intocables de la condición postmoderna, la organización de la economía en función de las leyes del libre mercado, donde se legitiman los medios, cualquier medio o estrategia, en función de su potencialidad para producir el fin último de la rentabilidad.

Tomando en consideración este conjunto de argumentos es preferible, en mi opinión, entender la crítica radical propia del pensamiento postmoderno como una explotación plural, diversificada, irreverente y sin restricciones del carácter reflexivo de la razón individual y colectiva. Cada individuo, cada grupo, cada cultura, subcultura o tribu implica la posibilidad de cuestionar las formas de representación heredadas o compartidas y generar a su vez nuevas perspectivas convencionales o alternativas, reafirmando y exagerando los rasgos típicos de la época moderna o contradiciendo aquellos supuestos y desvelando o potenciando las dimensiones silenciadas o reprimidas en la modernidad.

De acuerdo Con los planteamientos de FORLARI (1992), TOURAINE (1993) FINKIELKRAUT (1990) y SEBRELI (1992), en la propia propuesta modernista de la filosofía de las luces y la Ilustración se encuentra tanto el principio de la exageración unilateral de la razón instrumental que supone la sumisión y dependencia del hombre de una supuesta y externa verdad universal, como la búsqueda crítica y la denuncia de sus límites y contradicciones. Ya no puede hablarse de una razón universal como fundamento del pensar y del hacer, sino de diferentes razones que sostienen intereses distintos y frecuentemente contradictorios entre sí.

La existencia obvia de rupturas y discontinuidades no supone, a mi entender, la negación de todo legado histórico, sino la posibilidad de su utilización irreverente y heterodoxa. Nos apoyamos en las construcciones pasadas, en las adquisiciones históricas de la humanidad para utilizarlas ya sea en su continuidad y perfeccionamiento ya sea en su transformación radical, invirtiendo el sentido, funcionamiento y estructura de las mismas. Es imposible, además de ridículo, desprenderse absolutamente del ropaje simbólico o material que han creado los grupos humanos a lo largo de la historia tanto en su proceso de hominización como en el más diversificado de socialización. Por ello podemos afirmar con Touraine que nos estamos moviendo en un flujo permanente entre la afirmación y negación del sentido y funcionalidad de las construcciones sociales, apoyándonos inevitablemente en las mismas que

afirmamos o negamos. Y en ese mismo sentido todo es moderno y antimoderno, hasta el punto de que apenas exageraríamos diciendo que el signo más seguro de la modernidad es el mensaje antimoderno que emite. “En su forma más ambiciosa, la idea de modernidad fue la afirmación de que el hombre es lo que hace.” (TOURAINÉ, 1993, pág. 13).

1.4.El vacío del pensamiento postmoderno

Sin entrar en este momento en un análisis exhaustivo y crítico de los supuestos y propuestas del pensamiento postmoderno, sí me parece conveniente destacar dos contradicciones fundamentales que impregnan y contaminan la verosimilitud de tales planteamientos, y un aspecto que en forma de barniz omnipresente recorre el complejo pensamiento postmoderno.

La primera contradicción hace referencia a la afirmación de la carencia absoluta de fundamentación del pensamiento racional. Habermas, Turner, Finkelkraut, alimentan el pensamiento de HARGREAVES (1996), cuando plantea: que rechazar toda posibilidad de pensamiento fundacional de la realidad social es no sólo inútil en la práctica sino también filosóficamente inconsistente. Para rechazar la existencia de razón, tenemos que utilizar las herramientas de la razón. Una cosa es, legítima a mi entender, negar la existencia de un único, mejor y definitivo fundamento a la racionalidad de la representación y de la acción social, y otra muy distinta negar la posibilidad de cualquier tipo de fundamentación, a un plural, contingente y provisional, pero defendible y argumentable, a la interpretación de la realidad y a las propuestas de intervención social.

La segunda contradicción, estrechamente relacionada con la anterior, hace referencia a la afirmación del absoluto relativismo cultural. A mi entender, la crítica postmoderna, en defensa de la identidad de las diferentes culturas y de una concepción más flexible y pragmática del ser humano, llega con frecuencia a proponer y ensalzar el relativismo más absoluto y grosero, que afirma la irreductibilidad de las diferencias culturales incluso para el conocimiento, lo que conduce a la defensa de la inconmensurabilidad e incomunicación, y en consecuencia al relativismo ético del todo vale y nada puede proponerse como mejor.³

A mi entender, el relativismo absoluto, al defender la identidad inviolable de cada cultura particular, pierde también la conciencia del carácter histórico y contingente de las producciones culturales y humanas, que como tales no tienen ninguna identidad necesaria, perenne y *natural*. Las elaboraciones de la cultura son contingentes al equilibrio singular de fuerzas e intereses de los grupos sociales a lo largo del proceso histórico, y, por tanto, sus valores, significados, y patrones de comportamiento deben cuestionarse desde dentro de cada cultura y mediante la comunicación, el diálogo y el contraste intercultural.

El último aspecto que me parece conveniente comentar en esta breve introducción a la cultura intelectual generada en esta etapa de crisis y transición es el carácter elitista, obtuso y meta-abstracto del pensamiento y especialmente de su expresión lingüística. Como bien conocen los más significativos defensores del pensamiento y de la filosofía postmoderna, el lenguaje se convierte tanto en instrumento de comunicación y acercamiento como de expresión subjetiva y exclusión social. El distanciamiento tal vez abusivo que presenta el discurso culto postmoderno, de la manera de entender y expresar los problemas de la vida cotidiana, hace muy difícil la aprehensión y utilización democrática de dicho discurso, convirtiéndose en el código restringido de un grupo selecto de la elite del saber. Cuando para la mayoría de los individuos el lenguaje del pensamiento postmoderno es ininteligible, sólo la vulgarización ideológica e interesada que transmiten los poderosos medios de comunicación, es decir el

³ Es otra manifestación del mismo problema que plantea COLOM y MELICH (1994) cuando afirma que: "...la postmodernidad es, ante todo, la filosofía de la desmitificación, de la desacralización, la filosofía que desvela el derrumbamiento de los viejos ídolos. Las repercusiones en el terreno de la ética son graves: ya no existen imperativos categóricos, no hay evidencias apodícticas. Ética y sociología, moral y política se confunden o se identifican. Valores sociales y valores morales se entremezclan sin posibilidad de establecer fronteras entre ambos (págs. 50-51).

postmodernismo, está disponible para ser utilizada como recurso de interpretación y toma de decisiones en la vida social cotidiana. En lugar de proporcionar herramientas conceptuales para comprender el sentido complejo y oculto de la condición postmoderna, frecuentemente el pensamiento postmoderno se convierte directa o indirectamente en instrumento de exclusión, e incluso de justificación y legitimación de la misma exclusión de los más desfavorecidos provocada por las condiciones económicas y sociales de la postmodernidad.

2. Etnocentrismo, relativismo y universalidad

Uno de los aspectos en que se refleja con más intensidad la crisis actual de la cultura intelectual es el grado de tensión que a lo largo de la última mitad del siglo XX adquiere la polémica entre relativismo y universalidad, matizado por el constante renacer de las tendencias etnocéntricas. En mi opinión, esta polémica no puede afrontarse de manera dicotómica; en ella se encuentran presentes al menos tres componentes en mutua interdependencia y relativa autonomía: el individuo, la cultura singular y la aspiración a la comunidad universal, lo que requiere tres niveles de análisis independientes y complementarios

2.1. Etnocentrismo

Las aportaciones del pensamiento a lo largo de todo el siglo XX, en particular las procedentes del campo de la antropología, han provocado el desprestigio, al menos teórico, de toda posición etnocéntrica. Las múltiples formas de vida que los grupos humanos han ido construyendo a lo largo de la historia en los diferentes territorios no pueden ubicarse en una línea ascendente de progreso y perfección, no forman estadios consecutivos de una progresiva marcha triunfal hacia horizontes predeterminados. Ni existen criterios únicos, universales y libres de influjo cultural concreto, para determinar el valor de cada cultura con respecto a los mismos y su ubicación en el *ranking* cultural, ni aunque existieran podrían fácilmente aplicarse a la complejidad y diversidad de formas que adquiere la vida cultural de cada grupo humano.

Parece evidente que la propuesta ilustrada de extensión del conocimiento y la razón como elementos sustanciales para el desarrollo de los pueblos y la organización de las sociedades, al hacerse desde una plataforma cultural concreta, se encuentra impregnada del virus etnocéntrico al primar como criterios de razonamiento y valoración universal unas formas concretas de concebir la realidad, y de interpretar las aspiraciones de los grupos humanos a la verdad, la bondad, la belleza y la felicidad. No es difícil comprobar cómo los desarrollos concretos de tales planteamientos modernistas e ilustrados han supuesto en la práctica la desvalorización e incluso el desprecio y la exclusión de otros grupos culturales y de otras clases sociales. Como afirma VARELA (1991), la Ilustración en tanto objeto de la historia y de la difusión de ideas, debe ser considerada como un movimiento sociocultural que puso en práctica mecanismos diversos para legitimarse en cuanto único sujeto cultural. En el mismo sentido incide FIN- KIELKRAUT (1990), cuando afirma que: "... el pensamiento de Las Luces es culpable de haber instalado esta creencia en el corazón de Occidente, confiando a sus representantes la exorbitante misión de garantizar la promoción intelectual y el desarrollo moral de todos los pueblos de la tierra (...) El rey está desnudo: nosotros, europeos de la segunda mitad del siglo XX, no somos la civilización sino una cultura especial, una variedad de lo humano fugitiva y perecedera" (pág. 62, 63).

Las tendencias etnocéntricas que suponen la valoración de lo propio como una categoría universal y la exclusión de lo ajeno como subproductos marginales ya superados por la propia historia, no puede considerarse nunca una tendencia superada. No es ni exclusiva ni prioritariamente un vicio ideológico de las sociedades primitivas, es más bien un mecanismo a veces sutil a veces grosero de poder, y como tal se utiliza frecuentemente en los conflictos de intereses entre individuos, grupos y culturas.

Parece evidente, en este sentido, que la imposición de una cultura sobre otras no se restringe a la época de los imperios. En cada período histórico se renuevan las formas de dominación y se especializan los mecanismos de intervención, de modo que la imposición

etnocéntrica se vuelve más sutil e invisible, acomodada a las exigencias y posibilidades de cada época. Por ejemplo, como destaca Fred HALLIDAY: “no hay nada más etnocéntrico que el énfasis que se está poniendo en el año 2000. Tal vez, añadimos nosotros, el empeño en fijar Oriente y Occidente de acuerdo a nuestra particular localización geográfica en este maltratado globo” (MENÉNDEZ DEL VALLE, 1995, pág. 51).

El etnocentrismo tampoco es exclusivamente una tendencia propia de la cultura dominante. Como instrumento de poder funciona de forma profusa dentro de cada cultura y de cada grupo humano, para legitimar culturalmente, en la mayoría de los casos, la dominación de los más poderosos, y en otros muchos para refrendar y blindar las propias posiciones. De todas formas, parece evidente que, como afirma GALA (1993): “las xenofobias poseen causas económicas más que raciales: los ricos son recibidos bien en todas partes, los pobres, en ninguna”.

Desde el punto de vista del desarrollo e intercambio del conocimiento, el etnocentrismo actúa como un recalcitrante obstáculo epistemológico porque hace imposible el análisis y la elección racional. Al establecer la prioridad incuestionable de las propias representaciones, por ser el reflejo de la superioridad cultural adquirida en el desarrollo histórico, da por zanjados, a *priori*, los problemas y cuestiones que habría que someter a estudio y discusión. El etnocentrismo promueve tanto la exclusión injusta e injustificada de lo ajeno como la cómoda conformidad con lo propio. En una misma tendencia se unen, pues, dos de los aspectos más disolventes para el desarrollo del conocimiento, la certeza y la ignorancia. La certeza incuestionable de lo propio y la ignorancia despectiva de lo ajeno.

Es fácil reconocer cómo la escuela, hija privilegiada de la Ilustración moderna, ha ejercido y sigue ejerciendo un poderoso influjo etnocéntrico. La escuela está reforzando de manera machacona la tendencia etnocéntrica de los procesos de socialización, tanto en la delimitación de los contenidos y valores del *currículum* que reflejan la historia de la ciencia y de la cultura de la propia comunidad, como en la manera de interpretarlos como resultados acabados, así como en la forma unilateral y teórica de transmitirlos y en el modo repetitivo y mecánico de exigir su aprendizaje.

La crítica despiadada, principalmente desde la antropología, al etnocentrismo del pensamiento ilustrado en sus principales concreciones, así como las exigencias económicas y políticas de la condición postmoderna han provocado el surgimiento y desarrollo de su tendencia opuesta: el relativismo. Veremos, sin embargo, que llevado a sus últimas consecuencias el pensamiento relativista puede considerarse una manifestación peculiar del etnocentrismo.

2.2. Relativismo

Apoyado con mayor o menor propiedad en los estudios antropológicos del presente siglo, entre los que podemos destacar los de Malinowski, Mead, Boas, Sapir y Lévi-Strauss, el pensamiento postmoderno abraza decididamente y sin restricciones la orientación relativista. Como afirma LÉVI-STRAUSS (en FINKIEL- KRAUT 1990, pág. 58) es hora ya de: “terminar de una vez por todas, con la idea ala vez egocéntrica e ingenua según la cual el hombre está enteramente refugiado en uno sólo de los modos históricos o geográficos de su ser”. Por el contrario, conviene no olvidar que cualquier forma de existencia individual o colectiva es el resultado contingente de un complejo proceso de construcción social a lo largo de un período histórico concreto, en un espacio también determinado. Son las formas de la cultura las que incluso determinan en gran medida el ritmo y sentido de la evolución biológica. “Lejos de preguntarse si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza o lo que se entiende generalmente por ese término es una función, entre otras, de la cultura” (LÉVI-STRAUSS en SEBRELI, 1993, pág. 51).

Cada cultura aparece como una red de significados, símbolos y comportamientos con sentido en sí misma, generada como respuesta a las peculiares circunstancias que han rodeado a la comunidad. Los criterios y normas que rigen los comportamientos y expectativas

colectivas encuentran su legitimidad en el sentido que adquieren para mantener la cohesión de dicha comunidad y garantizar las aspiraciones individuales en las singulares condiciones de vida que definen su contexto. Por ello, de ninguna formación cultural concreta pueden extraerse, legítimamente, criterios generales válidos y útiles para juzgar la bondad antropológica de otra formación cultural distinta, ni siquiera patrones de comprensión generalizada que puedan aplicarse a la interpretación de cualquier proceso o producto cultural. El sentido de las prácticas culturales sólo puede extraerse de la comprensión radical de las mismas, es decir, de la vivencia interna, de la experiencia compartida que genera los significados comunes y las diferencias individuales.

De la aceptación de la contingencia histórica y social de las formaciones culturales, el pensamiento postmoderno se desliza de manera vertiginosa hacia la afirmación de la inconmensurabilidad de las culturas, de la imposibilidad no sólo de establecer comparaciones valorativas entre ellas, sino incluso de contrastar sus significados y comportamientos y en última instancia de comprender realmente su sentido si no es desde dentro de ellas. No existe ningún espacio fuera de cada cultura que permita la observación objetiva ni apropiada, ni menos aún la valoración consecuenta. Las culturas no son realidades objetivas sino redes subjetivas de significación compartida que se retuercen sobre sí mismas para reafirmar o transformar sus representaciones y valores en función de peculiaridades irrepetibles. Sólo desde dentro, sufriendo y gozando sus determinaciones, puede comprenderse y cuestionarse su virtualidad antropológica.

El relativismo postmoderno abarca todos los ámbitos de la construcción cultural: conocimientos, representaciones, creaciones artísticas, normas, comportamientos, valores, instituciones... Tal vez su máximo exponente sea el relativismo lingüístico que deriva de la hipótesis elaborada por Whorf y Sapir según la cual el lenguaje determina el pensamiento del individuo y de la colectividad, de tal modo que las características idiomáticas de cada cultura o grupo humano no sólo condicionan sus posibilidades comunicativas sino incluso sus hábitos perceptivos, sus esquemas de pensamiento y sus estrategias de acción. El lenguaje es más que el continente de la representación, es el marco que permite elaborarla y organizarla en el pensamiento. El lenguaje en definitiva es la realidad.

Otra manifestación del relativismo del pensamiento postmoderno es el historicismo radical, que afirma la inmanencia radical e insuperable de toda realidad individual y social a las coordenadas históricas en que se desarrolla. Las interpretaciones transhistóricas o los contrastes y comparaciones entre épocas carecen de sentido al disolverse el escenario histórico concreto que las configuró. No sólo se niega la posibilidad de buscar el sentido de la historia ni su horizonte teleológico, sino también la mera posibilidad de comprensión de épocas diferentes y distantes cuyo contexto ha desaparecido.

Por último, tal vez la versión relativista más típica del pensamiento postmoderno es el eclecticismo radical. Mezcla de hedonismo y funcionalismo extremo, la versión postmoderna del eclecticismo pretende legitimar el principio directriz de la cultura de masas de finales del siglo: "todo vale". Como afirma FINKIEL- KRAUT (1990, pág. 116): "sus adeptos no aspiran a una sociedad auténtica, en la que todos los individuos vivan cómodamente en su identidad cultural, sino a una sociedad polimorfa, a un mundo abigarrado que ponga todas las formas de vida a disposición de cada individuo. Predican menos el derecho a la diferencia que el mestizaje generalizado, el derecho de cada cual a la especificidad del otro".

A mi entender, la crítica justificada al egoísmo miope e interesado del etnocentrismo en todas sus manifestaciones, así como la aceptación de la contingencia, parcialidad y provisionalidad de toda interpretación, no ha de conducir necesariamente a la afirmación del relativismo absoluto. Afirmar el respeto a las diferencias individuales y culturales, como hace la declaración de los derechos humanos desde su primera manifestación, no implica en absoluto afirmar el aislamiento, la inconmensurabilidad y la imposibilidad de comprender las culturas ajenas. La afirmación de las diferencias no puede olvidar la existencia de importantes aspectos

comunes en la experiencia humana más diversificada. Es lo que BRUNER (1997) denomina las restricciones inevitables a la hipótesis perspectivista.

“¿Cómo puede uno conservar la autonomía, la personalidad y la subjetividad sin elección y al mismo tiempo rechazar la comprensión y el conocimiento como fuente de la validación o no validación de las normas morales? He invocado a Kant (en la presentación de Derrida), ya Foucault en la mía, para apoyar la siguiente sugerencia: la diversidad de visiones del mundo, filosofías, metafísicas y fe religiosa, no impide la aparición de un ethos común, a menos que una de las visiones del mundo determine por completo los mandamientos y las prohibiciones, y que lo haga no sólo para sus propios seguidores sino también con una aspiración universalizante” (HELLER, 1992, 33).

Son varios los argumentos que me hacen pensar en la debilidad de la defensa radical del relativismo absoluto:

En primer lugar, y aquí reside en mi opinión la clave para entender el resto de las críticas, la afirmación absoluta de la diferencia y la identidad propia como realidad incuestionable. Mantener esta posición supone no comprender o no aplicar en todas sus consecuencias la conciencia de la relatividad histórica y social de toda interpretación y elaboración cultural. Si utilizamos este convencimiento para negar las afirmaciones etnocéntricas sobre la existencia de culturas superiores, también deberíamos aplicarlo a la comprensión de nuestra propia cultura o de cualquier cultura como una construcción social e histórica contingente y relativa, por tanto tan respetable como cuestionable. Nuestra propia identidad y la de cualquier individuo o grupo es una concreción contingente cuyo proceso de construcción puede analizarse y comprenderse a la luz de los múltiples influjos recibidos y de las complejas interacciones en que se ha desarrollado. Es decir, a través de un proceso de deconstrucción (FOUGAULT, 1970, 1991).

Ni en su proceso ni en sus resultados nadie puede afirmar que una identidad cultural concreta sea la mejor de las elaboraciones posibles. Siempre puede ser objeto de análisis y consciente transformación y precisamente, los recursos para su estudio y escrutinio provienen sobre todo del distanciamiento, de la atención a las posiciones internas alternativas así como de la separación de las rutinas etnocéntricas, de la aceptación y comprensión de formulaciones culturales ajenas. Esta afirmación acrítica de la identidad y de la diferencia como categorías absolutas supone, sin duda, otra versión del etnocentrismo, aunque sea, en algunos casos, un egocentrismo defensivo y comprensible por pertenecer a culturas minoritarias y subyugadas en el panorama internacional.

En este sentido deben entenderse también los fenómenos extremos del *nacionalismo* y del *fundamentalismo*, que analizaremos con más detenimiento en el capítulo referente a la cultura social. Es cierto que ambos pueden tener una incuestionable motivación histórica: por una parte, en la sumisión y dependencia imperialista o, por otra, en la acelerada imposición de una cultura mundial indiferente y arrasadora -el *pensamiento “único”*-, elaborada por las exigencias de una forma de concebir la economía que se extiende e impone a todos los rincones. No obstante, la comprensible reacción de defensa de los grupos y culturas más desfavorecidos, reafirmando la clausura endogámica de su cultura y rechazando, despreciando y excluyendo cualquier influencia exógena, generalmente se resuelve en contra de los derechos individuales de los miembros de la propia comunidad, en particular de los menos integrados, desfavorecidos, alternativos y marginales. En todo caso, el triunfo del grupo homogéneo, natural, diluye las responsabilidades personales limitando las posibilidades de autonomía y diferenciación interior. Este convencimiento hace afirmar a SEBRELI (1992) que: “nadie menos libre que un salvaje es esclavo del pasado, de los antepasados, de las tradiciones, de los tabúes, de los dioses, de los jefes, de las relaciones familiares, del linaje, de las tribus, de la discriminación sexual, de infinidad de leyes no escritas, pero no por eso menos opresivas” (págs. 126-127).

La reacción contra el etnocentrismo de los otros ha provocado con lamentable frecuencia la imposición autoritaria del etnocentrismo propio; así como también la reacción

contra la imposición de la cultura indiferente y anónima que difunde la economía mundial del libre mercado está provocando de manera reiterada el refugio de los individuos en el paraguas tribal, étnico o religioso que impone la voluntad incuestionable y fanática de la colectividad siempre interpretada por unos pocos. Por ello afirma Gabriel JACKSON (1994, pág. 12) que: “cuanto más se internacionaliza la economía, y más la controlan fuerzas incomprensibles para la mayoría, más gente necesita recuperar su identidad en una combinación local única de elementos étnicos, religiosos y nacionales. Los ideales universales no pueden competir con el tribalismo cuando las fuerzas universales existentes tienen un impacto extremadamente negativo sobre la vida de las gentes”.

En segundo lugar, la defensa acrítica de la identidad incuestionable de cada formación cultural mitifica el concepto de cultura como una etérea red armónica de consensos, propósitos y satisfacciones compartidos. En consecuencia, es fácil ignorar y despreciar el peculiar, inestable y frecuentemente injusto equilibrio entre discrepantes y conflictivas aspiraciones y necesidades que implica cada formación social. Como afirma SEBRELI (1992), la categoría antropológica de cultura subestima las similitudes entre todas las culturas, la unidad del género humano, marcando demasiado las diferencias. Además, sobrestima la unidad interior de cada cultura y disimula las diferencias que surgen en su seno. Los antagonismos son tan constitutivos como los consensos en la elaboración de la cultura y la forma concreta que adoptan en un espacio y un tiempo dados, por ser contingente, es tan respetable como cuestionable y merecedora de escrutinio público permanente.

“Una de las contradicciones fundamentales del relativismo cultural consiste en que el respeto a las culturas ajenas, el reconocimiento del otro, lleva inevitablemente a admitir culturas que no reconocen ni respetan al otro” (SEBREU, 92, pág. 61). “El relativismo limita su igualitarismo a respetar las diferencias, pero olvida que esas diferencias pueden ser la consecuencia de la desigualdad... El relativismo cultural significa imparcial tolerancia para el asesinado y el asesino, para el torturado y el torturador, para el oprimido y el opresor, para la víctima y el verdugo” (SEBREU, 92, pág. 68).

En tercer lugar, el eclecticismo radical del pensamiento postmoderno supone en definitiva la confusión entre el ser y el deber ser, o mejor, parece deducir el deber ser o la alternativa deseable sólo de la mera existencia, o de la pura posibilidad de permanecer y triunfar en el intercambio del libre mercado. El debate o la reflexión sobre experiencias compartidas o ajenas no parece tener más valor que su cotización en el intercambio mercantil.

Si no queremos confundir el ser con el deber o poder ser, la existencia concreta con las posibilidades alternativas de ser, debemos respetar la identidad de cualquier individuo o grupo, de cualquier cultura, sólo como una de las formas posibles que puede adoptar la plasticidad de lo humano, cuya bondad antropológica debe siempre estar expuesta al escrutinio público. Además, toda identidad ha de considerarse como una forma flexible que puede transformarse, y de hecho se transforma permanentemente.

Ahora bien, la crítica al relativismo absoluto no puede significar en modo alguno la vuelta a las esencias, el reconocimiento de una forma convencional y “natural” propia del ser humano que puede universalizarse y por tanto exportarse desde la cultura hegemónica más desarrollada. No debe significar ni la vuelta al etnocentrismo ni la negación del relativismo como conciencia de la contingencia histórica y social de toda formación cultural.

Como afirma A. HEIER (1992) el relativismo absoluto está ganando terreno más que nada porque es el resultado de un importante cambio sociológico: la erosión de las elites culturales. Atrapados por la caída del muro de Berlín, los intelectuales de izquierdas parecen sumidos en la perplejidad, pasividad y aislamiento. En esta larga travesía del desierto y para evitar la acusación injustificada de dogmatismo o certidumbre modernista, han abandonado la crítica al relativismo en la pluma de algunos liberales o meramente conservadores como Popper, Bloom, Revelo Fukuyama (SEBRELI, 1992).

Por ello, tal vez sea ahora más necesario que nunca indagar el significado del controvertido dilema “diferencia-universalidad”.

2.3. Universalidad y diferencia

Tal como hemos definido los propósitos y características de la cultura crítica, de la cultura reflexiva (que mediante el escrutinio y el contraste público, sistemático y crítico, va generando una red de depurados aunque provisionales y parciales significados compartidos), el aspecto fundamental de su esfuerzo conduce a la clarificación del problema de la universalidad. ¿Qué aspectos compartidos y comunes en la experiencia de los diferentes grupos y culturas humanas se pueden considerar universales, aunque sea de modo siempre provisional? , y ¿cómo hacerlo si queremos evitar el fácil deslizamiento hacia el etnocentrismo?

Parece evidente que los contenidos concretos, los modelos de vida y los diseños de cada sociedad son siempre -al menos en parte- singulares, irrepetibles y por tanto ligados aun contexto que les confiere significación y sentido. Por tanto, no pueden ser utilizados como componentes de una pretendida identidad universal del género humano. Más bien, parece que la tendencia a la universalidad debe ser comprendida mejor como un diálogo entre culturas a favor de una civilización tolerante que facilite la supervivencia (SAVATER, 1997); como un proceso de construcción de significados y entendimientos compartidos a partir del respeto a las diferencias. Este proceso de construcción cooperativa se apoya sobre todo en el acuerdo sobre procedimientos que evidentemente especifican valores, más que en contenidos concretos, definiciones y proyectos sobre el modelo de sociedad o cultura ideal.

Así, por ejemplo, si aceptamos como fundamento del respeto a las diferencias culturales el carácter histórico y contingente de toda formación cultural, no es difícil asumir la exigencia de utilizar ese mismo fundamento para desmitificar el carácter natural que pretenden adquirir algunos elementos internos de la propia cultura, y aceptar al menos la posibilidad de que el intercambio conceptual, experiencial y crítico, no meramente mercantil, entre diferentes cultura? sea una estrategia o procedimiento enriquecedor del propio bagaje cultural. Esta es la tarea fundamental de las ciencias humanas, el objeto de la cultura crítica o cultura intelectual: promover la reflexión compartida sobre las propias representaciones y facilitar la apertura al entendimiento y experimentación de representaciones ajenas, distantes y lejanas en el espacio y en el tiempo.

FINKIELKRAUT (1990) lo expresa con toda claridad cuando se interroga: “ ¿Por qué las ciencias humanas? Porque, fundadas a partir de la comparación, demuestran la arbitrariedad de nuestro sistema simbólico. Porque a la vez que transmiten nuestros valores, denuncian su historicidad. Porque para ellas estudiar una obra es recuperar al autor, prenderle de su particularismo (...) Porque la cultura de prestigio no es más que la expresión fragmentada de un ámbito más vasto que incluye el alimento, el vestido, el trabajo, los juegos, (...) y porque al hacer que lo cultural engulla así lo cultivado, matan dos pájaros de un tiro: nos impiden ala vez complacernos en nosotros mismos y conformar el mundo a nuestra imagen y semejanza” (págs. 100-101).

Por ello, la tendencia a la universalidad, propia de la cultura pública elaborada por las ciencias humanas en nada está reñida con el respeto a la diferencia. Por el contrario, es una de sus exigencias constitutivas. Ni existen identidades naturales peculiares, incuestionables por encima de las posibilidades de los grupos humanos concretos para construir con autonomía su modo de ser y existir, ni existe un destino universal que se imponga como modelo uniforme a imitar sobre cualquier cultura, grupo o individuo. No obstante, admitiendo el carácter contextual, diferenciador y creativo de todo proceso de construcción individual o compartido, cada día parece más evidente que el desarrollo de los diferentes grupos humanos que componen las culturas en la sociedad global de la información facilita y requiere la intercomunicación. Se hace inevitable asumir la exigencia de un proceso de construcción compartida, la adopción de acuerdos, el intercambio de pareceres e intereses y la búsqueda de representaciones y valores comunes que permitan practicar procedimientos consensuados. La supervivencia de la especie y la satisfacción de sus miembros depende de este proceso de construcción compartida. Ahora bien, no puede olvidarse que los recursos sobre los que se

levanta la construcción compartida son las elaboraciones singulares de individuos y grupos que se caracterizan por su diversidad, autonomía y divergencia.

A este proceso de construcción global compartida es a lo que diferentes autores denominan la *tendencia civilizatoria* de la humanidad (SAVATER, 1994, 1997; ECHEVARRÍA, 1994; CRUCES, 1992; HELLER, 1992; ARENDT, 1993; SEBRELI, 1992) y que en muchos casos se ha confundido con la imposición etnocéntrica de la poderosa civilización occidental contemporánea, como en el planteamiento actual de Fukuyama⁴.

Cabe matizar algo más la diferencia entre cultura y civilización. Parece común, aunque con una carga y un significado plural, el entendimiento de la cultura como una construcción singular, propia de un grupo humano situado en un contexto local y en una época concreta, independientemente de la magnitud de su influencia; mientras que por civilización se entiende la tendencia humana individual y colectiva a distanciarse y superar las restricciones de la propia cultura para integrarse o construir un horizonte más amplio y universal⁵.

En todo caso, no es una distinción exenta de controversia. Por una parte, es muy fácil sucumbir a la tentación de considerar cultura las formaciones ajenas e inferiores, y civilización el estado superior que ha alcanzado la cultura propia en el conflictivo devenir histórico al superar estadios pretéritos de constricción localista, como así ha ocurrido frecuentemente con la cultura occidental. Por otra parte, el concepto de civilización es un concepto borroso y etéreo, por cuanto supone en cierta medida la desubicación de los significados, la descontextualización de las producciones simbólicas; como si no fueran también contingentes a una época ya un espacio con características geográficas, económicas y políticas concretas y determinadas históricamente.

El desarrollo de cada cultura -siempre y cuando abandone la fundamentación divina o dogmática de sus representaciones, valores, instituciones y comportamientos, así como el desarrollo de cada individuo (Piaget, Vigotsky)- requiere un proceso singular de descentración, de extrañamiento, de distancia crítica para comprender los fundamentos contingentes y los intereses pasados o presentes que generaron sus actuales determinaciones. Es oportuno recordar aquí el pensamiento de Horderlin cuando afirmaba que una civilización sólo alcanza la plenitud si es capaz de ponerse en contradicción, de “extrañarse” con respecto a su propia identidad para fecundarse con su “ajenidad” (ARGULLOL y TRÍAS, 1992, pág. 99).

En principio, el planteamiento parece coincidir con las propuestas de la Ilustración: liberarse de los prejuicios, de los mitos y de los supuestos incuestionables de cada cultura, utilizando el conocimiento y la experiencia compartida. No obstante, en lugar de proponer el

⁴ A este respecto es interesante la polémica entre Fukuyama y Huntington, dos autores cuyas posiciones han sido ampliamente difundidas en el ámbito académico y en los medios de comunicación de masas. Francis Fukuyama es un convencido representante de la modernidad occidental, presentándola como el estadio superior de la evolución humana. Despreciando los particularismos de otras culturas sin duda inferiores, proclama el fin de la historia y de las ideologías porque con la implantación de las democracias formales y el éxito del libre mercado, hemos concluido el penoso peregrinar de la especie humana, cuyo futuro se caracteriza por el propósito de extender la ideología democrática a todos los pueblos ("The End of History?". The National Interest, Washington, verano de 1989). Por el contrario, Huntington considera que la pérdida de interés y actualidad en los grandes relatos de naturaleza económica, política y social, está conduciendo al fortalecimiento de las posiciones culturales de los diferentes pueblos. Lejos de extenderse la idea occidental de la democracia como modelo de organización política y de convivencia, cada una de las grandes culturas se fortalecen en su aislamiento y clausura llegando a constituir en el futuro la fuente principal de conflictos y enfrentamientos en la humanidad.

⁵ Para HUNTINGTON (en Rulz ELVIRA 1993, pág. 8) la distinción es necesaria y útil en la actualidad, porque en la era postmoderna del intercambio universal los conflictos o los acuerdos se van a producir principalmente entre civilizaciones. Entiende por civilización la cultura más amplia con la que puede identificarse un individuo. Es decir, es el conjunto más amplio de grupos humanos o naciones que comparten una cultura, a veces una lengua y casi siempre una religión. En la actualidad distingue las siguientes: Islámica, Occidental, Africana, Hindú, Confuciana, Eslavo Ortodoxa, Latinoamericana y Japonesa. Así planteado, es dudosa la validez interpretativa y operativa del concepto, por la confusión que puede producir tanto en la definición interna de cada civilización como al distinguir entre ellas.

modelo propio construido por occidente como recurso de análisis y marco de valoración, la propuesta actual supone enriquecerse con los modelos ajenos y en particular con los debates y contrastes razonados y experimentados entre culturas. Coincido con SAVATER (1994) cuando afirma que a medida que la cultura se va sofisticando más, haciéndose más reflexiva y menos impulsiva, se concibe a sí misma como una forma de vida entre otras, quizá preferible, pero desde luego no más garantizadamente humana que otras modalidades vecinas; “a ese trascender su propia clausura autosuficiente, que en menor o mayor grado se encuentra en todas las culturas, podemos llamarle la perspectiva civilizada” (SAVATER, 1994, pág. 12).

Así pues, derrotadas las injustificadas y ambiciosas pretensiones de universalizar un modo concreto de ejercer la racionalidad, de concebir la verdad, la bondad y la belleza, propias de la cultura occidental; en la actualidad parece plausible el intento de proponer un procedimiento formal para facilitar la comprensión, el entendimiento mutuo y la construcción conjunta de marcos globales de convivencia que permitan y estimulen la diversidad. El fundamento de esta esperanza es la comprensión y profundización en el carácter simbólico de todo proceso, individual y/o grupal de construcción de significados, propio de todo individuo de la especie humana. Dicho carácter simbólico clarifica y legitima tanto los aspectos singulares y diversos como los aspectos comunes de los significados, al entender la inevitable dimensión polisémica de toda representación humana, en parte ligada a los referentes comunes, en parte dependiente de procesos subjetivos idiosincrásicos. La conciencia de este proceso universalmente compartido de construcción contingente de significados facilita la apertura al otro y el entendimiento de las diferencias. Si somos conscientes del carácter polisémico de todas nuestras representaciones culturales, individuales o colectivas, es fácil admitir la contingencia de nuestras creencias y convicciones y, en consecuencia, establecer puentes para la mutua comprensión y para el respeto a las convicciones ajenas.

La perspectiva civilizada supone un modesto pero inestimable propósito compartido de superar las propias restricciones que cada cultura inevitablemente provoca en sus miembros, identificando sus contradicciones, cuestionando sus mitos, abriendo sus límites, estimulando el intercambio con las representaciones ajenas y provocando su permanente recreación con materiales propios y extraños. Una vez más, FINKIELKRAUT (1990) lo plantea con toda claridad: “El objetivo sigue siendo el mismo: destruir el prejuicio, pero, para conseguirlo, ya no se trata de abrir a los demás a la razón, sino de abrirse uno mismo ala razón de los demás” (pág. 61).

Más allá de la simple dicotomía entre relativismo y etnocentrismo, entre identidad diferencial de cada pueblo y universalidad homogénea de la especie, entre individuo y colectividad, aparece cada día más claro que la comprensión del desarrollo humano se hace más compleja distinguiendo muchos niveles y círculos de influencia. En la sociedad global de la información telemática que nos toca vivir cabe distinguir, en mi opinión, al menos tres círculos claros de mutua interdependencia y relativa autonomía: el individuo, el grupo cultural y la colectividad humana. Los influjos que contribuyen a formar la identidad de cada individuo y de cada grupo no pueden limitarse al escenario concreto de sus relaciones cercanas, provienen fundamentalmente de las comunicaciones internacionales de la humanidad, de los intercambios en la aldea global, de los innumerables estímulos de información que cada uno procesa a su modo, mediados por la cultura de su grupo y por sus propios e idiosincrásicos esquemas de comprensión. GIDDENS lo expresa con fuerza en el siguiente texto: “Lo local y lo global, en otras palabras, se han entretreído inextricablemente... La comunidad local ha dejado de ser un lugar saturado de significados familiares y sabidos de todos, para convertirse, en gran medida, en expresión localmente situada de relaciones distantes” (GIDDENS, 1993, pág. 106).

Ninguno de los tres círculos puede por sí mismo explicar la complejidad, diversidad y convergencia de las redes de significados y comportamientos. Los tres son necesarios, inevitables y complementarios. Ninguno de los tres puede considerarse entidad ni autosuficiente ni natural. Por el contrario, son construcciones inacabadas, móviles y contingentes en proceso permanente de consolidación y recreación. La humanidad universal no existe más que como proyecto, como propósito decidido de consensuar los procedimientos y

valores que permitan la satisfacción más generalizada. Las culturas son entidades plurales y complejas transitadas por la contradicción y el enfrentamiento tanto como por los acuerdos y convergencias siempre provisionales, en virtud del equilibrio de fuerzas de los intereses en juego. Los individuos son entidades singulares en permanente proceso de construcción, a caballo entre los diferentes sistemas de categorización, normas de conducta, significados y expectativas que requieren los distintos escenarios en los que nos toca vivir, -cada día más, más diferentes y más efímeros- intentando elaborar un conjunto personal coherente, una red propia de significados con sentido, a partir de tan manifiesta y frecuentemente contradictoria diversidad.

El problema actual de la cultura crítica se sitúa, a mi entender, en la necesidad de elaborar comprensiones flexibles y plásticas de este complejo equilibrio de interacción entre estos tres niveles fundamentales en que se desarrolla la vida de los individuos y de los grupos. Comprensiones que respeten la complejidad de las interacciones así como la autonomía relativa de los sujetos y que estimulen las creaciones diversificadas tanto como los procedimientos de comunicación y construcción compartida. El intercambio cultural está produciendo un curioso fenómeno ala vez centrífugo y centrípeto en el sentido que plantea MOSTERIN (1993), “el proceso de difusión cultural parece conducir a una situación caracterizada tanto por una mayor variación intercultural como por una mayor homogeneidad intercultural. Los acervos culturales de las diversas poblaciones humanas cada vez se parecen más entre sí, a la vez que internamente se diversifican más y más, mediante la creciente admisión de memes exógenos”⁶ (pág. 104).

Ahora bien, no podemos perder de vista que la cultura, en este caso la cultura crítica, es un proceso de elaboración simbólica en gran medida determinado por las condiciones económicas, sociales y políticas del contexto en que se produce y las características del contexto actual están definidas por las condiciones de la postmodernidad. La mundialización de los intercambios económicos dentro de las reglas del libre mercado, exige la ruptura de las barreras físicas y simbólicas que restringen las posibilidades de intercambio comercial y la extensión universal del beneficio como principio rector de las transacciones. Como veremos en el capítulo dedicado a la cultura social, este proceso requiere y estimula el desarrollo de unos valores y principios de comprensión y comportamiento que constituyen lo que se denomina el pensamiento único. La mundialización y el pensamiento único no pueden confundirse en modo alguno con la universalidad, con las aspiraciones a construir los marcos universales de convivencia humana, respetuosos con las diferencias y comprometidos con la construcción compartida. Como afirma BAUDRILLARD (1996), “Las palabras mundialización y universalidad no significan lo mismo. Más bien son términos excluyentes. La mundialización hace referencia a técnicas, mercado, turismo e información. La universalidad es la de los valores, la de los derechos humanos, la de las libertades, la de la cultura y la de la democracia (...) De hecho, lo universal muere en la mundialización (...) La mundialización de los intercambios pone fin a la universalidad de los valores (...) Es el triunfo del pensamiento único sobre el pensamiento universal (pág. 4).

En definitiva, la tendencia actual de la economía mundial de libre mercado a extender y difundir el pensamiento único, la verdad única, el mercado único, el mundo único, la argumentación única y la jerarquía de valores única, el pensamiento ecléctico de las mezclas indiferentes y la convergencia en la trivialidad, deben considerarse, en mi opinión, la ideología concreta de la condición postmoderna. No supone una elaboración reflexiva, una opción compartida a partir del debate y del contraste público, ni un pensamiento crítico o provocador, es la asunción espontánea y pasiva de las exigencias económicas, políticas y sociales de una manera concreta de configurar las condiciones de existencia: la postmodernidad. En este

⁶ Según Monsterin un *meme* es una unidad de información aprendida por el individuo mediante imitación u observación de la conducta adulta de su cultura. "Para designar las unidades de transmisión cultural o imitativa introdujo Dawkins en 1976, el neologismo *memes*, que recuerda tanto a memoria como a *mimesis* (imitación)" (pág.76)...Los memes son unidades de información cultural en el sentido de trozos elementales de cultura" (MONSTERIN, 1993, pág. 78).

sentido es ilustrativo el pensamiento de BAUDRILLARD (1996), cuando plantea que la mundialización triunfante hace tabla rasa de todas las diferencias y de todos los valores, inaugurando una (in)cultura perfectamente indiferente. y una vez que ha desaparecido lo universal, sólo queda la tecnoestructura mundial omnipotente frente a las singularidades que se han tornado salvajes y entregadas a su propia dinámica.

En el mismo sentido me parece clarificador el siguiente texto de SAVATER (1994): “La universalización de un único concepto de lo justo no ha remediado las injusticias sino que las ha agrupado todas bajo un mismo patrón cuyo funcionamiento económico las hace inevitables, las ha exacerbado por el agravio comparativo, ya no entre ricos y pobres dentro de un mismo país, sino entre países ricos y pobres; ha destruido los mecanismos locales compensatorios sin sustituirlos por ningún otro de alcance universal y ha añadido a la nómina una injusticia más: la de aniquilar o desfigurar la pluralidad de identidades culturales hasta someterlas todas a un proyecto omnicomprendivo según el modelo occidental -y, más específicamente, americano- basado en el individualismo posesivo, el utilitarismo, el consumo y la trivialización espectacular de la vida espiritual” (pág. 10).

La mundialización vuelve a romper el delicado y creativo equilibrio entre universalidad y diversidad cultural al disolver el enriquecedor movimiento dialéctico entre los individuos dentro de su cultura y entre las culturas dentro de la aspiración a la civilización universal. El individuo se hace humano porque pertenece a una cultura concreta, no por estar dotado de la capacidad abstracta de pertenecer a cualquiera. El movimiento divergente de las creaciones individuales y grupales en formaciones culturales flexibles pero diferenciadas supone la riqueza de las elaboraciones simbólicas, la explotación diversificada de las posibilidades emergentes en la comunidad humana. La negación de las identidades culturales como puentes intermedios entre la globalidad anónima y el individuo aislado, conduce inevitablemente al desamparo individual, a la pasividad política, a la desmovilización social, al individualismo raquíutico del refugio en el consumo, a la homogeneidad trivial. La diversidad convertida en mera mercancía, en simple artículo de consumo conduce, en realidad, a la uniformidad sustantiva, adornada de diversidad superficial; no supone la búsqueda de alternativas en los modos de organización social y de vivencia individual.

Teniendo en cuenta, por tanto, el delicado equilibrio que configura la relación de autonomía e interdependencia entre estos tres niveles, el propósito educativo de la escuela ha de fortalecerse en la actualidad más si cabe que en épocas anteriores, pues los déficit del desarrollo de las nuevas generaciones no se van a situar fundamentalmente en la carencia de estímulos e informaciones, sino en la dificultad para incorporarlas de modo creativo y personal. Sin necesidad de caer en el extremo de afirmar el relativismo absoluto, la indiferencia ética del “todo vale”, ni la identidad incuestionable de las diferentes culturas, parece necesario reconocer que la escuela no puede transmitir ni trabajar dentro de un único marco cultural, un único modelo de pensar sobre la verdad, el bien y la belleza. La cultura occidental que ha orientado y frecuentemente constreñido los planteamientos de la escuela en nuestro ámbito se resquebraja en un mundo de relaciones internacionales, de intercambio de información en tiempo real, de trasiego de personas y grupos humanos. Por ello, los docentes y la propia institución escolar se encuentran ante el reto de construir otro marco intercultural más amplio y flexible que permita la integración de valores, ideas, tradiciones, costumbres y aspiraciones que asuman la diversidad, la pluralidad, la reflexión crítica y la tolerancia tanto como la exigencia de elaborar la propia identidad individual y grupal.

3. Razón y ética. Hacia una nueva racionalidad de la representación y de la acción

“... no hay, cual tesoro oculto y por descubrir, ningún significado en el ser, el mundo, la historia, nuestra vida; [lo cierto es] que nosotros creamos el significado sobre un fondo sin fondo, que damos forma al caos mediante nuestro pensamiento, nuestra acción, nuestro trabajo, nuestras obras, y que este significado no tiene ninguna ‘garantía’ exterior a él mismo” (GASTORIADIS, 1993, pág. 47).

Otro aspecto fundamental de la perplejidad de la cultura crítica de nuestros días, que considero clave para entender la zozobra del sistema educativo y la incertidumbre de sus agentes, es la pérdida de los fundamentos clásicos de la racionalidad modernista sin que hayan aparecido otros alternativos con la suficiente estabilidad y aceptación para considerarlos orientadores de las prácticas sociales. Para entender las características de esta nueva racionalidad de la representación y de la acción voy a detenerme en los siguientes aspectos: el análisis de la fundamentación racional de la representación y de la acción, la pluralidad de posiciones éticas y la posibilidad de una ética procedimental que estimule el consenso argumentado y, por último, el dilema libertad-igualdad como exponente de las opciones de valor que recorren la vida de los individuos y grupos humanos.

3.1. Desfondamiento y desnudez como ejes de la racionalidad

“Secularizar la razón significa situar sus agentes más genuinos, la ciencia y la tecnología, en su propio ámbito de incumbencia, sin que se pretenda derivar de ellos inferencias indebidas que sólo se apoyan en creencias. Significa comprender los límites inherentes a la razón, único modo de aprovechar sus alcances y posibilidades. Sólo una razón fronteriza, consciente a la vez de sus límites y de sus alcances puede servir de antídoto a una Razón (con mayúsculas) que atrae para sí los atributos de lo sacro” (TRIAS, 1997).

Ya hemos visto cómo el historicismo es una forma de relativismo cultural aplicado al tiempo, que afirma la contingencia y singularidad de todo acontecimiento humano. Cada momento histórico tiene significado en sí mismo, es único e irreplicable y por tanto es vano todo intento de encontrar leyes históricas universales que expliquen el devenir y sobre las que se pueda elaborar un programa de predicción y control de los futuros acontecimientos. Cada contexto histórico, al poseer sus propios valores, es inconmensurable con otros contextos. El aspecto generalmente asumido del historicismo es su interpretación inmanente de los fenómenos humanos, que rechaza toda pretensión de explicar la historia por la intervención de providenciales fuerzas exteriores, o de los designios inapelables de la naturaleza. Su talón de Aquiles y su componente más perverso es la interpretación pragmatista y conservadora que hace del presente como entidad consolidada y definitiva, al confundir el ser con el deber ser y con las posibilidades alternativas de ser. Con mucha frecuencia, como afirma SEBRELI (1992), el historicismo está sirviendo de coartada teórica a la pretensión conservadora de deslegitimar toda alternativa y desprestigiar todo movimiento, denominado voluntarista o utópico, que pretende cuestionar las formas convencionales actuales y proponer caminos de transformación.

En todo caso, es obvio que los fundamentos modernos que proponían un gobierno racional de la historia que permitiría superar la contingencia y programar el progreso se han desvanecido estrepitosamente. Los acontecimientos humanos individuales y colectivos se han mostrado en gran medida siempre imprevisibles, también, incluso después de la Ilustración, cuando el pensamiento occidental parece asumir las riendas del destino, abandonadas anteriormente en manos de los dioses, los mitos o la naturaleza y nada más elocuente, en este sentido, que repasar las vicisitudes humanas a lo largo del siglo XX, o de cualquier otra época, para comprender el sueño idealista y peligroso de una razón universal al margen y por encima de la historia. Por el contrario, un repaso sincero de los acontecimientos históricos parece abonar la idea de que la historia es frecuentemente una loca carrera de un potro salvaje y difícilmente domesticable, que en cualquier momento vuelve a romper los límites de la racionalidad convencional para manifestar su radical arbitrariedad. La única, regularidad histórica es la segura ocurrencia de nuevas irregularidades (GIL ~ CALVO, 1995).

Un claro ejemplo de este comportamiento radicalmente indeterminado son las evidencias que se agrupan bajo el concepto de *heterogonía* de la historia. Es decir, los hombres frecuentemente producen en la naturaleza, en los demás y en sí mismos lo que no desean, incluso cuando parecen animados por las mejores intenciones. Las consecuencias no deseadas o imprevistas de las acciones humanas o de las normas y leyes sociales, frecuentemente se deslizan de tal manera por la pendiente alternativa, o no programada, que llegan incluso a

contradecir y negar de modo perverso los propósitos iniciales. En los asuntos humanos, sociales, los resultados subvierten con demasiada frecuencia los objetivos propuestos. Hasta tal punto que, como afirma GIL CALVO (1995), la heterogonía de los fines se ha transformado en autonomía de los acontecimientos: la independencia de los resultados de cualquier propósito. “El problema es que la razón histórica parece haber perdido la razón: ya no es ni racional ni astuta, sino que como registra Shakespeare en *Macbeth*, ya es sólo *un cuento narrado por un idiota, lleno de ruido y de furia, que carece de sentido*” (págs. 13-14).

Tres son, a mi modo de ver, los principales argumentos para comprender este reiterado fenómeno y negar así la posibilidad de programar racionalmente el desarrollo completo del futuro de los individuos o de los grupos humanos:

En primer lugar el carácter permanentemente abierto e inacabado del desarrollo individual y social. Como hemos comentado ya en el apartado anterior, la naturaleza reflexiva del conocimiento humano que se retuerce una y otra vez sobre sí mismo para modificarse a la vez que se comprende, envuelve todo proceso evolutivo individual o colectivo en una interminable espiral de acción y reflexión que se recrea constantemente. Este carácter abierto se manifiesta también en la evidente indefinición racional de aspectos importantes que componen las tendencias del ser humano: emociones, sentimientos, actitudes.

En segundo lugar, y como consecuencia obvia de este primer supuesto, el crecimiento acelerado de la complejidad, entendida en términos de diversidad, incertidumbre e interdependencia. El extraordinario volumen de interacciones, en incremento vertiginoso, dentro de cada individuo y entre los individuos y los grupos, de influjos plurales e intereses diversos e incluso contradictorios, hace en buena medida imprevisible y por tanto incierto el comportamiento de los individuos y de los grupos humanos. La compleja red de significados que entretienen las interacciones humanas, de componentes diversos y contradictorios, puede entenderse como mediadora incierta o ambigua del sentido del pensamiento y de la acción, pues depende de la peculiar combinación de significados e intereses que se concreten y mezclen en cada ocasión. Lo interhumano funda lo humano en un proceso complejo de múltiples interacciones. Como afirma Hayeck, la tarea colectiva de programar el progreso es tan difícil de realizar como la tarea personal de programar la felicidad.

En tercer lugar, otro elemento tan importante como poco estudiado, que interactúa con los precedentes para generar diversidad, amenazar la lógica de la programación y provocar incluso la heterogonía y perversión de las intenciones, es el azar, entendido como aleatoriedad en los acontecimientos y como oportunidad en la combinación de influjos e intereses presentes en las interacciones. Sin confundir la contingencia con el azar, puesto que aquélla responde a una convergencia concreta de circunstancias cuya génesis se puede rastrear, no puede descartarse la intervención del azar como un elemento más en la determinación de la convergencia de estas circunstancias en este momento concreto. Como afirma GIL CALVO (1995): “Puesto que la historia discurre en sentido irreversible, cada acontecimiento que se produce la reestructura por entero, determinando un flujo de sucesos discontinuos por completo imprevisibles y contingentes. Ésta es la fuente más indomeñable de incertidumbre y azar” (pág. 107).

Por todo ello, parece que la postura más honesta y racional es reconocer y asumir la indeterminación, aceptar al menos intelectualmente la carencia de fundamento definitivo de nuestros propósitos y supuestos de comprensión y de acción. Asumir la desnudez ineludible y la contingencia constitutiva del ser humano nos prepara para presentarnos de manera más modesta y tolerante a los encuentros con los demás, dentro y fuera de nuestro grupo y de nuestra cultura. Aceptar la caducidad y la precariedad de la existencia tanto de los individuos como de las culturas empuja a la apertura y a la cooperación, sin duda con más facilidad que la creencia en una supuesta razón universal cuya posesión es exclusiva o de forma prioritaria cada uno reivindica desde su localismo articular, incluso a costa de la autodestrucción. Como sugiere FORLARI (1992), debemos celebrar la emergencia de un pensamiento de lo parcial, que no impone sino argumenta, que no supone verdades trascendentales a sus enunciados y por

ello asume la “debilidad” intrínseca de cualquier postulado, que facilita el entendimiento aunque no necesariamente el consenso.

A este respecto es oportuno recordar a Weber, quien no compartía el optimismo ilustrado que consideraba que el progreso técnico se convertiría directamente en progreso moral. Por el contrario, afirmaba que más allá del naturalismo o de la explicación divina, es necesario vincular la razón con la historia, pero no como ha hecho el pensamiento modernista al encumbrar su propia concepción de la razón y convertir a la historia en un subproducto de su intervención, sino considerando la razón como una clara entidad histórica, condicionada por los intereses y contingencias que en cada época definen los intercambios humanos. La razón no se encuentra al margen de la historia y sus condicionamientos, por el contrario, tiene sus limitaciones y requiere controles y contrapesos. No existe una razón universal independiente, sólo razones, tal vez poderosas, pero elaboradas siempre dentro de unas coordenadas sociales y políticas concretas. La pluralidad e igualdad de oportunidades para discrepar, es decir, para contrastar las diferentes razones, tal vez sea el mejor contrapeso de la tendencia impositiva de la razón universal.

En definitiva, destronada la razón universal, volvemos necesariamente la mirada a las diferentes justificaciones de las razones parciales. Nos movemos inevitablemente en el terreno de la valoración ética de las posiciones y comportamientos, que analizaremos a continuación.

3.2. Pluralidad y perplejidad en el terreno de la ética

Tanto el relativismo cultural como el historicismo, en sus diferentes versiones, transportan la crisis al cuestionar el fundamento definitivo de cualquier forma de interpretar la realidad, de valorarla y de prescribir normativamente la intervención correcta. En el fondo de la racionalidad de la representación y de la acción subyace el problema ético de la fundamentación racional de los valores, la búsqueda de criterios que legitimen las opciones del pensamiento y de la acción.

Precisamente cuando el vendaval postmoderno cuestiona la posibilidad de esa fundamentación racional de los valores, abriendo de par en par las puertas al desfallecimiento normativo, a la justificación pragmática de todo comportamiento bajo el socorrido paraguas del “todo vale”, todo el mundo invoca la ética como asidero resbaladizo pero imprescindible para regular los intercambios humanos y evitar la consolidación mayoritaria de los comportamientos públicos fanáticos, sensacionalistas, demagógicos o corruptos.

La erosión de las formulaciones éticas fundamentadas

En sus diversas formulaciones, los planteamientos éticos se han movido entre la *ética de principios* y la *ética de las consecuencias*.

La *ética deontológica*, de los principios o de las convicciones, tiene en su máximo exponente y defensor. Su propuesta principal es que lo bueno y lo malo desde un punto de vista ético no está en función del resultado de un comportamiento, sino del deber, de los principios que guían los propósitos y las acciones. En consecuencia Kant propone que todas las personas actúen de tal manera que los principios que rigen sus actos puedan convertirse en normas universales. Ello supone asumir la exigencia de considerar a las otras personas como fines, nunca como medios.

El problema fundamental que se le plantea a la concepción kantiana es precisamente concretar el valor de dichos principios en situaciones concretas tan complejas y diversificadas, en las que pueden aparecer no una única, sino múltiples interpretaciones discrepantes e incluso conflictivas y contradictorias de aquel principio general. Lo más difícil de sostener, en la actualidad, es la incondicionalidad de los principios categóricos que los hace valer independientemente de sus consecuencias y de los contextos (MUGUERZA, 1986). La rigidez de estos planteamientos los hace inviables, pues frecuentemente provocan el fracaso político de las prácticas que en ellos se inspiran. Por otra parte, como ya hemos visto anteriormente, no

existe una plataforma exterior y trascendental desde la que se pueda dictar la interpretación correcta. El peligro de la ética de principios es que con mucha facilidad ha derivado en una ética fundamentalista en la que los fines justifican los medios, y en nombre de convicciones sagradas o nobles se han cometido las más terribles atrocidades

La otra perspectiva alternativa clásica es la *ética utilitarista*, de las consecuencias. Propone considerar como principio ético rector del comportamiento el análisis de las consecuencias de los actos y su adecuación a los fines previstos. Puede considerarse, en sus últimas consecuencias, una ética de la relación medios-fines, costo-beneficios. Será bueno todo lo que nos conduce a los objetivos y finalidades que nos proponemos. Ahora bien, es evidente que los fines no pueden justificar los medios, y que determinados medios, por sí mismos, producen consecuencias indeseables independientemente de que consiga el fin previsto de manera rápida y eficaz. En su última versión, formulada por Weber como la ética de la responsabilidad, el objeto de valoración ética son las consecuencias de los actos y no sus intenciones o motivaciones, que permanecen ignoradas porque no alteran la valoración ética del comportamiento. Somos responsables de las consecuencias de nuestros actos, previstas o no, se definan como objetivos o como efectos colaterales de los medios utilizados, no de las motivaciones personales y privadas. El problema fundamental de esta última versión radica en que, dada la apertura y complejidad de las interacciones humanas, no podemos reconocer *a priori* hasta dónde llegarán las consecuencias de nuestra decisión. La complejidad de los procesos y la intervención exógena en la determinación de sus consecuencias nos vuelven siempre en parte sólo relativamente responsables de nuestras decisiones. Por otro lado, sigue en pie el problema de la definición ética de los criterios de bondad de las consecuencias, sean o no atribuibles a una única voluntad.

Para atender a estas objeciones el mismo Weber acepta y propone la referencia a “imperativos éticos” formales como formulación de los derechos humanos definidos de forma genérica sin referencia a ninguna modalidad específica de organización económica o política. La necesidad de superar la tensión ética (el inevitable conflicto entre valores) empuja al acuerdo intersubjetivo sobre principios básicos, aceptados por la colectividad, pero no como conductas concretas, sino como procedimientos formales, es decir que las conductas individuales o colectivas han de respetar esos principios de procedimiento cuando elaboran sus estrategias y políticas, aunque esas políticas definan, después, de manera singular y diversificada la organización de los intercambios y de la vida comunitaria. Los imperativos éticos no suprimen, por ello, el conflicto entre los valores de las diferentes formas de vida; solamente permiten el diálogo, la comprensión y la tolerancia de la pluralidad. Esta ética no juzga los actos ni por sus fines ni por sus resultados, sino por los medios utilizados: son los procedimientos (no las intenciones ni las consecuencias) lo único que puede justificar la legitimidad de una acción. SERRANO GÓMEZ (1994) nos recuerda en este debate que la distinción entre “valores culturales” e “imperativos éticos” permite a Weber rechazar tanto la pretensión de identificar los valores propios de una forma de vida con la universalidad, como la afirmación de la inconmensurabilidad propia del relativismo histórico, es decir, podemos perseguir imperativos de procedimiento que superen las restricciones de los contextos culturales y se propongan, por ejemplo, facilitar la convivencia entre los pueblos, los individuos y las culturas⁷.

⁷ Es necesario recordar con Serrano que Weber entiende los "derechos humanos" como "imperativos éticos" formales, pues no definen una modalidad específica de organización social o política concreta. En ellos simplemente se establece que cualesquiera que sean las decisiones que en una sociedad se tomen en relación a su organización ya sus políticas, éstas sólo podrán tener una legitimidad legal racional si los procedimientos que llevaron a esas decisiones respetan las exigencias de los derechos fundamentales y si éstos son garantizados por el contenido de esas decisiones. Se trata de distinguir entre las normas que garantizan la continua apertura de la discusión sobre lo legítimo y lo ilegítimo (imperativos éticos) y las normas que cada sociedad, grupo o individuo acepta como legítimas (valores culturales). Estos dos tipos de normas poseen una dignidad distinta porque son los imperativos éticos los que deben adquirir una prioridad si se quiere conciliar la pluralidad con la integridad de la unidad social y con la de cada uno de sus miembros (SERRANO GÓMEZ. 1994, 121).

Dando un paso más sobre la propuesta anterior, Habermas, Rorty y Gadamer proponen con matices diferentes el desarrollo de una ética procedimental, que pretende superar, integrando, las proposiciones de la ética de la responsabilidad y de la ética de la convicción⁸.

El procedimiento que proponen Habermas y Apel, es el respeto y la facilitación de la comunicación ilimitada. Es decir, garantizar las posibilidades de igualdad de acceso e intervención de todos los interlocutores en el proceso de comunicación. Para Rorty, las dificultades de participación igualitaria en los intercambios de comunicación no se encuentran sólo en la disparidad de condiciones externas y en la existencia de obstáculos y presiones exógenas, sino en las mismas condiciones subjetivas (capacidades, intereses, actitudes, así...como tradiciones culturales) que necesitan ser reconstruidas críticamente. Gadamer, por su parte, al objeto de facilitar tal proceso de redescipción inter e intrasubjetiva, propone el diálogo como estrategia permanente e inagotable de redefinición constante de las condiciones, procesos y resultados de la comunicación e interacción humana. Ello requiere a su entender, asumir de forma clara la inevitabilidad del conflicto de interpretaciones como consecuencia de la debilidad ontológica de la realidad humana en todos los campos de la experiencia. El diálogo es la contrapartida inevitable de la debilidad⁹.

Esta ética discursiva o procedimental no proporciona orientaciones de contenido, sino un procedimiento repleto de presupuestos que han de garantizar la igualdad en la comunicación y la imparcialidad del propio procedimiento. Esta ética es la base de los procedimientos democráticos. Como afirma SERRANO GÓMEZ: “el consenso democrático no presupone un acuerdo en torno a todos los problemas que afronta la sociedad, solamente implica un acuerdo sobre el marco institucional en el que debe moverse el disenso” (1994, pág. 199).

3.3. De los procedimientos a los contenidos.

El dilema igualdad-libertad

Reconocer la ausencia de fundamento definitivo tanto del conocimiento como de la orientación de la acción, no significa nada más que los individuos y los grupos humanos han de construir de manera permanente el sentido de sus representaciones y la legitimidad de sus prácticas. No hay fuentes universales ni trascendentes que proporcionen definitivamente dicho fundamento. Por ello es inevitable entrar en la discusión de los contenidos, de los marcos valorativos, contingentes y parciales, que condicionan inevitablemente la representación y la acción.

El dilema entre la aspiración humana a la igualdad y la tendencia a la libertad, compendia a mi entender el eje básico en torno al cual giran el resto de los componentes del marco valorativo que cada individuo y cada comunidad concretan de forma diferenciada. Este dilema se ha expresado de muchas formas a lo largo de la historia: solidaridad-competitividad, socialismo-liberalismo, interés público-intereses privados, identidad cultural-diversidad individual, instituciones- mercado... Para analizar con más detenimiento las implicaciones del mismo, voy a servirme del excelente desarrollo que hace GIL CALVO (1995) de la contraposición entre los intereses públicos que se alojan en las instituciones, y los intereses privados que se refugian en las exigencias de libre mercado, sin olvidar que la contraposición

⁸ SAVATER (1994) considera que este intento de instaurar una ética procedimental tiene alguna relación con las pretensiones formalistas de la ética kantiana. Por ello afirma que también los requisitos de la comunidad ideal de la comunicación a la que aspiran tendencialmente los planteamientos de Jürgen Habermas y de Karl Otto Apel configuran una suerte de igualitarismo dialogante cuyo linaje se remonta explícitamente al formalismo kantiano.

⁹ Conviene recordar aquí que sobre esta ética de procedimientos Stenhouse construye su propuesta de *currículum* procesual, donde lo importante es identificar los principios de procedimiento que han de regir los intercambios y que, en definitiva, son la concreción de los valores educativos consensuados por la comunidad.

así definida supone una forma particular de entender la igualdad y la libertad, que no agota en modo alguno sus múltiples implicaciones.

Parece evidente que es a partir de la modernidad cuando se definen con claridad los términos opuestos de ambos marcos de representación y de acción, convirtiéndose en los grandes relatos o metanarrativas que han gobernado la teoría y la práctica dominantes hasta nuestros días: la tendencia liberal heredera de Hume, Smith, Ricardo..., que define el progreso como el más libre desarrollo del propio interés privado, y la tendencia socialista, heredera del romanticismo revolucionario, de las utopías sociales y del pensamiento marxista, que lo define como la imposición deliberada del interés público (GIL CALVO, 1995).

La vertiente liberal propone y defiende que el intercambio libre y abierto entre los individuos, sin ninguna traba institucional, es la mejor y única estrategia para preservar la libertad de cada individuo y el bien público de la mayoría. La libertad de crear, proponer, hacer, construir, intercambiar, supone para ellos la esencia del individuo, el motor del progreso y la garantía de la distribución justa y equitativa según los méritos, esfuerzos y capacidades de cada uno. La tendencia liberal asume el principio de la eficiencia, de la óptima relación medios fines, propia de la racionalización instrumental, y de la ética de las consecuencias, como el elemento principalmente responsable del desarrollo de la civilización: la revolución industrial, el capitalismo, el progreso científico y sus aplicaciones tecnológicas. Las diferencias sociales, la pobreza, la discriminación y la exclusión de las minorías son consideradas como efectos colaterales, tributos inevitables al desarrollo y al progreso que beneficia a la mayoría. De la misma manera procede la naturaleza vegetal y animal a través de la selección natural para garantizar la supervivencia y la evolución. El bien de la mayoría, y del progreso, parece requerir el sacrificio de las minorías.

La tendencia socialista, por el contrario, defiende que los intercambios libres entre los individuos, grupos, sociedades o culturas, exigen, como recuerda reiteradamente Durkheim, normas e instituciones que regulen los mismos, para evitar el conflicto, el enfrentamiento permanente y la consolidación de la ley de la selva. Preservar y recrear el tejido institucional y las normas culturales que garantizan la igualdad de oportunidades en los intercambios es tan importante para esta tendencia como la iniciativa privada, si deseamos conseguir una mínima estabilidad social que permita el desarrollo social y la felicidad individual. Sin una mínima garantía de igualdad de oportunidades, las formaciones sociales no adquieren la legitimidad requerida para encontrar la estabilidad y la: igualdad y la legitimidad social se asientan en el respeto a la identidad cultural, al valor de las instituciones primarias, de las tradiciones y normas que la cultura ha ido creando para proteger al individuo, en particular a los más desfavorecidos, de las fuerzas del destino y de los enfrentamientos históricos de la libre competencia. Estas mismas instituciones y normas culturales son consideradas por los partidarios del liberalismo como un freno y un lastre insoportable que impide el desarrollo creador de la libre iniciativa.

A la luz del debate precedente sobre fundamentación racional de la representación y la acción, ambas tendencias requieren una importante reconstrucción. La tendencia liberal y sus manifestaciones actuales en el neoliberalismo no pueden ignorar que la ausencia de fundamentación racional definitiva requiere el acuerdo explícito y permanente de los individuos y de los grupos, a través de sus instituciones, para garantizar las reglas del juego del libre intercambio. De otro modo, la ley del más fuerte provocaría la forma permanente o la dominación autoritaria o la inestabilidad, el enfrentamiento y el sufrimiento como fenómenos concomitantes al desarrollo de la libre competencia. La vertiente socialista no puede olvidar que la igualdad sólo es una plataforma de progreso cuando se apoya en la libertad, y que el fortalecimiento de la identidad cultural, de las instituciones primarias, del carisma de los individuos y de los pueblos, así como la imposición de la homogeneidad interpretativa, como excusa para garantizar la igualdad, son obstáculos definitivos al proceso de autonomía y autodeterminación de los individuos y de los grupos sociales. Como la historia reciente “se ha encargado de demostrar, el simple desarrollo de complejas instituciones y normas burocráticas no garantiza por sí mismo la igualdad e impide el despliegue creador de la libertad. Por el

contrario, el desarrollo exasperado de la burocracia sólo ha generado la conservación y reproducción sistemática de costumbres y privilegios, así como el estímulo a la dependencia, la pasividad y el localismo.

En sus formulaciones actuales, las diferencias teóricas y estratégicas no parecen ser tan radicales. Como afirma BOBBIO (1995^a), “podemos considerar igualitarios aquellos que aunque no ignoran que los hombres son tan iguales como desiguales, aprecian mayormente y consideran más importante para una buena convivencia lo que les asemeja; no igualitarios, en cambio, a aquellos que, partiendo del mismo juicio de hecho, aprecian y consideran más importante, para conseguir una buena convivencia, su diversidad” (pág. 146).

La autonomía del individuo y de los grupos requiere la afirmación del respeto a la diversidad. El problema se plantea cuando la diversidad se convierte no en fuente de riqueza para los intercambios humanos, sino en factor de discriminación, al valorar de forma muy desigual, en las actuales condiciones de división social del trabajo y distribución tan desigual de la riqueza, las distintas posiciones que constituyen la diversidad.

En definitiva, estamos de nuevo enfrentados a un dilema irresuelto y al parecer irresoluble, la disociación que se produce en la modernidad entre Sujeto y Razón. Al imponerse ésta sobre los sujetos, en los propósitos y estrategias de los grandes relatos permanece abierta y engrandecida en las formulaciones actuales del neoliberalismo del mercado global que parece concebir la sociedad como un mercado sin actores. Por otra parte, como sugiere TOURAINE a (1993), la Razón y el Sujeto se exigen ineludiblemente. Sin la Razón, el Sujeto, se encierra en la obsesión de su identidad; sin el Sujeto, la Razón se convierte a en el instrumento del poderío. En este siglo hemos conocido a la vez la dictadura de la Razón y las perversiones totalitarias del Sujeto.

3.4. Apertura, discrepancia y convergencia entre sujeto y razón. La práctica democrática.

“Para inventar ídolos nuevos no merece la pena ser iconoclastas” (GALA, 1995, 3 pág. 102).

De los debates y elaboraciones anteriores parece derivarse la necesidad de un pensamiento que asuma la pluralidad y la contingencia de los fenómenos y de las interpretaciones, apto para captar la multidimensionalidad de las realidades sociales y la riqueza y diversidad de proyecciones imaginarias y creativas, para reconocer el juego de acciones y reacciones, de lo consolidado y de lo s posible, para afrontar las complejidades sin ceder al maniqueísmo, o a los reduccionismos tecnocráticos (MORIN, 1993).

Al aceptar la carencia de fundamentación definitiva de las representaciones y acciones, al asumir el desfondamiento como destino y la desnudez como base de contraste y colaboración, he aceptado en consecuencia la concepción hermenéutica de la verdad no como adecuación a la realidad sino como apertura y vivencia reflexiva, como construcción y proyecto y ello, como afirma VATTIMO (1995), no supone en modo alguno una reivindicación de “lo local” sobre “lo global”, una reducción “parroquial” de la experiencia de lo verdadero. Ello significa más bien, la apertura de la racionalidad a los territorios prohibidos, excluidos de la razón instrumental: el mito, la estética, la intuición, la ideología, la búsqueda hermenéutica, el deseo..., todos aquellos aspectos que aun resistiéndose a un comportamiento lógico o mecanicista, incluso a un análisis racional, aportan importantes dimensiones, presentes en la representación y en la acción de los individuos y de los grupos.

El mito, por ejemplo, o las supersticiones o las creencias religiosas, son elementos que no soportan el análisis racional y que, sin embargo, se encuentran enraizados en la cultura de los grupos humanos, de tal modo que es difícil encontrar ejemplares individuales o colectivos que no hayan recurrido a su refugio en alguna ocasión para afrontar la incertidumbre y escapar de la ansiedad que provoca el misterio, lo desconocido e inevitable. Desconsiderar esta dimensión tan relevante y extendida de la especie humana, por no encajar en los patrones de análisis racional al uso, creo que debe calificarse con toda propiedad de actitud irracional.

Ya Lévi-Strauss aconsejaba no oponer magia y ciencia, sino considerarlos como dos modos desiguales de conocimiento. El mito y, la razón son dos polos de referencia irreductibles pero inevitables de la historia de las culturas. El mito sin razón se convierte en magia y despotismo, la razón sin mito se convierte fácilmente en un artificio lógico, descarnado de deseo, a imagen y semejanza del procesamiento mecánico de las computadoras.

“Interés por el mito siempre ha habido. Durkheim hablaba de ellos como de los donadores de sentido a la sociedad; Levi-Strauss condicionaba la posibilidad de un verdadero humanismo a su reconocimiento; para Blumenberg, es el mito el que puede rebajar los humos al principio de realidad; Kolakovski los trae a colación para compensar los límites de la razón científica...” (MATE, 1994, pág. 2).

El carácter inacabado del individuo humano y su misterioso destino provocan y casi exigen la fabulación mitológica, que en cada época y en cada cultura adquieren ropajes, dimensiones y sentidos diferentes. El mito no debe considerarse peligroso sino cuando desborda su territorio, cuando se convierte en sustituto de la razón, imponiendo como certezas incuestionables para todos y para siempre sus concretas y peculiares formulaciones, ritos y normas éticas de comportamiento.

Del mismo modo, las creencias religiosas sólo pueden considerarse inadmisibles cuando pierden su conciencia de formulación mítica, cuando al olvidarse ; de su origen cultural y convertirse en dogmas (casi consustancial con su propio carácter) se imponen a cualquier precio como necesarias e incuestionables para el resto de los infieles. El desarrollo de la razón como apertura requiere, a este respecto, la promoción del laicismo no como un tipo de creencias o de negación de las mismas, sino como una forma especial, abierta, tolerante y; reflexiva, de tener las creencias propias, sean cuales fueren (SAVATER, 1996).

Otro aspecto importante de la exigencia de apertura es la recuperación del debate ideológico. Las ideologías, las formulaciones utópicas o las cosmovisiones generales pueden cumplir un papel relevante en la movilización, intercambio y contraste público de ideas, siempre y cuando sean conscientes de su carácter contingente y parcial, de que responden a intereses determinados, y que por tanto se presentan como alternativas concretas a una confrontación plural y tolerante. Por otra parte, es inevitable la producción ideológica, la emergencia de propuestas que confieran sentido al quehacer cotidiano, más allá de la simple mecánica de los hechos. Como defiende MORÍN (1993): “la idea de un hombre ‘desalienado’, es irracional: autonomía y dependencia son inseparables, puesto que dependemos de todo lo que nos alimenta y nos desarrolla: estamos poseídos por lo que poseemos: la vida, el sexo, la cultura” (pág. 4).

Si la producción ideológica es inevitable y constitutiva del ser humano, como la creación de fantasías, mitos o sueños, e influye de forma importante en la determinación del pensamiento, los sentimientos y las conductas, la actitud racional es provocar conscientemente la reflexión sobre las mismas, el contraste, la crítica y la reformulación permanente. Los que proclaman, como Fukuyama, el fin de las ideologías, no sólo están impidiendo su tratamiento público y racional, sino que al mismo tiempo están convirtiendo su propia ideología en un verdadero obstáculo al desarrollo del conocimiento, pues universalizan de forma irresponsable y dogmática criterios e interpretaciones claramente particulares.

En este mismo sentido cabe plantear el valor inestimable del pensamiento utópico que, cuando es consciente de su radical origen histórico, provoca el distanciamiento del presente, rompe los límites de la racionalidad ya consolidada, abre alternativas al pensamiento creador y ofrece horizontes a las aspiraciones silenciadas o condenadas en cada época. Como afirman ARGULLOL y TRIAS (1992, pág. 96): “las perspectivas utópicas son convenientes porque entrañan la necesidad de poner a prueba, y la voluntad de modificar, el propio espacio en que uno se encuentra. Son, por llamarlas con otro nombre, las perspectivas del deseo... Lo peor que podría ocurrirnos sería aceptar una sociedad, y una vida, sin deseo. El deseo siempre implica una tensión entre el espacio que habitas y un espacio eventual que se proyecta en tu mente y en tu sensibilidad”.

Incertidumbre como efecto concomitante del desfundamiento y de la apertura

Parece por tanto inevitable que la conquista de la autonomía lleva aparejada no sólo la responsabilidad de asumir la orientación del propio destino, sino también la exigencia de tomar decisiones desde el territorio donde habita la duda y la incertidumbre, siempre en cierta medida insuperable. Sin destino prefijado y sin determinaciones externas, culturales o sobrenaturales, que fijen de forma definitiva el rumbo de su quehacer, el individuo autónomo se enfrenta a la necesidad de construir y reconstruir permanentemente la orientación de su presente continuo, de construirse como sujeto. No quiere decir que el sujeto humano no se encuentre profusamente condicionado por los hábitos adquiridos, por las rutinas y rituales de su cultura, por las normas e instituciones, por la red de significados que constituyen su territorio simbólico, y por los roles que desempeña; lo relevante de su condición autónoma es la conciencia de que todos estos aspectos son tan ineludibles compañeros como contingentes creaciones. Todos son producto del desarrollo histórico, del azar y de la necesidad coyuntural, de intereses, conflictos y acuerdos concretos, y ante todos ellos debe preguntarse la validez antropológica de sus aportaciones o limitaciones.

La construcción del sujeto autónomo en las condiciones concretas que en cada cultura imponen las instituciones, las normas, los intercambios materiales y la red de significados dominante y que se especifican de manera peculiar para cada individuo y para cada grupo humano, parece situarse en el modo como cada uno configura, matiza y organiza la multiplicidad de roles que ha de desempeñar en la complejidad de su vida cotidiana. La incertidumbre generalizada de la especie humana ante la construcción de su sentido se especifica en la prosaica elección de limitadas alternativas que a cada sujeto se le presentan en la compleja red de roles que su existencia requiere. De todos modos, sean pocas o muchas las alternativas a su disposición, el problema del sentido de su existencia permanece siempre presente, y en alguna medida siempre en sus manos.

Racionalidad procedimental, acción y democracia

Reconocer el carácter histórico de la razón así como la necesidad de apertura a las dimensiones más emotivas y menos lógicas de los fenómenos humanos, no implica inevitablemente afirmar la arbitrariedad, ni tampoco la inconmensurabilidad de las culturas o de las épocas históricas propias del relativismo cultural y del historicismo en sus versiones más radicales. Como ya hemos indicado anteriormente, Weber inicia la búsqueda de una concepción formal-procedimental de la razón que será continuada por Rorty, Gadamer, y en especial por Habermas. Esta perspectiva asume el carácter histórico de la razón y la variabilidad y contingencia de todos sus contenidos, pero afirma que la universalidad de la razón puede buscarse en los procedimientos que permiten revisar críticamente las creencias y conocimientos de la propia cultura (SERRANO, 1994).

La racionalidad procedimental se propone establecer procedimientos inter-subjetivos e interculturales (éste es su punto más controvertido) que permitan afrontar el análisis y cuestionamiento de la legitimidad de las propias construcciones simbólicas y de sus aplicaciones en la vida cotidiana. Procedimientos que faciliten el diálogo y la comunicación intersubjetiva para entender los presupuestos ajenos y contrastar las propias elaboraciones, detectar y enfrentar las contradicciones, distorsiones y malentendidos que aparecen inevitablemente en los procesos de comunicación intra e intercultural. Los procedimientos formales, no definen una forma de vida concreta ni un contenido cultural específico, pero sí hacen referencia a principios y valores generales con respecto a los cuales no debemos establecer un consenso previo si queremos acceder al terreno de la comunicación creadora. No cabe duda de que aunque dentro del juego de procedimientos caben una multiplicidad y disparidad de concreciones culturales, el desacuerdo en cuestiones sustantivas básicas (por ejemplo, la tolerancia, la libertad, la igualdad y el respeto a la diferencia) puede traducirse en desacuerdos respecto a los procedimientos que impiden la comunicación.

“La complejidad de la sociedades modernas implica que en ellas no existe ni un centro que pueda representar a la totalidad social, ni la posibilidad de reducir la pluralidad de

las posiciones valorativas a un consenso único. La aceptación del público, por lo tanto, no puede vincularse a un contenido concreto de la decisión, sino a los procedimientos que permiten tomar decisiones” (LUHMANN, en SERRANO, 1994, pág. 28).

Tal vez sea Habermas quien haya desarrollado con más detenimiento las características de la racionalidad procedimental situada en los procesos de comunicación¹⁰. El aspecto que más nos interesa de su planteamiento es la insistencia tanto en el carácter formal y procedimental de su racionalidad comunicativa como en la concreción de dichos procedimientos en supuestos y estrategias que garanticen la igualdad de oportunidades de los interlocutores, de modo que pueda efectuarse un intercambio abierto y respetuoso en el que se evidencie la fuerza del mejor argumento. No por causalidad, los supuestos y valores que subyacen a su propuesta son los requisitos ligados a la constitución democrática de la vida social. En estos procedimientos volvemos a encontrar los valores básicos que han acercado tanto como enfrentado a los grupos humanos a lo largo de la historia: la igualdad y la libertad. Sin libertad para crear y para expresar las propias convicciones, la comunicación carece de interés; sin la igualdad de oportunidades de los interlocutores, la comunicación se desequilibra y se desliza hacia la persuasión, el dominio y la imposición.

La racionalidad de la representación y la racionalidad de la acción parecen converger en la afirmación radical de los procedimientos democráticos como supuestos óptimos, tanto para la producción, difusión y crítica del conocimiento, como para el entendimiento y organización de la convivencia. Por tanto, el problema de la cultura crítica se sitúa, a mi entender, en el debate complejo y delicado sobre los supuestos y valores que subyacen a los procedimientos del intercambio democrático ya la identificación de esos mismos procedimientos en los diversos ámbitos del saber y del hacer: en la producción de conocimientos, en la toma de decisiones en la vida cotidiana y en el control del poder.

La democracia no puede, por tanto, identificarse con un modelo de organización concreta de la economía, de la política y de la cultura, ni siquiera con un modelo ideal de reconciliación y armonía. La democracia es un esquema formal, en permanente construcción, de procedimientos para afrontar mediante el diálogo, la información compartida, el debate y la decisión mayoritaria, los inevitables conflictos, desacuerdos y discrepancias que aparecen en la organización de los intercambios en el mundo de la vida. O, como afirma SAVATER (1995), la democracia es un concierto discordante, una armonía cacofónica, por lo que exige más laxitud en lo colectivo y mayor madurez responsable en lo personal que ningún otro sistema político. Ahora bien, las condiciones que determinan el mundo de los intercambios materiales y simbólicos, es decir las condiciones políticas, económicas y culturales de una sociedad concreta, no son indiferentes con respecto a la garantía de los procedimientos que requiere el intercambio democrático. La libertad y la igualdad como valores imprescindibles para la participación se encuentran mejor atendidas por unos sistemas sociales que por otros y ésta es la grandeza y la miseria de la democracia humana: facilita el contraste de pareceres y de experiencias entre los individuos y los grupos en la búsqueda continua del mejor sistema de vida, pero no garantiza su consecución. Podemos acordar después del debate y de la experimentación los sistemas que no conducen a la satisfacción y no favorecen el intercambio

¹⁰ En este sentido me parece oportuno recordar los principios en que se sustenta la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas, excelentemente sintetizados por SERRANO GÓMEZ (1994):

- a) El entendimiento es un telos interno del lenguaje.
- b) El entendimiento racional se apoya en las pretensiones de validez (verdad, rectitud y veracidad) inscritas en la fuerza ilocucionaria de los actos del habla.
- c) El medio racional para cuestionar las pretensiones de validez y buscar el restablecimiento del ARAI entendimiento es el discurso.
- d) El discurso debe sustentarse en la fuerza del mejor argumento, es decir, el discurso requiere de la supresión de toda coacción ajena a la lógica de la argumentación.
- e) La argumentación racional tiene una serie de presupuestos que definen una "situación ideal de habla". Dichos presupuestos están constituidos por una serie de normas en las que se establece la necesidad de reconocimiento recíproco de los participantes en el discurso como "personas" (esto es, sujetos de derechos y deberes iguales), así como por el acuerdo de rechazar toda coacción que no sea la del mejor argumento (págs. 215-216).

democrático, pero no podemos racionalmente: definir en forma positiva el sistema concreto adecuado. Solamente podemos establecer hipótesis de trabajo y experimentación.

Entre estas hipótesis de trabajo podemos, de acuerdo con SAVATER (1995) y ARANGUREN (1991), avanzar algunas referentes a las actitudes básicas que requiere el procedimiento democrático:

-En primer lugar, afirmar la idea de pluralidad y tolerancia en contra de la imposición de una única o mejor forma de pensar y de ser. Como hemos desarrollado ampliamente, el carácter inacabado, abierto y reflexivo, así como la indeterminación natural de la especie humana fundamenta la diversidad de concreciones individuales y culturales. Se puede ser ciudadano de muchas maneras y debe de existir siempre un área de libre disposición existencial, en la que las leyes y normas culturales no deben incidir, sino para proteger el mismo derecho de los demás. En este sentido coincide Savater con la defensa que hace I. Berlín de la libertad negativa como valor individual que permite que el individuo se niegue a cualquier comportamiento que le considere inhumano por mucho que lo avale un procedimiento, lo legitime una mayoría o lo sancione un concepto de razón. La diversidad y el respeto a las minorías son tan importantes en democracia como el gobierno de las mayorías. En este sentido conviene resaltar que la democracia debe defenderse activamente contra la intolerancia militante de quienes quieren imponer una única forma de pensar o de vivir. La democracia requiere una disposición combativa a favor de la pluralidad y del respeto a las diferencias.

-En segundo lugar, la democracia no puede reducirse aun conjunto de procedimientos formales para garantizar los procesos electorales. Como ya he destacado anteriormente, es un conjunto de procedimientos a los que subyacen principios y valores que definen de forma genérica un estilo de vida individual y colectivo tolerante y respetuoso con la pluralidad de formas concretas de existir y comprometido, mediante la participación activa, en la defensa de los derechos que garantizan la convivencia en pluralidad. La democracia es una forma de vida que inunda los esquemas de pensamiento, de sentimiento y de conducta de los individuos y de los grupos humanos con pluralidad y tolerancia para potenciar la libertad y con compromiso solidario para luchar por la igualdad.

-En tercer lugar, es necesario distinguir entre las personas y sus ideas o costumbres. Las ideas y costumbres son concreciones particulares que deben discutirse y criticarse sin ninguna restricción. Ésta es la base de la racionalidad de la representación y de la acción en la perspectiva procedimental: el debate permanente e ilimitado de las ideas y de las propuestas de acción, en busca del mejor argumento. Las personas son siempre respetables pero las ideas deben ser siempre debatidas y cuestionadas.

-En cuarto lugar, es preciso estimular la descentración individual y cultural. Es decir, provocar el interés intelectual incluso por aquello con lo que discrepamos. La ruptura del localismo cultural y del egocentrismo personal es un requisito del desarrollo democrático del conocimiento y de la organización política, en particular en la sociedad sin barreras de finales de siglo. La descentración es el alma del progreso y crecimiento en las formas y contenidos de las representaciones individuales y colectivas que garantizan la libertad.

-En quinto lugar, las condiciones de participación en el intercambio comunicativo requieren especial sensibilidad a la igualdad de oportunidades. La racionalidad comunicativa, fundamento de la organización democrática de la convivencia, se convierte en un puro y falso artificio si los individuos no tienen posibilidades reales de participación, o si las diferencias individuales se convierten en desigualdad o discriminación. Las condiciones de participación en los procedimientos formales entran de lleno en el análisis de las formas concretas de producción y distribución del conocimiento, de los bienes y del poder. Es particularmente importante este aspecto por la estrecha relación que en la e sociedad contemporánea se establece entre la opinión pública y la propiedad o privada de los medios de comunicación de masas.

-En sexto lugar, es necesario destacar que sin información y debate público permanente sobre las decisiones que afectan a la colectividad, a los intercambios y al desarrollo de la vida cotidiana, difícilmente puede existir una participación racional y fundamentada. No podemos olvidar que este aspecto es e cada día más relevante, por la dificultad y complejidad de los procesos y mecanismos que rigen la vida económica, política y cultural de las sociedades contemporáneas. La dimensión mundial de los fenómenos, la especialidad técnica de las estrategias y el volumen inabarcable de informaciones convierten frecuentemente en opaco y anónimo el origen y la trama de factores que condicionan los intercambios de la vida cotidiana. El debate público es la mejor estrategia para provocar la reflexión plural sobre la saturación de informaciones.

4. Crisis epistemológica: el cambio de régimen en ciencias sociales

“Por el plácido océano de la epistemología y de su principal sucedáneo, la llamada Filosofía de la Ciencia, navegaba, todo orgullo y ostentación, el último gran paquebote de este siglo maléfico, el falsacionismo del Sr. Popper, un trasatlántico que formaba en el cielo, con el vapor que salía de sus calderas, unas nubes con la bella forma de un sueño: la vieja utopía -mecanicista- de una Razón construida a imagen y semejanza de la Lógica Formal... Navegaba, plácidamente, el paquebote popperiano por ese mar muerto cuando, de pronto, de una minúscula barquichuela, propia mente sin filiación ni bandera, se soltó una espita explosiva, un fragmento teórico -un libro titulado La estructura de las revoluciones científicas- que fue a estallar en la n misma línea de flotación del mamotreto, que saltó para siempre por los aires” (MEANA, 1996, págs. 4-14).

Sirva esta bella y lúdica descripción narrativa, que recuerda inevitablemente – la hermosa aventura de Bogart y Hepburn en *La reina de África* contra la marina Alemana, como expresión del cambio radical que se produce en la concepción, de los saberes humanos y sociales en la segunda mitad del siglo XX y tal vez s con más contundencia en sus tres últimas décadas. Una callada pero demoledora revolución metodológica y epistemológica ha recorrido las ciencias sociales, basculando definitivamente su enfoque hacia orientaciones y perspectivas interpretativas y constructivistas.

La crisis de la cultura pública se manifiesta en este sentido como una profunda y radical revisión de los supuestos epistemológicos que han orientado el n desarrollo del conocimiento en todos los ámbitos del saber, pero con especial trascendencia, significación y virulencia en el ámbito de las ciencias sociales, hasta el punto de poder afirmar, en los términos que contenía la dinamita de la s barquichuela kuhniana, que nos encontramos evidentemente ante un nuevo paradigma. El sistema básico de creencias, de principios y de visiones generales sobre la realidad y sobre el conocimiento, que guían, condicionan y potencian el trabajo de los investigadores, de los intelectuales, de los políticos y de los prácticos, se ha subvertido de forma tan radical que no sólo afecta al problema de la elección de métodos de producción y difusión del conocimiento sino especialmente, y de forma clara, a la misma concepción del conocimiento (epistemología) ya la propia consideración de la realidad (ontología). En este sentido, VATTIMO (1995) plantea la hipótesis de que la hermenéutica ha ocupado en los años ochenta y noventa el lugar del marxismo en los cincuenta-sesenta y del estructuralismo en los sesenta-setenta.

El Nihilismo de Nietzsche; la fenomenología de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Alfred Schutz, Peter Berger y Thomas Luckman; la hermenéuticade Dilthey, Geertz, Gadamer, Ricoer; la etnografía de Malinowski, Erickson, Wolcott, LeCompte, Goetz; la etnometodología de Garfinkel, Mehan, Wood y Cicourel; el interaccionismo simbólico de Mead, Blumer, Spradley, y Bogdan y Biklen; la teoría de la acción comunicativa de Habermas, Kemmis y Zeichner; el constructivismo de Gergen, Guba y Lincoln, y las posiciones radicales de los deconstruccionistas, Foucault, Derrida, o las más moderadas de Vattimo y Levinas..., cada uno con su contribución específica, singular y diferenciada, han impulsado esta

subversión paradigmática que se define por el tránsito de la objetividad a la subjetividad, de la explicación a la comprensión interpretativa, del descubrimiento a la construcción. Puede afirmarse sin demasiado riesgo que la mayor parte de la filosofía actual habla este lenguaje.

En definitiva, el distanciamiento y rechazo de los modos de hacer y pensar propios del positivismo y del método hipotético deductivo que tan sorprendentes resultados han deparado en el ámbito de las ciencias naturales y experimentales¹¹ se debe a la conciencia clara de la identidad peculiar del sujeto humano, sus pensamientos, afectos, conductas, valores y productos simbólicos. Como afirman GUBA y LINCOLN (1995), el comportamiento humano, a diferencia de los objetos físicos, no puede ser comprendido sin referencia a los significados, sentimientos y propósitos que los actores humanos vinculan a sus actividades. La comprensión de estos significados exige la atención al contexto ya la historia que los condiciona y matiza, así como la preocupación por entender lo común y lo singular. El conocimiento práctico, las intenciones latentes, el sinsentido, el absurdo, los valores inconfesados, las contradicciones explícitas o tácitas, los conjuntos borrosos, las intuiciones sin organizar sistemáticamente, son todos elementos tan decisivos en el comportamiento individual y grupal que han de tener acogida en el proceso de interpretación de los fenómenos humanos.

El paradigma interpretativo, cualitativo, naturalista o constructivista, según sus múltiples denominaciones, enfatiza la naturaleza socialmente construida de la realidad, la estrecha relación entre el investigador y la realidad investigada, las exigencias y constricciones situacionales que determinan la investigación, el componente valorativo presente en todo proceso de investigación. Por ello, la producción de conocimiento válido y relevante se concibe como un proceso de construcción de nuevos significados y representaciones a partir del contraste de las interpretaciones que los diferentes sujetos participantes ofrecen de la situación que viven. La afirmación de Nietzsche “no hay hechos sino interpretaciones” compendia de forma magistral la naturaleza y envergadura del cambio, actual, al expresar la relación entre la ausencia de objetividad y el carácter interpretativo de la experiencia humana.

Por otra parte, como afirma GIDDENS (1993), todas las formas de la vida y social están en parte constituidas por el conocimiento que los actores poseen y sobre las mismas. Los valores, los conocimientos y las intenciones forman parte el sustancial de la propia realidad que pretendemos conocer, concediéndole a las misma un dinamismo y una apertura que complica tanto su naturaleza como y sus posibles desarrollos y, por supuesto, su conocimiento.

“Nos encontramos en un mundo totalmente constituido a través del conocimiento a, aplicado reflexivamente, pero en donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento. En las ciencias sociales hemos de añadir al inestable carácter de todo conocimiento empírico la “subversión” que conlleva el reintegro del discurso científico social en los contextos que analiza” (GIDDENS, 1993, 47).

Como consecuencia de la reflexividad, los fenómenos humanos se caracterizan por la singularidad y plasticidad que les confiere su capacidad de aprendizaje así como por su carácter emergente y por su apertura permanente a nuevas formas o modos de ser que suponen la reconstrucción de sus formulaciones previas. El conocimiento de los fenómenos humanos, por tanto, ha de cubrir los aspectos comunes y los aspectos singulares, los hechos y los valores, y las manifestaciones observables y las interpretaciones, los componentes ya consolidados y los que se encuentran en proceso de formación, los elementos reales, ya existentes, y las posibilidades todavía inéditas, lo dominante y lo marginal. Todos ellos son

¹¹ TOULMIN (1990) considera que el paradigma positivista, cuyas bases se remontan hasta Descartes y Newton, para bien o para mal ha dominado el pensamiento y la investigación natural y social desde entonces hasta nuestros días. Las características esenciales de este pensamiento racionalista son las siguientes: énfasis y prioridad a la lógica formal sobre la retórica ya la prueba sobre la argumentación; orientación al desarrollo de principios abstractos y generalizaciones, despreciando el estudio de los casos individuales, concretos, diversos; esfuerzo en la elaboración de teorías fundamentadas en la estructura permanente de la vida, independientes del espacio y del tiempo más que en la exploración de los cambiantes y contextualizados problemas de la práctica diaria.

factores que condicionan o pueden interferir en las representaciones, en las expectativas y en las acciones de los individuos y de los grupos.

Es evidente que el propio conocimiento se contamina de la flexibilidad, parcialidad y precariedad que caracterizan los fenómenos humanos. El conocimiento en ciencias sociales no puede ser más que una peculiar interpretación, sin duda más contrastada y mejor elaborada y argumentada, pero en definitiva una interpretación provisional y parcial de una realidad también efímera. La realidad no es estable porque el propio conocimiento de ella la modifica, contribuye a su transformación. El conocimiento no es objetivo ni estable porque forma parte de la propia realidad conocida, porque es una representación subjetiva, porque en definitiva es una construcción interesada, condicionada por los flujos de poder, por el intercambio de tensiones e intereses de esa misma realidad. Así pues, la dialéctica entre conocimiento y realidad, entre objeto y sujeto, difumina constantemente los límites entre ambos, confundiendo en un juego interminable de espejos, en una espiral de influjos convergentes y divergentes. Como afirma VATTIMO (1996): “pocos creen, hoy día, que una proposición verdadera sea aquella que refleja objetivamente las cosas, cada vez más se considera verdadero lo que es argumentable ante una comunidad de expertos. Es decir, la intersubjetividad ha sustituido a la objetividad” (pág.12). Las construcciones no son más o menos verdaderas en un sentido absoluto de correspondencia con la realidad, sino más o menos informadas, contrastadas, argumentadas. La verdad, con minúsculas, es la mejor construcción y más sofisticada (elaborada) sobre la que hay consenso en una época concreta (GUBA y LINCOLN, 1995).

El cambio producido es tan radical que, como veremos más adelante, algunas interpretaciones fuertemente consolidadas en el pensamiento postmoderno actual reducen el conocimiento en ciencias sociales al territorio del análisis lingüístico, a la interpretación y traducción de textos. Al afirmar que la única realidad constatable es el lenguaje, esta interpretación radical frecuentemente enajena la posibilidad de comprender los determinantes políticos, económicos y culturales que condicionan la distinta aprehensión y utilización del lenguaje por parte de los individuos y de los grupos humanos (GIROUX y MACLAREN, 1994).

Comprender la amplitud y relevancia de este cambio sustantivo de paradigma requiere que nos detengamos en las repercusiones ontológicas, epistemológicas y metodológicas que está planteando tanto en la investigación social y educativa como en las prácticas de difusión y aplicación del conocimiento.

4.1. Peculiaridades epistemológicas de la perspectiva interpretativa y constructivista

Puede decirse que la corriente interpretativa y constructivista se configura como tal dentro de los límites de nuestro siglo, y que sólo en sus últimas décadas, desde los años setenta hasta nuestros días, está alcanzando reconocimiento oficial y académico en el ámbito educativo.

El plano ontológico. La construcción social de la realidad social.

Entre el realismo histórico y el relativismo radical

En el plano ontológico el paradigma constructivista e interpretativo se mueve entre el *realismo histórico* y el *relativismo*. El *realismo histórico* afirma la existencia de una realidad social construida históricamente, y por tanto provisional y contingente. Esta realidad puede ser aprendida pues, aunque en principio es una realidad plástica y contingente, ha sido configurada a lo largo del tiempo por el influjo de factores sociales, económicos, políticos, culturales, étnicos y de género, cristalizando en estructuras que aunque provisionales, contingentes y cambiantes, pueden considerarse reales, al condicionar la vida de los grupos humanos. El *relativismo* afirma la existencia de múltiples realidades sociales en virtud no sólo de la historia diferencial de grupos humanos, sino también de las distintas perspectivas subjetivas desde las que se construye.

El enfoque constructivista e interpretativo considera que la realidad social tiene una naturaleza constitutiva radicalmente diferente a la realidad natural. El mundo social no es ni fijo, ni estable, sino dinámico y cambiante por su carácter inacabado, subjetivo, intencional y constructivo.

Por una parte, la vida social es la creación convencional de los individuos, grupos y comunidades a lo largo de la historia. Las complejas así como cambiantes relaciones condicionadas, de conflicto o colaboración, entre los individuos, grupos y sociedades han ido creando lo que denominamos realidad social. Así pues, los modos de pensamiento y comportamiento individual o colectivo, así como las normas de convivencia, las costumbres y las instituciones sociales, son el producto histórico de un conjunto de circunstancias que los hombres construyen de forma condicionada, es decir, que las elaboran activamente tanto como pasivamente las padecen.

Si la realidad social es una creación histórica, relativa y contingente, del mismo modo que se construye se puede transformar, reconstruir o destruir. Es una realidad en sí misma inacabada, en continuo proceso de creación y cambio. Por ello, no puede concederse el carácter de realidad sólo a las manifestaciones actuales de las estructuras sociales dominantes, a las costumbres, normas, leyes, instituciones e ideas hegemónicas. Las fuerzas, ideas y comportamientos marginales, así como las posibilidades, aún no exploradas, de establecer otros modos de relaciones sociales o educativas, son también elementos, más o menos silenciados, de la realidad.

Por otra parte, en el enfoque constructivista se mantiene con rotundidad que en el ámbito social, tan importantes son las representaciones subjetivas de los hechos como los hechos mismos: los hechos y los valores. O mejor, los hechos sociales son redes complejas de elementos subjetivos y objetivos. Tan importantes son las características observables de un acontecimiento como la interpretación subjetiva que le conceden los que participan en él. No puede comprenderse un fenómeno social o educativo sin entender las interpretaciones subjetivas de quienes de una u otra forma lo viven.

No existe pues una única realidad en el ámbito de lo social en general y de lo educativo en particular, sino múltiples realidades, en correspondencia con las múltiples miradas de quienes las viven. Desde cada una de éstas se ofrecen perspectivas diferentes, matizadas de forma singular por cada sujeto o grupo. Los individuos son agentes activos que construyen de forma condicionada el sentido de la realidad en que viven.

Así pues, para comprender la complejidad real de los fenómenos sociales, es imprescindible llegar a los significados, valores e intereses, acceder al mundo conceptual de los individuos ya las redes de significados compartidos por los grupos, comunidades y culturas. La complejidad de la investigación social en general y educativa en particular reside precisamente en esta necesidad de acceder a los significados, puesto que éstos sólo pueden captarse de modo situacional, en el contexto de los individuos que los producen e intercambian y a través de los significantes lingüísticos. Los comportamientos del sujeto, sus procesos de aprendizaje y las peculiaridades de su desarrollo, solamente, pueden comprenderse si somos capaces de entender los significados que se generan en sus intercambios con la realidad física y con la realidad social a lo largo de su singular biografía. Entendemos por significados tanto las ideas como los valores, sentimientos, actitudes e intereses de los sujetos humanos individual o colectivamente considerados. En palabras de GEERZT, (1983) el: hombre es un animal suspendido en redes de significados que: en gran medida, él mismo ha contribuido a tejer¹².

¹² La versión más extrema está representada por el relativismo radical en sus dos vertientes principales: la primera es el "irrealismo" de Nelson GOODMAN (1984) para quien es necesario relativizar la importancia de la ontología, y saliéndose de la polémica entre idealismo y realismo considera que todo se sitúa en un proceso interminable de construcciones de significados sobre construcciones de significados anteriores. La segunda puede agruparse en torno al relativismo lingüístico de GERGEN (1985) y FISH (1989), para quienes el lenguaje es la única realidad que podemos conocer. Los instrumentos de elaboración, interpretación y comunicación de significados son símbolos lingüísticos, cuya emergencia, desarrollo y transformación podemos seguir, analizar y contrastar.

En síntesis, son dos los supuestos básicos que conforman la ontología constructivista e interpretativa:

-El carácter radicalmente inacabado de los fenómenos sociales, su dimensión creativa, autoformadora, abierta al cambio intencional.

-La dimensión semiótica de los mismos. La relación en parte siempre indeterminada y, por tanto, polisémica, entre el significante observable y el significado latente.

El plano epistemológico. La interpretación y construcción de significados

Las posiciones epistemológicas del paradigma constructivista interpretativo pueden considerarse *subjetivistas y transaccionales*, puesto que consideran que el investigador y el objeto de investigación se encuentran inevitablemente vinculados de manera interactiva, hasta el punto de que los descubrimientos y conocimientos producidos se crean y construyen a medida que el investigador evoluciona y como consecuencia de su modo de proceder, de los valores y propósitos que le animan, y de las condiciones materiales, sociales y profesionales que presionan su quehacer. Veremos a continuación las principales características de estas posiciones epistemológicas.

-*El investigador y los sujetos implicados en la realidad investigada* como elementos esenciales en la producción de conocimiento. Para el enfoque interpretativo y constructivista, todo proceso de investigación es, en sí mismo, un fenómeno social y, como tal, caracterizado por la interacción. De este modo, inevitablemente, la realidad investigada es condicionada en cierta medida por la situación de investigación, pues reacciona ante el que investiga o ante la misma situación experimental. De manera similar, el investigador es influido por las reacciones de la realidad estudiada, por el conocimiento que va adquiriendo, por las relaciones que establece, por los valores que intercambia y por los significados que comparte. Si el influjo de interacción existe de cualquier manera, siendo prácticamente imposible neutralizarlo sin modificar, alterar y restringir la riqueza de la realidad social, poniendo al mismo tiempo en riesgo el propio proceso de investigación, lo correcto es reconocerlo, comprender su alcance y sus consecuencias.

Sin vivencias compartidas no se alcanza la comprensión del mundo de los significados, no se entienden los contextos que inducen y matizan siempre los significados individuales y grupales. Sin implicarse afectivamente no existe auténtico conocimiento de los procesos latentes, ocultos y subterráneos que caracterizan la vida social de los grupos y personas.

La perspectiva interpretativa se sitúa en la corriente epistemológica constructivista, en el sentido plural y dialéctico de constructivismo que defienden por ejemplo BLUMER (1969), STAKE (1995), WINTER (1989), WOODS (1992), GUBA y LINCOLN (1995), DENZIN y LINCOLN (1995), donde se diluyen las fronteras rigurosas entre ontología y epistemología.

-*Comprender la realidad social no implica necesariamente predecir y controlar*. En el enfoque constructivista e interpretativo, la finalidad de la investigación no es la predicción ni el control, sino la comprensión de los fenómenos y la formación de los que participan en ellos para que su actuación sea más reflexiva, rica y eficaz. El objetivo de la investigación no es la producción de leyes o generalizaciones independientes del contexto, por cuanto se considera que la comprensión de los significados no puede realizarse con independencia del contexto. Las generalizaciones en ciencias sociales, se afirma, son siempre provisionales, parciales y probabilísticas, restringidas aun espacio ya un tiempo determinados y, en todo caso, interpretables de manera específica en cada contexto singular.

Los fenómenos sociales existen, sobre todo, en la mente de las personas y en la cultura de los grupos que interaccionan en la sociedad, y no se pueden comprender a menos que entendamos los valores e ideas de quienes participan en ellos. Aunque en los fenómenos

sociales podamos encontrar pautas comunes, elementos convergentes, aspectos que se repiten..., las generalizaciones que se extraigan de su comprensión no pueden aplicarse mecánicamente ni al conocimiento ni a la predicción y control de otras realidades sociales u otras experiencias, puesto que el significado de aquéllas es en parte situacional y se especificará ahora de manera distinta, propia y particular en este grupo social concreto.

La perspectiva interpretativa no niega, por tanto, la existencia de aspectos comunes, la posibilidad de identificar patrones compartidos de comportamiento, comprensión y sensibilidad, incluso la conveniencia de establecer categorías a partir de los atributos definitorios de personas, grupos o comportamientos. Lo que rechaza la perspectiva interpretativa y constructivista es que tales patrones o categorías constituyan toda la realidad, o agoten su conocimiento, e incluso que cualquier realidad social pueda ser comprendida al reducirla a una categoría. Las realidades sociales e individuales siempre presentan matices diferenciales, aspectos específicos que singularizan las situaciones, acontecimientos o comportamientos, de modo que la comprensión de su identidad exige la atención tanto a los aspectos comunes como a los matices singulares que especifican cualquier categoría.

En consecuencia, la investigación interpretativa se preocupará por comprender tanto los aspectos comunes como los aspectos singulares, anómalos, imprevistos, diferenciadores. Estos aspectos no sólo ofrecen la oportunidad de conocer la nueva realidad, la riqueza de la diversidad y la diferencia individual y grupal, es decir, el comportamiento de los individuos y grupos ante los acontecimientos insólitos, sino que son en sí mismos indispensables para comprender el sentido de la realidad estudiada, que se identifica precisamente por los matices singulares y diferenciales. Sin el conocimiento de lo singular se escapa el sentido propio de cualquier realidad humana.

En educación es más importante si cabe esta consideración, por cuanto que el objetivo de toda práctica educativa -facilitar la reconstrucción del conocimiento experiencial del alumno- no puede entenderse ni desarrollarse sin el respeto a la diversidad, a las diferencias individuales que determinan el sentido, el ritmo y la calidad de cada uno de los procesos de aprendizaje y desarrollo.

-El conocimiento como hipótesis de trabajo. Intervención deliberativa ver- sus intervención tecnológica. Dentro del enfoque constructivista e interpretativo se propone una utilización siempre hipotética y contextual del conocimiento adquirido, ya que se presupone la singularidad en parte irreductible de las situaciones sociales, por efecto de las interacciones siempre en cierta medida imprevisibles de los individuos y grupos que componen dicho espacio ecológico social. La teoría no dicta directamente la práctica.

Dentro de esta perspectiva, los conocimientos teóricos se conciben como herramientas conceptuales que adquieren su significación y potencialidad dentro de un proceso discursivo de búsqueda e intervención en la realidad; son instrumentos para enriquecer la deliberación. Los conocimientos derivados de otras investigaciones o experiencias personales o ajenas deben ser utilizados siempre como hipótesis de trabajo, como herramientas que ayudan a indagar y relacionar, nunca como proposiciones explicativas de las relaciones entre elementos y factores, consideradas universalmente válidas.

La cooperación y contraste entre los diferentes individuos o grupos que participan de la realidad social y entre éstos y los agentes externos, es clave en todo proceso de reconstrucción de los significados de la vida social. Superar el ego o etnocentrismo de las interpretaciones localistas de los individuos y de los grupos es un objetivo prioritario de toda investigación desarrollada dentro del enfoque interpretativo.

Por otra parte, la convicción de que el conocimiento sobre cualquier realidad social debe estar estrechamente vinculado a los determinantes siempre cambiantes y situacionales de la acción y de que la única forma de establecer un control racional sobre los mismos es la participación democrática de quienes se encuentran implicados en ella, concede un valor de primer orden a la información ya la diseminación democrática del conocimiento que se va elaborando en la investigación al hilo de la reflexión sobre la acción. La metáfora espacial de

traslación vertical del conocimiento de arriba abajo, de la teoría a la práctica, de la reflexión a la acción, de la investigación a la técnica, no se compadece con las características éticas de una intervención democrática. El conocimiento que pretende ser formativo y que se propone la transformación democrática de la realidad, sólo puede favorecer tal pretensión si se produce, transforma y utiliza democráticamente, si emerge de la intervención democrática en la realidad, se depura en el debate abierto entre los participantes y se experimenta y evalúa en estructuras de control democrático (GOODMAN, 1989).

-*El contexto como situación relacional.* Tanto la realidad estudiada: la red de significados que peculiarizan la vida de los individuos y de los grupos, culturas y sociedades; como el conocimiento producido en el proceso de investigación: nuevos significados reconstruidos a partir del intercambio abierto de perspectivas; son construcciones sociales que reflejan intereses, valores y acciones (HABERMAS, 1971; FOUCAULT, 1971; RORTY, 1989).

¿Cómo comprender la formación de los significados como construcciones sociales? Siguiendo las propuestas del interaccionismo simbólico (Mead Blumer) la perspectiva interpretativa se apoya en tres premisas: los seres humanos actúan sobre la realidad de los objetos, seres vivos, artefactos o instituciones en función de los significados que estos tienen para ellos; tales significados se generan en la interacción social, en la comunicación entre individuos; los significados se consolidan y se modifican a través de un proceso de interpretación los sujetos seleccionan, comprueban, eliminan, reagrupan o transforman los significados a la luz de la situación en que se encuentran y en función de los propósitos de su acción.

En este empeño por clarificar la formación de los significados, parece de una importancia clave entender la compleja red de factores que condicionan la manera en que los individuos, incluidos los investigadores, interpretan sus experiencias y sus situaciones dentro de los concretos sistemas y estructura económicos, sociales y políticos en que viven. Tales factores son de naturaleza posicional o situacional. Es decir, los aspectos más importantes que constituye nuestra identidad, tales como el género, la raza, la clase social o la edad... más que cualidades esenciales son indicadores de la posición que cada uno ocupa en el mundo de relaciones que le conforman. Sus efectos e implicaciones cambian en función del contexto, en virtud de la red de relaciones en la que se encuadran. Pueden tener mucha importancia en un contexto de relaciones concretas y ser totalmente indiferentes en otro contexto de interacción, porque un significado no se sitúa en aquellas pretendidas cualidades esenciales o naturales, sino que se construye en función de los intereses que genera el contexto de interacción.

Por ello, todo conocimiento, es decir todo proceso de construcción de significados, incluido, por su puesto, el conocimiento experto o 'científico', se encuentra situacionalmente condicionado, y para entender su valor, sus efectos y sus implicaciones, es clave identificar las posiciones y marcos de referencia desde los cuales los individuos o grupos humanos, los legos o los académicos, elaboran sus interpretaciones, análisis, juicios de valor y programas de intervención.

En síntesis, el enfoque interpretativo-constructivista propone una nueva mirada, una nueva lectura de la clásica dialéctica sujeto *versus* objeto, supraestructura ideológica *versus* condiciones objetivas. Las condiciones objetivas no determinan directa ni mecánicamente las construcciones simbólicas, sino que actúan filtradas por las interpretaciones que los sujetos y los grupos hacen del sentido de tales condiciones objetivas. Pero, a su vez, para comprender génesis y significación de tales interpretaciones, hemos de considerar las condiciones objetivas que configuran desde lejos o desde cerca el contexto de relaciones. Ahora bien, y ésta es la aportación diferencial de esta perspectiva, estas condiciones objetivas no pueden considerarse cualidades esenciales determinantes por sí mismas de los comportamientos, sino elementos de una red de interacciones en la que se mueve cada individuo. La influencia real de las condiciones objetivas depende de la interpretación que cada individuo hace de su importancia, en virtud de la relevancia y significación que han adquirido en el espacio concreto de sus

interacciones más cercanas: familia, amigos, ámbito profesional, grupo cultural, entorno académico...

Más que por las condiciones objetivas, materiales, económicas o políticas, el individuo se encuentra atrapado y potenciado por la posición relativa que ocupa en su mundo cercano de interacción. Desde esta posición, definida por la red de interacciones, interpreta tanto sus posibilidades de pensar, ser y hacer como la importancia de las condiciones objetivas en que vive. Por ello el objetivo primario de la investigación y de la acción en la perspectiva interpretativa es el mundo de las interacciones, la red de intercambios donde se elaboran y filtran las interpretaciones con las que los sujetos orientan sus vidas.

Ahora bien, si como explícitamente plantean DENZIN y LICOLN (1995), no existe ninguna mirada objetiva ni neutral ni en el observador ni en los individuos observados, sino que todas las percepciones y representaciones se encuentran inevitablemente contaminadas por el filtro del lenguaje, del género, de la clase social, de la raza, en definitiva por la posición que cada uno ocupa en su mundo cercano de relaciones y en la estructura social de la comunidad, la postura más honesta en la investigación es proporcionar las diferentes representaciones implicadas en cada situación a modo de historias o relatos particulares que discrepan o convergen, y en todo caso ayudan a entender un poco mejor la compleja red de significados y los procesos de su diversificada formación, tanto por la complementariedad de algunos datos que aportan, como por la singularidad y discrepancia de alternativas que pueden estar presentes. Lo verdaderamente importante es que las condiciones de libertad y motivación de los participantes permitan un diálogo honesto, abierto y sin restricciones para producir nuevos significados e interpretaciones, mejor argumentados, apoyados en mejores evidencias intersubjetivas.

Construcción y deconstrucción en la elaboración de significados. Queda claro, en esta perspectiva, que en la interpretación los individuos se valen de sus propias categorías y prejuicios para acercarse a los fenómenos que pretenden comprender; que como afirma GADAMER (1975a, 1975b, 1992) nunca es posible trascender la perspectiva histórica desde la que se interpreta, es decir, desde la tradición. Pero sí es posible e imprescindible si queremos explotar las posibilidades del conocimiento, rastrear la génesis histórica y social de esas mismas categorías y prejuicios que se han formado en el individuo y en el grupo como consecuencia de intercambios reiterados y concretos.

Construir o reconstruir nuevos significados a partir de las propias categorías requiere conectar nuestros esquemas con las tradiciones del grupo o de la cultura en cuyas redes se han forjado las interacciones. Comparar, dialogar, contrastar, relacionar y discrepar con las tradiciones u orientaciones del pensamiento público es la única manera de encontrar el sentido, potencialidad y limitaciones de nuestras propias elaboraciones y de hacerlas inteligibles a los demás.

Ahora bien, como ya indicábamos en el punto anterior, situar los propios esquemas de pensamiento o investigación en la red de interacciones simbólicas, en las tradiciones públicas del grupo y de la cultura en que nos movemos, es un requisito imprescindible pero insuficiente para comprender los motivos y las características de la génesis de los significados, así como las posibilidades de su transformación. Es necesario emprender un costoso proceso de deconstrucción, de análisis transversal y descendente para entender los influjos que las formas de vida, que las condiciones de existencia históricamente configuradas por intereses dominantes y por la intervención del azar han ido sedimentando en las redes actuales de interacción y en los significados que circulan.

Los procesos de deconstrucción (Foucault, Derrida) han disuelto la ilusión de continuidad y sentido del desarrollo histórico en la línea de un progreso incuestionable. Han puesto al descubierto las contradicciones y discontinuidades al mismo tiempo que la complejidad y multivalencia de los influjos y motivaciones que generan los significados y comportamientos de los individuos y de los grupos humanos. La deconstrucción tiene a mí entender el valor no de descubrir el sinsentido, sino el sentido contradictorio y polivalente de

los acuerdos y de las confrontaciones. Cualquier supuesto del orden individual o social dado por válido, puede y debe someterse a indagación deconstructiva para comprender sus motivaciones y consecuencias no confesadas y con ello provocar conscientemente su reconstrucción.

El constructivismo sin deconstrucción es, en el mejor de los casos, una ingenua ilusión de autonomía que a la postre sólo consigue reproducir lo existente, inventando engañosas apariencias de novedad. Son los materiales personales o sociales con los que construimos los que están infectados de significación histórica, cuyo sentido y valor debemos cuestionar e indagar antes de apoyarnos en su utilización.

Plano metodológico. Diálogo y pluralidad

En coherencia con los supuestos ontológicos y epistemológicos, las propuestas metodológicas del paradigma constructivista e interpretativo enfatizan el *diálogo*, la *dialéctica*, la *hermeneusis* y la *interacción prolongada* entre investigador y realidad investigada en el escenario habitual y natural de la práctica. Como afirman GUBA y LINCOLN (1995), el propósito final de la investigación interpretativa es elaborar una construcción consensuada de la realidad que sea más informada y argumentada que ninguna de las precedentes, tanto de los agentes prácticos como, por supuesto, las del propio investigador. La investigación constructivista es inherentemente *multimetodológica*, utilizando todos aquellos procedimientos que puedan enriquecer la interpretación. Entre sus elementos más relevantes podemos destacar los siguientes:

-La inducción, la deducción y la abducción como procedimientos de una lógica plural. El enfoque constructivista e interpretativo prefiere seguir una estrategia de investigación plural y diversificada que incluye tanto una lógica mixta, inductivo-deductiva, como una lógica comparativa, abductiva, metafórica, de modo que se produzca constantemente una interacción entre las teorías o hipótesis de trabajo y los datos, los enfoques y los acontecimientos.

Es cierto que la mayoría de las corrientes y perspectivas de investigación que se agrupan en este paradigma, en particular aquellas que trabajan en el campo de la etnografía, privilegian la lógica inductiva por entender que es la que respeta la naturaleza de la diferencia y de la singularidad de los acontecimientos y sentimientos humanos. No obstante, la inferencia se asume como un procedimiento que no fundamenta teorías ni generalizaciones universales independientes del contexto. No sólo porque los hechos en los que nos apoyamos están determinados por la perspectiva interpretativa desde la que los observamos, sino porque diferentes perspectivas teóricas pueden recibir igual apoyo del mismo conjunto de hechos. Nunca es posible llegar por inducción a una única e irrefutable teoría a partir de un conjunto coherente de hechos (GUBA y LINCOLN 1995).

No obstante, CASTAÑARES (1992) plantea que frente a la deducción, que es una inferencia analítica y sólo permite explicar nuestro conocimiento, la inducción es sintética y permite ampliarlo. Pero existe además otro tipo de razonamiento sintético al que Peirce llama hipótesis o abducción. Este tipo de inferencias abductivas permite explicar un hecho que aparece como sorprendente al considerarlo, hipotéticamente, como el resultado de aplicar una regla aun caso, o al comprenderlo en un proceso comparativo con situaciones ya conocidas. La abducción puede considerarse como una inferencia transversal, en la que inferimos un significado siempre provisional de la situación actual por comparación y contraste con situaciones previamente interpretadas. Nos basamos en las semejanzas y en las diferencias entre casos para avanzar nuevas representaciones o interpretaciones, que de forma tentativa incrementan las ideas e hipótesis que orientarán nuestra búsqueda.

Como nos recuerda CASTAÑARES (1992), la abducción es una inferencia basada en la iconicidad, puesto que el ícono es un signo que mantiene con su objeto una relación de semejanza, y puede constatarse cómo los procedimientos abductivos son mucho más frecuentes de lo que cabría imaginar en principio. En realidad regulan casi todos nuestros procesos comunicativos. La abducción posee la eficacia de toda comparación. Pero cuanto más distancia

exista entre los elementos de la comparación, mayor creatividad será necesaria para encontrar el elemento común. Todo el mundo es capaz de hacer comparaciones; pero no todo el mundo es capaz de crear una metáfora afortunada o una hipótesis que resuelva un delicado problema científico.

En un sentido similar muchos autores hermenéuticos reivindican el valor cognoscitivo de las metáforas, que ya no pueden considerarse como anomalías de lenguaje sino como expresiones de vida que enriquecen nuestros significados e interpretaciones y que serán estímulos en la producción y difusión del conocimiento siempre que se consideren como aproximaciones tentativas, como hipótesis más o menos arriesgadas que provocan la reflexión y la búsqueda. (JOHNSON, 1987; LAKOFF, 1987; SOLA, 1995; BOWERS y FLINDERS, 1990). LAKOFF y JOHNSON (1980) sugieren que las metáforas proporcionan coherencia a nuestra experiencia al servir como guías para la acción futura. En este mismo sentido son clarificadoras las palabras de M. GREENE, (1993, pág. 283) cuando afirma que "...a través de las metáforas el doctor puede imaginar las vivencias de sus pacientes, el que no tiene dolor puede imaginar a quien lo padece, los que viven en el centro a los que están en la periferia. El fuerte puede imaginar al débil. Las vidas luminosas a los que viven en la oscuridad. Los poetas en su crepúsculo pueden imaginar los límites del fuego estelar. Nosotros desconocidos, podemos imaginar el corazón familiar de los desconocidos".

En cierta medida, y dada la radical indeterminación de toda teoría en ciencias sociales, todo conocimiento es un conocimiento metafórico.

Hasta las paradojas pueden considerarse herramientas del conocimiento de la complejidad humana. Lo propio de la paradoja como forma de conocimiento es el ser opaca a interpretaciones dilemáticas o conflictivas. Una paradoja no es un dilema que podamos resolver, ni un obstáculo que podamos enfrentar, sino un lugar en el que vivimos (CRUCES, 1994). Entender las propias situaciones paradójicas que atraviesa nuestra existencia y nuestro pensamiento es relevante para entender muchos de los confusos y aparentemente impenetrables comportamientos ajenos.

-Sumergirse en la compleja, cambiante y contradictoria realidad social. El propósito de la investigación interpretativa no es comprobar hipótesis, sino sumergirse en la complejidad de los acontecimientos reales, e indagar sobre ellos con la libertad y flexibilidad que requieran las situaciones, elaborando descripciones y abstracciones siempre provisionales de los datos, que han de utilizarse como hipótesis subsiguientes de búsqueda y trabajo.

Dentro de esta estrategia de investigación no se establecen limitaciones ni restricciones, ni de partida ni de llegada, en el estudio de un ambiente natural. Todas las variables intervinientes merecen ser consideradas en principio, hasta que un primer conocimiento de las mismas y de su funcionamiento en la situación concreta objeto de estudio permita establecer un orden provisional de prioridades en cuanto a la importancia de los diferentes influjos y, como consecuencia, determinar focos más concretos y singulares de análisis. Los acontecimientos anómalos e imprevistos, las variables o factores extraños, son siempre bienvenidos. Tales sucesos emergentes suponen ocasiones de oro para comprender el funcionamiento de la realidad, debido a que alteran la rutina y ponen al descubierto conflictos, intereses, necesidades y comportamientos, habitualmente ocultos y soterrados.

El diseño de investigación es, por tanto, un *diseño flexible de enfoque progresivo*, sensible a los cambios y modificaciones en las circunstancias físicas, sociales o personales, que puedan suponer influjos significativos para el pensamiento y la acción de los individuos y los grupos. No hay, por tanto, variables extrañas cuyo influjo perturbador haya que neutralizar. El diseño se denomina de enfoque progresivo porque en el proceso de investigación se van produciendo sucesivas concreciones en el análisis y focalización, según vaya evidenciándose la relevancia de los diferentes problemas o la significación de los distintos factores¹³.

¹³ A este respecto conviene recordar los siguientes principios metodológicos que propone

SPINDLER (1982):

Comprender la realidad de la vida de cualquier organización o realidad social e intervenir racionalmente en ella, requiere afrontar la *complejidad, diversidad, singularidad y carácter evolutivo* de dicha realidad, aunque tal pretensión dificulte el proceso de búsqueda de relaciones y significados. Sólo vinculando los acontecimientos al contexto, a la situación concreta en la que se producen ya la historia de la propia vida del grupo, pueden entenderse los significados aparentemente contradictorios, los acontecimientos imprevistos y sorprendentes, las conductas “anómalas” y “extrañas”.

-La sensibilidad y competencia del investigador y de los agentes implicados como instrumento de investigación. El enfoque interpretativo y constructivista propone la sensibilidad y la competencia profesional del investigador, y de todos los participantes, como los mejores e insustituibles instrumentos para captar la complejidad y polisemia de los fenómenos sociales, así como para adaptarse con flexibilidad a los cambios y a la aparición de acontecimientos imprevistos y anómalos. La formación de los investigadores y de los participantes se convierte, por tanto, en un requisito complementario, por lo que los procesos de investigación se transforman simultáneamente en procesos de formación.

Para cumplir esta función, la investigación se convierte en un estudio de casos dentro del enfoque constructivista, porque sólo se pueden interpretar completamente los acontecimientos dentro del caso que les confiere significación. A este respecto, y para poder comprender el caso en su integridad y complejidad, se proponen los siguientes procedimientos metodológicos que aquí vamos solamente a enunciar:

-La observación externa o participante. Lo que supone estancias prolongadas del o de los investigadores en el medio escolar, observando, participando, directamente o no, en la vida de dicha realidad social, para registrar los acontecimientos, las redes de conductas, los esquemas de actuación comunes o singulares, habituales o insólitos. La observación en el campo parece imprescindible para ir más allá de las meras verbalizaciones sobre el pensamiento o la conducta, descubrir la discontinuidad entre las palabras y los hechos, indagar los pensamientos y teorías implícitas y detectar el reflejo en la práctica de las representaciones subjetivas.

-La entrevista con los diferentes estamentos o grupos diferenciados. Su objeto prioritario es captar las representaciones e impresiones subjetivas, más o menos elaboradas de los participantes, desde su misma perspectiva, con la intención de clarificar la inevitable polisemia de las manifestaciones observables. Los diferentes modos y tipos de entrevista, más o menos estructurados y elaborados, pretenden indagar en las diferentes representaciones, en el pensamiento y en las actitudes, superando las verbalizaciones inmediatas y habituales, buscando los puntos críticos, las teorías implícitas, los planteamientos latentes, los procesos contradictorios en las propias creencias y esquemas mentales, así como en las relaciones entre el pensamiento y los modos de sentir y el pensamiento y los modos de actuar. La entrevista es un instrumento y una ocasión inmejorable para propiciar la construcción compartida del conocimiento a través del dialogo y del contraste, siempre que se estimule una interacción real entre las ideas de los participantes entre sí y con el investigador (CARSPECKEN, 1992)¹⁴.

-
- La observación debe ser contextualizada.
 - Las cuestiones e interrogantes deben emerger a medida que progresa el estudio.
 - La observación debe ser prolongada y repetitiva.
 - Debe descubrirse el punto de vista de los nativos (participantes).
 - Deben realizarse esfuerzos para entender el conocimiento sociocultural de los participantes.
 - Los instrumentos se generan en el campo.
 - Ha de adoptarse una perspectiva transcultural.
 - Ha de explicitarse el conocimiento tácito.
 - La investigación debe perturbar el contexto lo menos posible.
 - Ha de obtenerse el conocimiento de los participantes de una manera natural.

¹⁴ Carspecken desarrolla un interesante esquema de proceso de investigación interpretativa en el que incluye la entrevista en sus diferentes formas, como el instrumento clave de la construcción de significados. En dicho proceso distingue cinco fases que se requieren y complementan:

-*La triangulación*, es decir, el contraste plural de fuentes, métodos, informaciones, recursos. Su objetivo es provocar el intercambio de pareceres o la contrastación de registros o informaciones. Comparar las diferentes perspectivas de los diversos agentes con las que se interpretan los acontecimientos es un procedimiento indispensable, tanto para clarificar las distorsiones y sesgos subjetivos que necesariamente se producen en la representación individual o grupal de la vida cotidiana, como para comprender el origen y proceso de formación de tales representaciones subjetivas. (DENZIN, 1989a, 1989b; FIELDING y FIELDING, 1986; STANLEY, 1990, 1992; FLICK, 1992).

La triangulación ofrece la posibilidad a todos los participantes de relativizar sus propias concepciones, admitir la posibilidad de interpretaciones distintas e incluso extrañas, enriquecer y ampliar el ámbito de la representación subjetiva y construir más críticamente su pensamiento y su acción.

-Como apoyos a estos procedimientos básicos se utilizan intensamente instrumentos de registro y relato de datos, reflexiones, impresiones y acontecimientos: el *diario de campo*, donde se suele registrar, sin excesiva preocupación por la estructura, orden y esquematización sistemática, la corriente de acontecimientos e impresiones que el investigador observa, vive, recibe y experimenta durante su estancia en el campo, en este caso la escuela y el aula; el *diario del investigador*, donde de forma más reposada, ordenada y sistemática se organizan los datos y se expresan las reflexiones sobre los mismos, elaborando las impresiones y proponiendo las futuras líneas de observación así como los focos problemáticos de análisis, que se consideran más relevantes; *registros técnicos*: grabaciones en vídeo y audio para retener, más allá del propio recuerdo selectivo del investigador, reflejos de la realidad observada o de las representaciones indagadas a través de la entrevista.

-*Contraste metodológico y pluralidad de perspectivas*. En el enfoque constructivista-interpretativo, también el rigor y la relevancia son preocupaciones fundamentales, pero se abordan desde concepciones, supuestos y objetivos bien diferentes.

En primer lugar, se parte del convencimiento de que la replicabilidad de una investigación en el marco natural y específico de cada realidad social no es un objetivo posible, ni siquiera deseable. En el mundo “natural”, ecológico, de la vida social nunca se repiten de manera exacta ni las mismas situaciones, ni los mismos acontecimientos, ni la misma secuencia de fenómenos, ni las mismas actitudes y emociones subjetivas. Por tanto, pretender la replicabilidad es ignorar el carácter singular, evolutivo e histórico y polisémico de los procesos sociales con la pretensión de imponer, o suponer, un modelo único de actuación e intercambio, de relaciones y comportamientos.

En segundo lugar, la credibilidad de la investigación es un objetivo claro que requiere constatar la consistencia de los datos, pero no se pretende encontrarla en la replicabilidad y mimetismo de los procesos, sino en el contraste permanente de las indagaciones, las inferencias provisionales y las hipótesis de trabajo que se van decantando como fruto de la reflexión, del debate y del contraste.

- Recogida monológica de datos. Donde la entrevista se propone recoger de la manera más neutra posible, y con la menor interferencia del investigador, los pensamientos, afectos y reacciones del entrevistado.

- Análisis reconstructivo preliminar. A través del que se pretende una primera aproximación ordenada al esquema interpretativo del interlocutor.

- Generación dialogada de datos. Aquí se pretende construir significados con la participación activa de los interlocutores a través del diálogo, el contraste y la discusión.

- Descripción del sistema de relaciones. Supone un primer intento de construir una comprensión mediante la descripción del sistema de relaciones que definen la posición y los intercambios de los participantes. Este propósito requiere la participación continua de los interlocutores, reafirmando, corrigiendo y proponiendo perspectivas de análisis, y esquemas de interpretación de los significados desde la perspectiva subjetiva de los interesados.

- Explicación del sistema de relaciones. Supone un intento de relacionar la red de significados identificada con los contextos sociales y con las determinaciones económicas y políticas en que tienen lugar. Ello supone establecer un esquema de interpretación que relacione los espacios y escenarios sociales con las redes de relaciones de los grupos sociales. El debate en grupo es una herramienta fundamental en el presente estado.

La consistencia y rigor de los datos y conclusiones provisionales se pretende alcanzar mediante procedimientos metodológicos que resaltan la identificación de diferentes puntos de vista y perspectivas o ángulos diferenciadores, mediante el debate reflexivo de perspectivas subjetivas y el contraste permanente de las elaboraciones teóricas con los registros múltiples de la realidad¹⁵.

Con respecto a la preocupación por la validez, el objetivo prioritario del enfoque interpretativo no es establecer la correspondencia verdadera entre los datos y las inferencias teóricas, entre la realidad y una teoría privilegiada que la explica. En la investigación interpretativa no se concluye con una explicación teórica como única o prioritaria. En los informes de estudio de casos, por ejemplo, se ofrecen los diferentes puntos de vista, interpretaciones teóricas, que se generan por los distintos grupos de agentes que viven en un mismo marco social, incluido el del propio investigador, estimulando la actitud de contraste e indagación del mismo lector, al reflexionar y elaborar las propias interpretaciones sobre aquellos sucesos. Por otra parte, al insistir permanentemente en la necesidad de triangulación, comprobación y contraste de las diferentes interpretaciones subjetivas con los mismos hechos registrados y con las interpretaciones de otros individuos y grupos internos y externos a los mismos acontecimientos, este modelo de investigación ofrece una base más rica y rigurosa para conferir validez interna a la propia investigación. Como afirma WALKER (1989), la obsesión por evitar el error puede interferir con muchas experiencias humanamente importantes como la espontaneidad, atención, placer, juego, amor y aventura, así como también con la capacidad de suspender la incredulidad necesaria para las experiencias artísticas y literarias.

En cuanto a la validez externa, o transferibilidad de los resultados, conviene resaltar que, al investigar sin alterar las condiciones del medio cotidiano, las elaboraciones teóricas que se construyan como consecuencia del contraste, aunque se propongan siempre como provisionales e hipotéticas, son en principio más útiles para comprender y actuar sobre ese mismo escenario. Al mismo tiempo, y por las mismas razones, tales proposiciones teóricas presentan mayor poder de transferencia hipotética a cualesquiera otros escenarios complejos y 'naturales' que presenten similitudes destacables con el escenario estudiado. Para que esta operación de transferencia sea mínimamente legítima, es imprescindible comprobar la similitud de dichos contextos diferenciales, detectando la estructura de factores que constituyen los goznes de comprensión de cada uno de ellos, identificando los elementos comunes y los elementos diferenciales.

¹⁵ Como estrategias básicas se utilizan las siguientes de GUBA y LINCOLN (1983):

- *Solapamiento y pluralidad metodológica.* Supone partir del convencimiento de que no hay una perspectiva privilegiada y objetiva de la realidad, sino que todas las perspectivas se encuentran sesgadas y condicionadas por un conjunto de intereses, necesidades, propósitos, formas de pensar y sentir y, por tanto, son todas y cada una tan insuficientes como necesarias para componer el marco de interacciones que dibujan la realidad fluida y compleja de los intercambios en el aula. Para cubrir esta pretensión es recomendable el pluralismo metodológico; todos los métodos racionales pueden ofrecer datos interesantes, pero ninguno definitivo; por ello se favorecen los procesos de triangulación de instrumentos, de procedimientos metodológicos, de fuentes de información y de perspectivas de análisis (FLICK, 1992).

- *Replicación paralela.* A veces es recomendable y factible la constitución de dos equipos de investigación que paralelamente estudian la misma realidad y contrastan y discuten sus descubrimientos y elaboraciones, relacionándolas estrechamente con sus procedimientos de búsqueda, análisis e interpretación.

- *Auditoría.* Se plantea como un procedimiento fundamental para comprobar la consistencia de los datos así como de los mismos procesos de búsqueda, análisis, reflexión e interpretación. La auditoría se concibe como una revisión minuciosa de la investigación, abarcando sus fases, fuentes, procesos, decisiones, documentos, discusiones e interpretaciones. Durante todo el proceso de investigación es necesario ofrecer pistas claras de revisión de los procesos y secuencias, de modo que en cualquier momento, investigadores externos o agentes internos puedan comprobar la credibilidad de los datos y registros, así como la racionalidad de las decisiones. Los diarios de campo y los diarios de investigación son materiales de valor inestimable para el desarrollo de la auditoría.

La transferencia constructivista requiere, por tanto, elaborar *descripciones sustanciosas*¹⁶.

La transferencia no se propone nunca como una actividad mecánica, sino como un apoyo al inevitable proceso de estudio y comprensión de la nueva realidad educativa que queremos entender. Solamente apoyándonos en descripciones minuciosas y densas de los contextos estudiados podremos manejar herramientas conceptuales adquiridas en un contexto para la comprensión de otro.

-*Carácter vivo y existencial de las narraciones.* Los informes de investigación elaborados dentro de la perspectiva constructivista e interpretativa pretenden ser menos esquemáticos y concluyentes. No tienen modelos estándar de uso generalizado, sino que son más bien el reflejo fiel del estilo singular de indagar y comunicar del propio investigador. Se pretende que el informe acerque al lector, en la medida de lo posible, la realidad viva de los fenómenos estudiados, para lo que se requiere un estilo ágil, narrativo y colorista, utilizando en gran medida el lenguaje de los propios individuos o grupos, cuyas perspectivas e interpretaciones de la realidad se presentan y contrastan en el mismo informe.

Se parte del convencimiento de que la audiencia privilegiada en todo informe de investigación interpretativa son los agentes que participan en los intercambios de la realidad investigada, así como aquellos prácticos de contextos, tal vez lejanos, que se encuentran implicados en procesos de intervención y transformación de la realidad similares a los estudiados en el presente contexto. Por ello, el lenguaje utilizado en el informe no debe estar reservado a los intelectuales expertos de la comunidad de académicos, sino que será asequible a los intelectuales prácticos que intervienen en la realidad y se enfrentan a problemas educativos en parte parecidos, en parte diferentes. Si se pretende que el lector comprenda la realidad desde la perspectiva de quienes viven en ella, será necesario elaborar un informe cuajado de descripciones densas que caractericen el contexto, configurado por sus peculiaridades más distintivas, así como de narraciones vivas que acerquen la génesis e historia de los acontecimientos y las consecuencias de las diferentes acciones y reacciones de los individuos y los grupos.

Conviene recordar aquí que los diferentes estilos de redacción de los informes responden no sólo a preferencias estilísticas personales sino a concepciones sobre la investigación y en especial sobre la función del conocimiento que se ofrece a los lectores. Según los intereses y propósitos de cada investigación y las peculiaridades de los agentes implicados, los informes y narraciones derivarán hacia alguno de tales estilos o hacia una combinación de los mismos¹⁷.

5. La cultura crítica y la función educativa de la escuela

No es difícil constatar que la crisis actual en la cultura crítica está influyendo sustancialmente en el ámbito escolar, provocando, sobre todo entre los docentes, una clara

¹⁶ DENZIN (1989) afirma que una descripción rica y sustanciosa ha de contener las siguientes características: 1) proporcionar el contexto de la acción, 2) establecer las intenciones y significados que orientan la acción, 3) presentar la acción como un texto que puede ser, por tanto, objeto de múltiples interpretaciones.

¹⁷ VAN MANNEM (1992) distingue tres estilos de redacción de informes etnográficos: "*Narraciones realistas...* proporcionan un retrato demasiado directo, un relato de hechos de la cultura estudiada libre de consideraciones sobre cómo el investigador produce dicho retrato. *Narraciones confidenciales...* como el nombre indica, enfocan más al investigador que a la cultura estudiada. *Narraciones impresionistas...* Son relatos personalizados de momentos fugaces del trabajo de campo, expresados de forma dramática. Por ello abarcan elementos de ambos estilos, realistas y confidenciales (pág.7).

sensación de perplejidad, al comprobar cómo se desvanecen los fundamentos que, con mayor o menor grado de reflexión, legitimaban al menos teóricamente su práctica. ¿Cuáles son los valores y conocimientos de la cultura crítica actual que merece la pena trabajar en la escuela? ¿Cómo se identifican y quién los define?

La escuela, que durante estos siglos tanto ha contribuido a la extensión del conocimiento, a la superación de la ignorancia y de las supersticiones que esclavizaban al individuo, a la preparación de los ciudadanos, y a la disminución de la desigualdad, ha sido el fiel reflejo de los valores y contradicciones de la cultura moderna. En ella podemos encontrar la exageración e incluso la caricatura de los rasgos más característicos de la modernidad. No sólo se abrazó la concepción positivista del conocimiento científico y sus aplicaciones tecnológicas, sino que incluso la aventura del conocimiento humano se presentó en la escuela despojada de la riqueza de los procesos, ofreciéndose como un conjunto abstracto de resultados objetivos y descarnados. Del mismo modo, el concepto de cultura valiosa se restringe a las peculiaridades de la civilización occidental, su historia y sus pretensiones, proponiendo como naturaleza humana los rasgos que definen el modelo de ser humano, sociedad, verdad, bondad y belleza, que constituyen el canon clásico de occidente. En consecuencia, la escuela no sólo ignora las peculiaridades y diferencias del desarrollo individual y cultural, imponiendo la adquisición homogénea, la mayoría de las veces sin sentido, de los contenidos perennes de la humanidad, sino que también olvida o desprecia por lo general los procesos, contradicciones y conflictos en la historia del pensar y del hacer, y restringe el objeto de enseñanza al conocimiento, desatendiendo así el amplio territorio de las intuiciones, emociones, y sensibilidades, así como las exigencias coetáneas de los cambios radicales y vertiginosos en el panorama social.

Por otra parte, sin necesidad de caer en el extremo de afirmar el relativismo absoluto, la indiferencia ética del “todo vale”, ni la identidad incuestionable de las diferentes culturas, parece necesario reconocer que la escuela no puede transmitir ni trabajar dentro de un único marco cultural, un único modelo de pensar sobre la verdad, el bien y la belleza. La cultura occidental que ha orientado y frecuentemente constreñido los planteamientos de la escuela en nuestro ámbito se resquebraja en un mundo de relaciones internacionales, de intercambio de información en tiempo real, de trasiego de personas y grupos humanos. Por ello, los docentes y la propia institución escolar se encuentran ante el reto de construir otro marco intercultural más amplio y flexible que permita la integración de valores, ideas, tradiciones, costumbres y aspiraciones que asuman la diversidad, la pluralidad, la reflexión crítica y la tolerancia.

Como tendremos oportunidad de desarrollar en el capítulo dedicado a la cultura académica y a la caracterización de la enseñanza educativa, la finalidad prioritaria de la escuela debe ser fomentar y cuidar la emergencia del sujeto. Si ya no cabe esperar certezas absolutas ni de las ciencias, ni de las artes, ni de la cultura, ni de la filosofía tanto respecto a los conocimientos como a los valores para ordenar el intercambio humano y la gestión de los asuntos públicos; si las certezas situacionales deben surgir de la búsqueda compartida, de argumentos apoyados en la reflexión personal, en el contraste de pareceres y en la experimentación y evaluación de proyectos democráticamente estimulados y controlados; si la gestión de la vida pública de modo que ampare la libertad individual, garantice la igualdad de oportunidades y proteja las manifestaciones diferenciales y las propuestas minoritarias, ha de ser el resultado del consenso, de la participación democrática, informada y reflexiva de los componentes de la comunidad social; la emergencia y fortalecimiento del **sujeto** se sitúa como el objetivo prioritario de la práctica educativa. El énfasis no debe, por tanto, situarse ni en la asimilación de la cultura privilegiada, sus conocimientos y sus métodos, ni en la preparación para las exigencias del mundo del trabajo o para el encaje en el proyecto histórico colectivo, sino en el enriquecimiento del individuo, constituido como sujeto de sus experiencias, pensamientos, deseos y afectos. Toda vez que tal enriquecimiento del sujeto requiere estructuras democráticas que favorezcan y estimulen los intercambios culturales más diversificados, la reivindicación del sujeto supone a la vez la defensa de la libertad personal y el desarrollo de la comunidad.

