

Apuntes para construir una definición acerca del conocimiento en arquitectura. Mapas de lo apprehendido

Hernán Zamora
FAU-UCV

Resumen

Estudiar la formación del discurso le exige al arquitecto una elaboración acerca del concepto de conocimiento que participa de dicho discurso.

La reflexión se construye aquí a partir de dos fuentes paradigmáticas: la primera es la visión de la ciencia que Thomas Khun califica como "normal", para la cual el conocimiento es la captación mental de un objeto; la segunda es la del movimiento emergente conocido como "construccionismo social", para el cual el conocimiento es un producto de la interacción social. Partiendo de esas dos concepciones a lo largo de trabajo se confrontan valores entre ambos paradigmas.

Abstract

The study of a discourse formation demands from the architect an elaboration about the concept of 'knowledge' involved in that discourse.

A reflection is made from two paradigmatic sources: the first one is the vision of science that Thomas Khun points out as 'normal', which establishes that 'knowledge' is the mental perception of an object; the second, is the one from the emerging movement of 'social constructionsm', which sees 'knowledge' as a product of social interaction. Values from these two paradigmatic assumptions are contrasted through this essay.

Antes de escribir, ¿desde dónde escribo?¹

Debo comenzar estas líneas explicando que ellas resultan de revisar un conjunto de anotaciones hechas para responder a la exigencia de un trabajo en un curso introductorio sobre Filosofía de la Ciencia que ofreció una visión histórica general sobre cómo ha sido pensada la ciencia y sus fines, y para lo cual fue necesario el esbozo de los problemas considerados como sustanciales, a saber: verdad y demarcación, la idea de progreso científico, la estructura de la ciencia y la formación de conceptos científicos. Ese curso se desarrolló desde la perspectiva de las ideas más clásicas sobre la ciencia, por ejemplo, se privilegió la "concepción estructural de las teorías" o "nuevo estructuralismo", representado por Suppes-Sneed-Stegmüller, mientras que la obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) de Thomas Kuhn no fue considerada como "seria" y sobre las ideas de Paul Feyerabend se guardó silencio².

Por otra parte, me he acercado mucho a las propuestas conceptuales que surgen desde un movimiento emergente dentro de la sociología, la antropología y la psicología social, conocido como *construccionismo social*.

Aun adelantándome, debo advertir que todo lo que digo, juzgado desde cierta postura ontológica³, está irremediabilmente contaminado. No comienzo a estudiar este tema desde una posición pretendidamente objetiva, neutra o vacía de sentidos. Los comentarios que acerca de un papel de trabajo me hiciera la profesora Dyna Guitián encendieron la necesidad de explicarme algo tan aparentemente obvio y cotidiano como suponía que era el *conocimiento*. El hecho es que antes de poder disponer de textos y orientación tutelar al respecto, mi pensamiento se hallaba generando proposiciones y relaciones. Por eso inicio las respuestas a la pregunta "¿qué es esa cosa llama-

Descriptores:

Conocimiento en arquitectura; Lenguaje y discurso en arquitectura; Paradigma

TECNOLOGÍA Y CONSTRUCCIÓN. Vol. 19-1, 2003, pp. 29- 42.
Recibido el 18/10/01 - Aceptado el 30/06/03

da conocimiento?” con una reflexión propia al respecto y por eso estoy tratando de revisar en mí lo que como arquitecto pienso que es el conocimiento; dicho de otro modo, estoy tratando de comprender si lo concibo de una manera diferente o no al entorno sociocultural e histórico al que pertenezco. Por lo tanto, estoy sumergido en un proceso activo, abierto y a la vez procurando realizar su registro. Lo que implica que no hay nada “limpio”, “puro”, sino profusamente “contaminado” y es desde esa azarosa hibridación de donde surgirán las cualidades y los defectos de mi propuesta. Porque la soledad no existe: ningún arquitecto está verdaderamente solo porque siempre estará en deuda con las voces que lo habitan.

«*El hombre es hechura del lenguaje*», dice el poeta venezolano Rafael Cadenas: «éste le sirve no sólo como medio principal de comunicación, para pensar y expresar sus ideas y sentimientos, sino que también lo forma. Está unido en lo más hondo a su ser; es parte suya esencial, propia, constitutiva» (Cadenas, 1994). Porque el lenguaje es impronta de lo vivido, lo humano por acción del pensamiento. El pensar se realiza por el lenguaje. El lenguaje es el cuerpo del pensamiento y ambos, inseparables, son el universo cultural que se ha fraguado siglo a siglo desde que los ojos humanos crean y recrean la presencia del mundo y su efímera presencia en él. Pienso que por tal razón el humano no puede renunciar a comunicar. Toda acción humana dice, esto es, expone lo pensado, de manera explícita o implícita. Por el lenguaje decidimos, escogemos, separamos, unimos, abarcamos, creamos, deshacemos, gritamos o silenciamos. Llegamos a la felicidad o a la muerte.

La cultura es una conversación perenne iniciada desde muy remota edad; en ella estamos sumergidos y de ella nos hacemos. Esa conversación se hace y deshace gracias al lenguaje: esa realidad absolutamente indisoluble de nuestro ser, por el que conocemos y al cual, al quererlo conocer, casi petrificamos, rescatado luego por la reflexión y la literatura para renovar nuestra capacidad de entendimiento y pertenencia del mundo. Ese proceso de aprehensión del mundo, hecho inevitablemente desde el lenguaje, es el discurso.

El discurso es una práctica social, contextualizada y temporal⁴. Comprender que pertenezco a un discurso que puedo transformar y recrear me ayuda a entender conceptos que de otro modo seguirían siendo casi inaccesibles para mí como, por ejemplo, el concepto de “lenguaje” en la Arquitectura. Ahora me atrevo a argumentar que lo *arquitectónico* es una forma de lenguaje y los modos en que se hace son los discursos creados por un colectivo determinado en un tiempo y lugar definidos, dejando testimonio de su singular concepción del mundo.

El escritor e investigador venezolano Luis Barrera Linares advierte que «Comunicativamente, las sociedades humanas se agrupan bajo la orientación de las formas discursivas que (re)producen y a través de las cuales conciben y le dan forma al mundo. Convengamos para entendernos que, en ese mismo sentido, el lenguaje permite al hombre diseñar cognoscitivamente dos tipos diferentes de universos: el universo físico y el universo conceptual. (...) al organizar tales universos mentalmente, a fin de materializarlos lingüísticamente, lo hacemos a través de un ‘ordenamiento’ que resultará diferente, de acuerdo con la configuración interna que le damos y el propósito que nos mueve a comunicar algo» (Barrera Linares, 2000, p. 11). Es así como parto de considerar que el estudio de la producción discursiva de una determinada comunidad, se apoya en el estudio de un determinado conjunto de discursos que dicha comunidad denomina *conocimientos*.

¿Qué es esa cosa llamada *conocimiento*?

Cuando se concibió un muro de rocas por vez primera, ¿cómo ocurrió?, ¿de qué manera se proyectó el muro como arreglo de rocas superpuestas? Tal vez sólo después de aprehender la roca, de manipularla sin ninguna preintención, de observar su comportamiento al asociarla con otras rocas, sólo entonces se pudo producir la proyección del muro. Aun suponiendo que no hubiese nada en el ambiente alrededor del primer hombre que le sirviera de fuente para la idea de muro, su realización sólo hubo de ser posible para ese hombre a partir de la limitada existencia de la roca. Pero, ¿en qué momento comienza a “existir” la roca?

No sé cómo responder, pero tal vez el **conocimiento** sea como esa roca: un trozo de mundo con el que **construimos** otro mundo.

Para darle sustrato a esa afirmación o descartarla, dentro de mis posibilidades actuales, he recurrido a los diccionarios, compendios elaborados para resguardar los límites y contenidos dados a las palabras. En primer lugar, al de mi idioma; en segundo lugar, a un diccionario especializado. Complemento esta breve revisión con los apuntes que he tomado acerca del *construccionismo*, de tal modo que abarco el ámbito de una forma de lenguaje y dos apretadas síntesis paradigmáticas.

¿Cuál es el concepto de paradigma?

Es oportuno comentar aquí el concepto de paradigma, fundamental para comprender el desarrollo de las ideas expuestas en seguida. Al respecto, acerco la defini-

ción que Egon Guba (1990, p. 17) acota en su sentido más genérico: «una serie de creencias básicas que guía la acción, ya sea en la cotidianidad de la vida como en lo relativo a una investigación disciplinada» (trad. HZ). Todos los paradigmas que guían una investigación disciplinada, de acuerdo con este autor, pueden ser caracterizados por las respuestas que sus exponentes dan a las siguientes tres preguntas básicas:

– En lo *ontológico*: ¿cuál es la naturaleza de “lo conocible”? o bien: ¿cuál es la naturaleza de “la realidad”? Equivale a la pregunta: *¿qué es el objeto?*

– En lo *epistemológico*: ¿cuál es la naturaleza de la relación entre el que conoce (investigador) y lo conocido (o conocible)? Dicho de otro modo: *¿cómo me relaciono con el objeto para conocerlo?*

– En lo *metodológico*: ¿cómo debería el investigador acercarse al encuentro del conocimiento?, o mejor: ¿cuál es el sistema teórico que orienta al investigador acerca de la manera de proceder para conocer el objeto? A este respecto conviene señalar que el método no es la metodología, un método puede pertenecer a distintas metodologías.

Para concluir esta anotación, el autor señala: «Las respuestas dadas son los términos que, como grupos, pueden ser adoptados por los sistemas de creencias básicas o paradigmas. Ellas son los puntos de inicio o supuestos que determinan lo que es investigar y cómo debe llevarse a cabo su práctica. No pueden ser probadas o refutadas en un sentido fundamental; si así fuese no habrían dudas acerca de cómo actuar en la investigación. Pero esos sistemas de creencias son *construcciones humanas* y, por consiguiente, portadores de todos los errores y carencias que inevitablemente acompañan al esfuerzo humano» (Guba, 1990, p. 18; trad. HZ).

¿Qué es el conocimiento, en castellano?

El *Diccionario de la lengua española* (DRAE, 1992), en la primera acepción, dice que el **conocimiento** es «acción y efecto de conocer»; es decir, con esta palabra se designa tanto el proceso como su resultado. En una segunda acepción señala: «entendimiento, inteligencia, razón natural». Por entendimiento apunta que es «la potencia del alma, en virtud de la cual concibe las cosas, las compara, las juzga e induce y deduce otras de las que ya conoce». Asumo el alma, porque creo en ella, así que me intereso en el acto de *concebir las cosas* y lo que hago con ellas: establecer relaciones, determinar valores y emplearlas para predecir (me atrevo a encerrar dentro de este término los actos de inducir [causar] y deducir [extraer], por cuanto los asocio con un momento ubicado siempre en

un futuro, respecto a mi relación con las cosas). Sobre la palabra **conocer** leo: «Averiguar por el ejercicio de las facultades intelectuales la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas». Averiguar, por su parte, es «inquirir la verdad hasta descubrirla». Aquí me detengo. Si yo actúo para entender las cosas, vale decir, primero concebirlas y luego manipularlas, ¿cómo es que puedo *actuar para “descubrir” la verdad?* o, dicho de otro modo: ¿cómo puedo aceptar que las cosas preexisten, son verdaderas, y yo quito de encima de ellas lo que las mantiene ocultas a mí? Para explicarme esto necesito acudir a lo que le he escuchado decir al profesor Nelson Tepedino, doctor en filosofía, en un ciclo de conferencias que en el año 2002 organizó el Museo de Artes Visuales Alejandro Otero. Él comparaba los modos de concebir el mundo entre Occidente y Oriente, específicamente entre los griegos y los semitas. Refería que los primeros se apoyaban en el sentido de la vista, entendido además como un principio activo, por lo cual la pregunta de *¿qué son las cosas?* es equivalente a *¿cómo veo la esencia de las cosas?*, y esto involucra una noción de dominio que es inherente a la ciencia, razón que explica su extensión y prevalencia. Al contrario, los semitas estaban atentos a *¿qué dice Yavé?*, *¿cómo escucho la palabra divina?*, por lo cual su percepción del mundo reside en el sentido del oído y esto conlleva una noción de pasividad que puede ser interpretada como sabiduría. En consecuencia, bajo las definiciones elaboradas en el DRAE subyace, claramente, esa concepción occidental del mundo fundada en lo visual y, por tanto, preocupada por *dominar lo observable*, entendido como cosa que preexiste.

¿Qué es el conocimiento, en la “ciencia normal”?

En los párrafos acogidos por este subtítulo se resume un conjunto muy amplio de planteamientos que, siguiendo a Thomas S. Kuhn, podríamos convenir en denominar “ciencia normal”. Para Kuhn, quien expone en términos historicistas el desarrollo de la actividad científica, ese término designa lo siguiente: «investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior (...) esas realizaciones son relatadas, aunque raramente en su forma original, por los libros de texto científicos, [los cuales] exponen el cuerpo de la teoría aceptada, ilustran muchas o todas sus aplicaciones apropiadas y comparan estas con experimentos y observaciones de condición ejemplar» (Kuhn, 1998, p. 33).

De la revisión del concepto de conocimiento en algunos textos especializados extraje lo siguiente:

I. En el Diccionario de Filosofía Herder (cf. Cortés y Martínez, 1996; Diccionario de filosofía en CD-ROM, entradas: conocimiento, creer/saber, saber, creencia, teoría del conocimiento) podemos leer que enmarcados por lo que se ha dado en llamar “teoría del conocimiento”, se distinguen tres conceptos: **conocer**-conocimiento, **creer**-creencia y **saber**. Se nos advierte que toda reflexión sobre el proceso de conocimiento humano atiende, de manera crítica, a las siguientes preguntas: «¿en qué consiste conocer?; ¿qué queremos decir cuando decimos que sabemos algo?; ¿qué podemos conocer?; ¿cómo sabemos que lo que creemos acerca del mundo es verdadero?, o bien, ¿cómo es posible un conocimiento digno de crédito?».

A este respecto me permito darle el siguiente orden a la lectura: veamos qué nos dice sobre *creer*, luego sobre *saber* y dejemos al cierre de este apartado lo que motiva la producción de este trabajo, *conocer* y *conocimiento*.

II. Apoyándose en la teoría del conocimiento, se presenta el *creer* como lo opuesto a saber, definiendo este último a partir de sus diferencias con el primero. Se lee en el diccionario: «Podemos creer sin saber, pero no podemos saber sin creer, de modo que, cuando sabemos, también creemos». Sin embargo, no se da definición alguna sobre el creer, sino sobre el producto de esa acción: «La creencia es un elemento subjetivo del conocer, y podemos creer sin razones o sin estar justificados a ello...». En otra parte señala que la creencia es «actitud o estado psicológico por el que nos adherimos a la verdad de un enunciado. No hay una relación directa entre nuestra creencia y la verdad de un enunciado; la creencia es una actitud subjetiva que puede basarse en razones, mientras que la verdad es una propiedad del enunciado, que puede demostrarse». Aquí considero necesario hacer una breve consideración acerca del concepto de *enunciado*.

Todo el quehacer de la “ciencia normal” en especial, y quizás de toda ciencia, se basa en la producción, relación y valoración de *enunciados*. Primero para los positivistas (siglo XIX), luego para los integrantes del Círculo de Viena (1922-1940) y después, con ciertos matices, para los movimientos herederos (positivismo lógico, neopositivismo y filosofía analítica), el enunciado es la exposición de una experiencia perceptiva que actuará como fundamento de una hipótesis; en ese sentido es *observacional* y *protocolar*. Esto apunta hacia dos valores sustanciales de lo *científico*: producir enunciados *universales* –o dicho en un término muy genérico, *leyes*– y por el empleo de esas leyes poder disponer de la capacidad de *predecir*. La ley supone una representación de lo *observable* que no depende ni del lugar ni del tiempo y, en virtud de ello, su

capacidad para predecir lo que ocurrirá –o lo que ha de ser– resulta inalienable e inalterable. Lo observable tiene como condición esencial ser una preexistencia y quien observa puede hacerlo sin modificar las propiedades de lo que es observado. Sobre esa relación entre el enunciado y su consecuencia se basa la necesidad de *verdad* que hubo de instaurarse como norte para buena parte del hacer científico. Ciertamente, durante el siglo XX el requisito de *verificabilidad* se transformó pasando primero al de *traducibilidad* (de un lenguaje empírico a otro lógico-matemático y viceversa), luego a los de *falsabilidad* y *verosimilitud*, para permanecer hasta la actualidad en el de *probabilidad*; pero aún hoy subyace la necesidad de enjuiciar al enunciado según su apego a algún concepto de verdad, de hecho, el Diccionario de Filosofía Herder señala que un enunciado consiste en un «conjunto de signos construido según reglas sintácticas y susceptible de ser verdadero o falso». Y, para cerrar este apartado, transcribo la definición de Chalmers: « [los enunciados]...son entidades públicas, formuladas en un lenguaje público, que conlleva teorías con diversos grados de generalidad y complejidad. (...) una teoría de algún tipo debe preceder a todos los enunciados (...) y los enunciados son tan falibles como las teorías que presuponen. (...) Para establecer la validez de un enunciado (...) es necesario apelar a la teoría y cuanto más firmemente se haya de establecer la validez, mayor será el conocimiento teórico que se emplee» (Chalmers, 1998, pp. 47 y 50).

Retomando la lectura acerca del concepto de creencia, tres cosas centran mi atención: primero, es definido como “un elemento” inasible, subjetivo, de algo supuestamente asible, el conocer. De esta forma, el conocer está “compuesto” de manera dual: por algo *tangible* y por algo *intangible*. Lo segundo es la separación definitiva del creer respecto al razonar y al justificar, por lo tanto, concebido como una acción independiente. En tercer lugar aparece de nuevo el problema de la verdad como pieza clave en la valoración de una creencia. A partir de estas afirmaciones, me atrevo a interpretar el creer como un *estadio inicial del saber y del conocimiento, adscrito a la intuición*.

III. Sobre *saber*, el Diccionario de Filosofía Herder apunta que proviene del latín *scire*, de donde procede *scientia*, ciencia. Lo define y explica a continuación: «Sinónimo de conocimiento, cuando se entiende éste como ‘saber proposicional’ o un ‘saber que’. Conocer, en este caso, consiste en saber que un enunciado es verdadero (o falso). Cuando decimos que ‘alguien (S) sabe que p’ pretendemos normalmente decir que ‘S cree que p’, ‘es verdad que p’ y ‘S tiene razones para creer que p’. Cuando se cumplen todas estas condiciones, entendemos que ‘S

sabe que p'. Sin embargo, el saber humano, la misma ciencia incluida, puede entenderse mejor como una creencia racional».

Dicho "en lenguaje ordinario", saber algo exige creer en ello, que sea verdad y que se tengan razones para creerlo, además de que ninguna de esas razones sea falsa. Pero no es propiamente un sinónimo de conocimiento (dentro de la línea de argumentos que desarrolla el el Diccionario de Filosofía Herder) sino un estadio superior del conocimiento, pues lo define como resultado de un «proceso indirecto, mediato e inferencial, esto es, apoyado en razones» y no en percepciones. Por lo tanto, saber es «un conocimiento por conceptos e ideas», es decir, conocimiento de las representaciones de los objetos del mundo y de los mundos y objetos concebidos por la mente humana.

Desde la familiaridad etimológica entre saber y ciencia por una parte, y desde el valor que el ser humano le otorga a las creaciones de su pensamiento resguardadas en la noción de saber, puedo explicarme el inconmensurable aprecio que la "ciencia normal" elaboró en torno a sí durante el siglo XX. Aquí considero pertinente incorporar una cita del el Diccionario de Filosofía Herder acerca de lo que es la ciencia: «Es la actividad humana productora de conocimiento científico. (...) tiene como objetivo la constitución y fundamentación de un *cuerpo sistemático del saber* (...) se distingue de otras [actividades] similares por sus características específicas: el conocimiento del que trata es un conocimiento racional, que se refiere al mundo material o naturaleza, cuyas regularidades quiere explicar y predecir; obtenido mediante un método experimental, del cual forman parte la observación, la experimentación y las inferencias de los hechos observados; es sistemático porque se organiza mediante hipótesis, leyes y teorías, y es un conocimiento objetivo y público, porque busca ser reconocido por todos como verdadero o, por lo menos, ser aceptado por consenso universal. Así entendido, el concepto de ciencia debería aplicarse exclusivamente a las denominadas ciencias empíricas (...) [pero las ciencias formales] son también ciencias en el pleno sentido de la palabra porque, si bien no se refieren a hechos de la naturaleza, son también un conocimiento universal, sistemático y metódico, proporcionan los instrumentos de cálculo e inferencia, necesarios para el método y la sistematización de las ciencias empíricas y, además, también mantienen alguna relación con la naturaleza, de la cual constituyen modelos o formas para pensarla. (...) Las características básicas de que goza la ciencia son las mismas que se atribuyen al conocimiento científico ya que, en definitiva, son una sola y misma cosa (uno es el resultado de la actividad y la otra es la actividad hu-

mana que lo produce), y sólo a ellos se aplica la noción de episteme, tal como se denominaba al verdadero saber entre los griegos, por oposición a la mera opinión, que se consideraba conocimiento impropio o saber infundado. Pero debe reducirse a su justa medida el valor de verdad de la ciencia. Y, así, la filosofía de la ciencia resalta el aspecto de *provisionalidad del conocimiento científico* e insiste en que la ciencia es sobre todo aquella actividad racional que consiste en proponer teorías provisionales, a modo de conjeturas audaces, a partir de los problemas que surgen de nuestra adaptación al medio, para someterlas a la prueba del experimento, contrastándolas con los hechos, a fin de descubrir su posible falsedad. De aquí que lo que caracteriza al desarrollo de la ciencia no sea precisamente la acumulación de conocimientos, sino la "indagación de la verdad persistente y temerariamente crítica"».

La ciencia, entonces, es ese "cuerpo sistemático" de hipótesis, leyes y teorías que tiene como fin explicar y predecir el mundo, que se obtiene por acción y producto de un método definido, que se presenta como objetivo público y se establece al ser reconocido como verdadero o universalmente aceptado. La realidad del mundo es concebida o como una presencia extática que sólo debe ser correctamente descubierta, o como un complejo e inasible suceder de experiencias de las que sólo se puede inferir un patrón de orden provisional. Por la primera concepción, la ciencia es una acumulación de conocimientos basada en la verdad alcanzada; por la segunda, la ciencia es la producción crítica, provisoria y transformable de interpretaciones racionales e instrumentales acerca del mundo y nuestras experiencias de él.

Pero, no importa lo que haga o diga la ciencia, aún se mueve por la más íntima esperanza de que existe la verdad. La crítica central a Karl Popper, sobre cuya proposición teórica entreleo que se apoya esa «justa medida del valor de verdad» a la que se refiere el el Diccionario de Filosofía Herder y por la cual aparece la noción de «posible falsedad», reside en que todo enunciado sobre el cual elaborar la demostración de falsedad de una proposición teórica o experimental es falible y, en consecuencia, «no se pueden conseguir falsaciones de teorías que sean concluyentes y simples» (Chalmers, 1998, pp. 90). Dicho de otro modo, determinar la verdad o la falsedad de un enunciado, en sentido absoluto, nunca será posible pues siempre habrá de servirse de la formulación de otros enunciados, que resultan de observaciones (condicionadas a los límites de la percepción) y/o de las teorías subyacentes. Así entendido, podríamos referirnos a la ciencia como un palimpsesto de discursos que sostenemos sobre la realidad del mundo en tanto procuramos adaptarnos y comprendernos en él.

IV. El Diccionario de Filosofía Herder inicia la definición del **conocimiento** desde un enfoque psicológico, describiéndolo como producto «del proceso psicológico por el cual la mente humana capta un objeto». Así, ese objeto queda finalmente convertido en una *representación*, fruto de la conversión a intangible de lo tangible, como sustituto de lo *real*. Esa expresión parte de la premisa de que existen dos “cosas” claramente discernibles una de otra: *la mente humana* y algo preciso y contundente que llamamos *objeto*.

Más adelante expone que, de acuerdo con la teoría del conocimiento, se le atribuye al filósofo e historiador de filosofía alemán Johannes Hessen la descripción fenomenológica del acto de conocer: «una relación entre un sujeto y un objeto, siendo esta *dualidad* una característica esencial del conocimiento. Esta relación, que también es una *correlación*, porque no hay lo uno sin lo otro y, además la presencia de uno supone la del otro, se entiende como una *apropiación o captación que el sujeto hace del objeto mediante la producción de una imagen del mismo, o de una representación mental del objeto*, debido a una determinación o modificación que el objeto causa en el sujeto. Esta modificación no es más que la *percepción del objeto*, en la cual el sujeto que conoce no está meramente pasivo y receptor, sino receptor y espontáneo» (destacados nuestros).

A partir de esta descripción, varias anotaciones deben hacerse, siempre siguiendo lo señalado por el Diccionario de Filosofía Herder:

1. Sobre *la posibilidad del conocimiento*: la condición sustancial es asumir que existen dos entes: el sujeto, que dispone de las facultades psicobiológicas para conocer, y el objeto, que es trascendente al sujeto y puede ser conocido. Es necesario asumir también que el conocimiento, tanto como acción y como resultado del proceso de conocer, “acontece en” la mente (que es “una parte constitutiva del alma”, o el espíritu, o el Yo) y la mente se concibe como consustancial al cerebro (parte o lugar de nuestro cuerpo, por lo tanto, espacio).

2. Sobre el *origen del conocimiento*: de acuerdo con la descripción de Hessen, se conoce porque se percibe, es decir, porque ocurre un contacto directo, inmediato y consciente con el objeto conocible a través de las facultades sensoriales de nuestro cuerpo, justificado entonces por el hecho de nuestra experiencia. Esto implica una oposición contundente al concepto de *saber*, que es un *conocimiento desde y entre las ideas*. Se conocen cosas; se saben *idealizaciones* a las que la ciencia les exige ser *verdades o proposiciones verdaderas*.

La condición para que el conocimiento se dé es que ocurra la *abstracción*, es decir, la acción mental de

“despojar” al objeto de cualidades que le son propias, o dejando de “mirar” esas cualidades para precisar el enfoque sobre uno o varios aspectos de lo que pueda ser definido como *su realidad*. Pero esto es sólo pertinente en el caso del objeto percibido por lo que se conviene entonces en hablar de *conocimiento de origen empírico*. Pero, puesto en términos sólo de la percepción, el acto de conocer no nos diferenciaría en nada de los animales (si consideramos permisible emplear el mismo término para designar la acción que ocurre entre nosotros y las cosas, y entre ellos y las cosas) pues estaríamos hablando sólo de un acto biológico.

Ahora bien, si el objeto cognoscible debe ser trascendente al sujeto, ¿cómo puede el sujeto conocerse a sí mismo? Si hablamos sólo del cuerpo, la respuesta es engañosamente sencilla, pero el problema más hermoso e importante reside en *conocer el Yo*. En la Antigüedad el saber se perseguía a partir de la contemplación, “una *visión directa y hacia fuera*” (cf. Marías, 1952, p. 13). Esa posición ofició un cambio radical a partir de San Agustín, quien, sustentado en el cristianismo, volcó la mente sobre sí mismo mediante la reflexión que, convertida en *introspección*, permitió al hombre la posibilidad de acercarse a su *interioridad*, a su *intimidad*, a la invención del “*hombre interior*”. Más adelante el hombre moderno no se satisfizo con esa aproximación fundada en lo religioso, así que Descartes la renovó desde el *idealismo*, “identificando al ser humano con el ser pensante”: «*je ne suis qu'une chose qui pense*». Cosa que medita, ser reducido a razón; el mundo, a partir de entonces fue, apenas, una idea poseída por quien lo piensa al percibirlo y ambos, pensante y pensado, hombre y mundo, *res cogitas* y *res extensa*, se hallaron separadas por un abismo metafísico.

El *hombre interior*, dicho de otro modo, dejó de ser intuición, creencia, fe, para sólo concebirse como *razón*, y todo lo que ha surgido desde la más profunda oscuridad de su ser, con la aspiración de iluminar el mundo exterior, convino en nombrarlo como *lo racional*. Así, por ejemplo, en la siguiente cita de Vitruvio (1997): «*La proporción se define como la conveniencia de medidas a partir de un módulo constante y calculado y la correspondencia de los miembros o partes de una obra y de toda la obra en su conjunto*» tenemos un ejemplo de enunciado que se ha constituido de razones que no pueden ser atribuidas simplemente a la experiencia de la observación y que a su vez es conocimiento imprescindible para construir otros conocimientos (v.g. algunas teorías sobre la proporción). Es un *conocimiento de origen racional*, cuyas características son la vocación de universalidad, necesidad y naturaleza deductiva, lo que quiere decir que de él se infieren verdades innatas, verdades iniciales incuestionables

o que, por lo menos, son asumidas como tales. Son las *verdades a priori*, con referencia a Kant, por las cuales el espíritu humano aporta la posibilidad del conocimiento, que precede a toda experiencia posible, al ordenar el mundo caótico a partir de la sensación, las nociones del espacio y del tiempo y las somete a los primeros principios indemostrables que tradicionalmente rigen la actividad del pensar, a saber: el de identidad (*todo ser es idéntico a sí mismo*), el de no contradicción (*una cosa no puede ser ella misma y su contrario, en el mismo aspecto y en el mismo momento*) y el del tercero excluido (*todo enunciado es verdadero o falso*). En síntesis, si aceptamos lo expuesto hasta ahora, debemos convenir en que el *acto primigenio del conocer surge de la mente humana y conlleva una estructura de orden por la cual discurre toda experiencia posible*. Así, cerrando con Kant este punto, es necesario aceptar que la razón y la experiencia juntas son necesarias para explicar el conocimiento: «los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas».

3. Sobre *la esencia del conocimiento*: de distintas maneras ya se ha apuntado que el conocimiento es la apropiación o captación de un objeto, convirtiéndolo en una imagen mental, juicio o noema, idea o concepto, representación intangible de la realidad. Pero esa definición abre nuevamente el problema de la experiencia como condición para que exista el conocimiento, sustentada en la relación diádica sujeto/objeto. Dicho de un modo más consustanciado con la razón: el conocimiento es *una creencia verdadera justificada*. El problema de *lo verdadero* ha exigido –y continuará haciéndolo– gran esfuerzo. La noción de *justificación* puede ser remitida a la *estructura de orden* que anotamos al final del párrafo anterior y que debemos significar como una especie de “red mental” mediante la cual el hombre se relaciona con el mundo y lo atrapa. Sobre la creencia quiero insistir porque, sea cual sea el origen que acerca del conocimiento concibamos, funda éste en lo subjetivo, en lo intuitivo, y es desde allí donde surge esa *estructura de orden* por la cual, siguiendo la proposición kantiana, el sujeto determina al objeto. Popper opuso a ese modelo conceptual el del *conocimiento objetivo o conocimiento sin sujeto cognoscente*, el cual, a mi modo de ver, prevaleció en el quehacer científico del último siglo.

4. Sobre *las clases de conocimiento*: a este respecto, la tarea central de la gnoseología ha consistido en cercar el sentido adscrito a la expresión: *el conocimiento es la representación mental de un objeto*. Dos sistemas de pensamiento han intentado responder: *el realismo*, ingenuo o crítico, y *el antirrealismo*, que abarca al idealismo y al fenomenismo. El *realismo* concibe la existencia

a priori de las cosas, aunque no sean conocidas. En su versión ingenua, no hay distinción entre el objeto conocido y el objeto real, mientras que en su versión crítica es preciso demarcar las cualidades objetivas de las subjetivas acerca del objeto conocible. Por esta vía se alienta con fuerza *la objetividad*.

El *antirrealismo* se opone a la concepción anterior, por lo tanto parte del predominio de lo subjetivo, pero lo ha hecho desde el desarrollo de dos tendencias, a saber: el *idealismo*, cuya proposición básica es que no existe nada que la propia mente no produzca y contenga (ideas, percepciones, objetos ideales, etc.) y su expresión más radical es alcanzada en el solipsismo, caracterizado por sostener ese principio con un tono escéptico. Esto es visto por la “ciencia normal” como un riesgoso acercamiento a la “locura”. Por su parte el *fenomenismo* postula la imposibilidad de conocer los objetos, cuya existencia acepta, pues para el hombre sólo es posible la acción del conocer sobre las apariencias o fenómenos acerca de aquellos.

5. Sobre *el criterio de verdad* (que prefiero anotar como *valoración*): la necesidad de establecer juicios, tomar decisiones, le ha exigido al hombre intentar responder acerca del valor de verdad acreditable a un conocimiento. Conocer ha sido en mucho la determinación de si un enunciado es verdadero o falso. Para ello ha sido necesario proponer y desarrollar teorías acerca de la verdad que han oscilado entre conceptos como coherencia, pragmática, verificabilidad, falsabilidad, verosimilitud y probabilidad.

Frente a los problemas epistemológicos de si el conocimiento es o no es representación de un objeto y si, al serlo, se corresponde o no con la realidad, la filosofía analítica abrió camino para sustituirlos por la atención sobre *el lenguaje*, esto es, el estudio del sentido y fuente de las palabras que empleamos para referirnos acerca de las cosas. Para un miembro del Círculo de Viena como Carnap (1932), ello requería diferenciar el *lenguaje material* (cotidiano) del *lenguaje fiscalista* (científico), y en este último distinguía entre *lenguaje protocolar* (para enunciados base) y *lenguaje de sistema* (para la formulación de teorías). Sobre el modelo de lenguaje *fiscalista*, Otto Neurath (1932) proponía sustituir las nociones de “significado” y “verificación” por las de “correcto” o “incorrecto”, pues partía de afirmar que «...los enunciados se comparan con enunciados, no con ‘vivencias’, ni con el ‘mundo’...»⁵ y en ese sentido lo que importaba era la búsqueda constante de *correlaciones*. Ese argumento de Neurath tal vez pueda leerse como antecedente del “nuevo estructuralismo”, uno de cuyos autores, J. D. Sneed (1971) se desplazó del problema de la verificación, para orientarse al de la *teoricidad*. En este sentido desarrolló un modelo formal pa-

ra definir la estructura de una teoría científica a partir de un *núcleo teórico* y el *dominio de las aplicaciones propuestas* (cf. Echeverría, 1989, cap. 6: "*La concepción estructural de las teorías científicas*"). Hasta donde puedo entender, esa atención sobre el lenguaje condujo, en principio, a dos vertientes: la primera, al desarrollo de la *lingüística* y la segunda, al desarrollo de "*lenguajes formales*" como la *lógica analítica*. En ambos casos, el lenguaje es estudiado como "*objeto que preexiste*", además de ser pensado como un conjunto de piezas ensambladas según una estructura concreta por tanto, no interesa el cuerpo de sentidos que conlleva una palabra sino la función de hueso o cartilago que cumple en aquella estructura. De ese modo, los problemas epistemológicos ya apuntados siguen siendo pertinentes.

V. Una reflexión más antes de cambiar de punto. A mi juicio, desde la teoría del conocimiento revisada, el problema del conocimiento ha radicado en el intento de establecer un universo paralelo, una suerte de recreación perfecta, palmo a palmo, del universo en la oscuridad del cráneo humano⁶. La facultad del hombre para intentarlo y aspirar a lograrlo ha sido *la abstracción*. Pero así el conocimiento, como representación psicológica de la realidad, permanece en pugna con su esencia intangible pues el conocimiento es *nada* concebido con aptitudes de *cosa material*. El fin último es saber, es decir, *construir mundos de conocimientos trabados*, con los que el hombre se provee de un lugar para habitar que le es seguro y que posee; no es el mundo que le fue dado y del cual fue expulsado, sino *el paraíso* creado por su propia mano. Esto es el sentido profundo de la necesidad de aprehensión que ha significado el conocimiento y por el cual entraña las condiciones de *control y verdad, predictibilidad y objetividad*, de las que he hablado.

Esa recreación humana del mundo alcanzó en el personaje borgesiano *Ireneo Funes* una imagen estremecedora: [Funes] «Había aprendido sin esfuerzo, el inglés, el francés, el portugués, el latín. Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. *Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer*. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos» (cf. Borges, 1986, p. 55). Ante eso, el profesor de teoría e historia de la arquitectura, Henry Vicente, dice: «La memoria deja de ser una mediadora ante el universo, un límite, y se transforma en una 'inmediatez', una asunción de la 'cosa'. (...) Así, en la observación directa, sin intermediarios, del mundo, radica el súbito olvido de dicho mundo» (cf. Vicente, 1994, p. 170).

La realidad así concebida, separada de nosotros o nosotros fuera de ella (ver la introducción del ensayo "*¿Qué es la ciencia?*", en Bunge, 1976, p. 9), sufre la pa-

radoja de los mapas, que son *representaciones intencionadas*, (Vicente, op. Cit., p. 170), objetos fabulosos y útiles por su genio de omisión. Todas las formas del conocimiento humano, todos los estudios a que ha sido sometido en su historia, no son sino una inmensa y muy diversa rapsodia de mapas que, en su hechura, el hombre se ha esforzado por otorgarle un sentido de unidad, verdad y no contradicción.

¿Qué es el conocimiento, en el construccionismo social?

De acuerdo con Kuhn, los paradigmas se establecen cuando permiten que una comunidad científica tenga más éxito que otras para enfrentar y resolver los problemas críticos que profesionalmente se plantean. Señala Kuhn: «La ciencia normal consiste en la realización de esa promesa [de éxito], una realización lograda mediante la ampliación del conocimiento de aquellos hechos que el paradigma revela como particularmente reveladores, aumentando la extensión del acoplamiento entre esos hechos y las predicciones del paradigma y por medio de la ulterior articulación del paradigma mismo» (Kuhn, op. cit., p. 52). Aunque no forma parte de la obra de Kuhn, su proposición la asocio a los conceptos de *tradición y autoridad* que trabaja Gadamer.

Tradición –en el sentido en que Hans-Georg Gadamer reivindicó y potenció la palabra– significa la formación de la memoria del ser en cuanto devenido. Dicho de otra manera: la *incorporación de "la pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado"*, adoptadas en libertad y por voluntad propia, reconociendo el fundamento de su validez y alcanzando por ello autoridad. Así se reconoce en lo extraño lo propio y se torna familiar, presente; éste "*es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino el retorno a sí mismo desde el ser otro*" (Gadamer, 1977, capítulo I.1.2.a, pp. 38-48 y capítulo II.9.2.a, pp. 344-353). Por lo tanto, la tradición no se realiza por una capacidad de permanencia basada en lo que ha sido dado *a priori*, sino que requiere ser comprendida, afirmada, asumida y cultivada, lo cual supone transformación perenne y re-creada. Por otra parte, la noción de autoridad definida por Gadamer consiste en un acto de reconocimiento y conocimiento construido sobre la razón –por lo tanto no supone una abdicación de ésta ni un acto de sumisión– aceptando que es un atributo proteiforme adquirido por una persona y no un simple otorgamiento inmutable.

Si superpongo a Gadamer y Kuhn como en capas de papel croquis, la afirmación de éste se refuerza con los conceptos de aquél, advirtiendo que la autoridad científica se ha rigidizado con el tiempo. Aquellas realizaciones

pasadas que se reconocen como base para el quehacer científico predominante son las que Martínez (1993, p. 139) señala como *reduccionismo*, lo que Echeverría (1989, cap. 2) denomina la *concepción heredada* y eso que Chalmers (1976) califica como *inductivismo* (ingenuo o sofisticado). Martínez, por su parte, explica que esa teoría se funda en una concepción *mecanicista* del mundo, basada en «...la teoría matemática de Newton, en la filosofía racionalista de Descartes y en la metodología inductiva de Bacon» (op. cit., p. 139), mientras que Echeverría y Chalmers complementan esa exposición apuntando hacia el movimiento denominado *positivismo lógico* y por el cual se caracterizaban las ideas desarrolladas por el grupo de filósofos, científicos y matemáticos que se reunieron bajo el nombre *Círculo de Viena*, entre la segunda y tercera década del siglo XX. La fuerza sociocultural de ese movimiento fue de tal magnitud e importancia que todas las características que popularmente se manejan hoy en día acerca de la ciencia están directamente vinculadas con él. Cabe señalar, al margen, que ese movimiento es heredero –con actitud crítica– del *positivismo*, el cual surgió durante el siglo XIX y puede ser entendido como un rechazo al *romanticismo*; se caracterizó por un ataque severo contra la metafísica y una exaltación casi religiosa de la razón y la verdad.

La crítica de Popper (1934/1959) a la búsqueda de la verdad y su proposición de lo falsable como recurso para el desarrollo científico; la investigación histórica de Kuhn (1962), su polémica inserción del concepto de paradigma y su tesis de que la ciencia progresa por revoluciones que suponen el abandono y reemplazo de unas teorías científicas por otras, soportado en las características sociológicas de la comunidad de científicos que expone esas teorías; el esfuerzo de Imre Lakatos (1974) por dotar a la ciencia de una estructura metodológica que la explique desde una visión historicista-lógica; la crítica radical de Paul Feyerabend (1975) contra las metodologías científicas convertidas en reglas, así como su tesis sobre la inconmensurabilidad de las teorías –lo que implica una postura relativista–, su rechazo a aceptar la superioridad de la ciencia respecto a otras formas de conocimiento y su defensa por una libertad creativa del investigador, abrieron grietas en la hegemónica presencia de la “ciencia normal”, que en su afán por demarcarse negaba las posibilidades de conocimiento en otras áreas del saber humano, especialmente en lo que se acostumbra a llamar ciencias humanas. Todo ello sumado al desarrollo de la filosofía hermenéutica por parte de Hans Georg Gadamer, el estructuralismo y luego el pos-estructuralismo como conjunto, además del desconstruccionismo, constituyen las fuentes –al menos las más visibles para mí– de la formación del paradigma construccionista.

¿Qué es el construccionismo?

El *socioconstruccionismo* o *construccionismo social* (Ibáñez Gracia, 1996, p. 96), el *paradigma constructivista* (Guba, op. cit., p. 25) o simplemente *construccionismo* (Wiesenfeld, 1994, pp. 251-264) es el paradigma conformado por las siguientes proposiciones, de acuerdo con la investigadora Yvonna Lincoln (1990, pp. 77-79):

– En lo *ontológico*: el construccionismo es *relativista*. Se fundamenta en el axioma según el cual la realidad es una construcción social y, en ese sentido, «se admite la existencia de múltiples criterios que orientan la interpretación de los fenómenos y que dan origen a una pluralidad de perspectivas» (Sánchez, 2000, p. 100), por ello la comprende como un conjunto de constructos holísticos y simbólicos que son, simultáneamente, intra- e interpersonalmente de naturaleza conflictiva, dialéctica y además, de acuerdo con Wiesenfeld, de carácter provisional. Así, la realidad construccionista es absolutamente dependiente de su contexto y tiempo. La incesante dinámica del ser, como individuo y como sociedad, forma y transforma permanentemente sus construcciones y la historicidad de sus construcciones, y eso sólo puede mantenerse en tanto esa dinámica no cese. Por otra parte, advierte Ibáñez que «hablar de la producción simbólica de la realidad no significa hablar de una realidad carente de efectos materiales (...) ni construimos representaciones ni representamos construcciones, sino *que construimos activamente los objetos que constituyen nuestra realidad*. (...) las construcciones no se realizan dentro de nuestra cabeza mediante un proceso de pensamiento puramente abstracto (...) Nuestras producciones discursivas y nuestras construcciones ‘mentales’ se asientan sobre un conjunto de operaciones que están relacionadas con nuestras acciones, con nuestras prácticas, con nuestras producciones culturales y de todo tipo» (Ibáñez, op. cit., pp. 100 y 141; destacado nuestro).

– En lo *epistemológico*: el construccionismo es *subjetivista* e *interactivo*. En virtud de su proposición ontológica, el construccionismo reconoce que la fuente de la realidad es subjetiva. La relación dualista (objeto/sujeto), de casta positivista, se rompe para dar paso a una relación monista que parte de que el objeto estudiado está consustanciado con las personas que lo producen y la interacción entre el que conoce y lo conocible es necesariamente intersubjetiva y dialéctica, transformándose mutuamente, pero además, ambos se transforman en la medida en que producen el conocimiento, que a su vez se transforma y los transforma. Por ello el conocimiento es construido y desconstruido en virtud del contexto en el que se produce, en el tiempo en que ocurre y a partir de

las personas participantes y las redes sociales en las que y entre las que interactúan. En palabras de Wiesenfeld (op. cit., p. 259), «epistemológicamente, el construccionismo (...) niega la neutralidad del investigador o la investigadora, reivindicando más bien su participación en el proceso de investigación». Para complementar este punto es necesario destacar el papel que desempeña el lenguaje, para ello me apoyo nuevamente en Ibáñez: «No podemos aprehender objeto alguno y comunicar acerca de él, sin construirlo a través de categorías del lenguaje, a través de las categorías que median nuestra forma de pensar sobre la realidad. Las personas viven, no en un mundo de representaciones, sino en un mundo de *producciones discursivas* y esto implica una gran diferencia. (...) Si los seres humanos son conceptualizados como hacedores discursivos, como animales hablantes, también se les conceptualiza necesariamente como constructores de realidades, porque *el discurso, siguiendo a Foucault, es, precisamente, una práctica que construye sistémicamente al objeto del cual habla*» (Ibáñez, op. cit., p. 137; destacado nuestro).

– En lo *metodológico*: el construccionismo es *hermenéutico* y *dialéctico*. La propuesta básica es crear conocimiento ideográfico, porque lo reconoce absolutamente consustanciado con el contexto y tiempo en que se produce. Ese conocimiento se expone usualmente en la forma de patrones teóricos o tramas de mutua y admisible influencia expresadas como hipótesis actuantes o producciones discursivas. Exige que la investigación ocurra en el contexto donde se está produciendo el conocimiento, de tal forma que el proceso dicte los métodos por los cuales habrá de ser representado, siempre en modo holístico, y donde el investigador debe actuar como un hermenauta para discernir los significados implícitos en el actuar humano, donde el otro debe ser igualmente reconocido como hermenauta. El diseño de la investigación, así entendido, es emergente y no preconfeccionado, pues no puede ser totalmente articulado hasta que la investigación se considere completada y durante su realización permanece abierta a recibir la influencia de los coparticipantes, las construcciones que se van elaborando y las circunstancias que van actuando sobre ella. Parafraseando a Wiesenfeld, se promueven los métodos cualitativos y para ello se recurre a dos aspectos: el hermenéutico, porque se intentan representar las construcciones de la manera más precisa posible, y el dialéctico, porque esas construcciones se comparan y contrastan entre sí y con la que el investigador debe producir. Así, la teoría es el resultado de la investigación y no el *corsé* dentro del cual debe discurrir. Por último, es necesario destacar que la metodología promovida por el construccionismo atiende a tres valores fundamentales: a) la diversidad, pues interesa el conoci-

miento de todas las versiones acerca de la realidad creada; b) el contexto, pues únicamente en función de éste se alcanza el conocimiento de las versiones construidas, y c) el fortalecimiento o la potenciación, que atiende a las acciones que pueden propiciarse a partir de las versiones y ello implica respeto al participante; reconocimiento de la historicidad del fenómeno y de la investigación; constitución de una relación simétrica investigador-investigado y, finalmente, cultivo de la dialéctica, manifestada en la conversación, entendida ésta como el arte de compartir versiones que transforman a los participantes en lugar del arte de convencer y dominar al contrario.

Intentando una síntesis: el conocimiento para el construccionismo es una producción discursiva de un grupo humano determinado que actúa en un contexto definido y en un tiempo histórico propio. El origen del conocimiento es, por tanto, subjetivo y sólo se puede alcanzar a partir de actos de interpretación y conversación entre los actores que lo producen. El conocimiento así entendido es una construcción que transforma y se transforma, siempre, en el tiempo presente de quienes devienen como artífices de aquél.

Confrontación de valores

A partir de la afirmación de Ibáñez “construimos activamente los objetos que constituyen nuestra realidad”, el conocer supera la definición de actos para dominar lo observable –entendido como cosa que preexiste– o leyes para predecir el futuro y pasa a designar, exclusivamente, el acto de crear una representación que nos es útil, como una roca, para construir algo siempre más complejo, es decir, con implicaciones materiales y espirituales, éticas y estéticas. Dicho de otro modo, ya no puede ser entendido como el proceso psicológico por el cual la mente humana capta un objeto y produce una representación, evidenciando una concepción dualista y estática del fenómeno (diagrama 1); por el contrario, lo concebible es lo construido que al intentar conocerlo es transformado y nos transforma, no quedando intacto en el proceso pues también sufre transformación en el tiempo y es absolutamente dependiente del contexto en el cual ocurre la producción de ese conocimiento y de quiénes participan en él (diagramas 2 y 3).

El acto primigenio del conocer sucede en la mente humana y conlleva una estructura de orden por la cual discurre toda experiencia, toda vivencia posible. Una manera construccionista de diferenciar los conceptos implicados se basaría en un acto de comparación contextual e histórica en lugar de su correspondencia con alguna no-

ción de verdad. En ese sentido, el creer es un estadio inicial del conocimiento y del saber, adscrito a la intuición (que buena parte del desarrollo científico clásico se empeñó en ocultar, disuadir o velar) y que supone la soledad y el silencio del individuo en un modo físico (que en la concepción construccionista nunca está solo –la soledad no existe– pues siempre contendrá las voces de la cultura en la cual él ha sido construido). El conocer, por su parte, es la construcción en tiempo presente y socialmente dinámica, mientras que el saber es la teoría provisional construida y en permanente construcción y desconstrucción. Así, lo humano es la creación perenne de orden, estructura proteiforme que se manifiesta en el soporte físico de los signos y los símbolos, concatenados o relacionados, intangibles o materiales, siempre en transformación, frutos de un lugar y un instante que, en suma, da cuerpo a los diversos lenguajes a través de los cuales el ser humano construye discursos, es decir, expresa su infinita capacidad de concebir y recrear el mundo.

Estas reflexiones me obligan a poner en discusión el valor de *lo universal sobre lo particular*. Creo que el sentido de lo universal es un valor creado por el pensamiento humano a partir de su poderosa capacidad para la abstracción. Abstractar es renunciar a algo, es separar y mirar particularmente, independientemente. Abstractar es desconstruir la roca para convertirla nuevamente en lenguaje. Se ha vivido con la fe de que lo universal puede explicar el cosmos en todos sus confines, puede permitirle al ser humano controlar todos los fenómenos y, en virtud de ello, alcanzar, igualar a Dios. Dios, para quienes no han comulgado con la palabra o con la creencia de su existencia, fue sustituido por la creencia en un orden superior desde el cual se explicaría todo. Ese orden supremo es al que el hombre ha montado cacería durante siglos, sintiendo que se acercaba cada vez más a su presa, que imaginó siempre astuta, ágil, escurridiza. «La ciencia –escribe Alessandro Baricco– es extraña, un extraño animal que busca su guarida en los lugares más absurdos, y funciona

según planes meticulosos que desde afuera sólo se pueden considerar inescrutables y hasta cómicos, a veces, por parecerse tanto a un vacuo vagabundeo, cuando la verdad es que son geométricos senderos de cacería, trampas esparcidas con arte sapiencial, y estratégicas batallas frente a las cuales uno queda estupefacto...» (Baricco, 1998, p. 36). Pero lo humano es imaginación, interpretación, discurso, acción.

¿Qué sucedería si actuásemos sin esa fe en el orden? El pasaje bíblico de “La torre de Babel” sería para mí una respuesta (Génesis 1, 1-3 ; Génesis 2, 9 y 16-17, y La Torre de Babel, Génesis 11, 1-9, en *La Santa Biblia*, 1970, p. 29). En la creación, primero fue el lenguaje: del verbo divino surge el hecho y el objeto, «...hubo luz». El verbo también creó el «árbol de la vida» y el «árbol de la ciencia del bien y del mal». De aquí extraigo tres aspectos: primero, la vida se distinguió de la ciencia, fueron separadas. Segundo, la ciencia se ocuparía de discernir los opuestos, las diferencias. Tercero, ambas, vida y ciencia, poseen la imagen de un árbol, lo que significa una estructura que se aferra a la tierra, se yergue hacia el cielo y desde su centro, convertido en eje vertical, brotan formas que lo presentan como un ser complejo, compuesto de innumerables partes. El hombre no puede crear un árbol pero gracias a que posee lenguaje crea una ciudad, con una torre que le confiere eje y centro, origen y desarrollo. Cuando ese lenguaje queda destrozado, confundido, el hombre se dispersa y cesa de construir. Desde entonces, la búsqueda por atrapar el orden del mundo a través de su conversión en conocimiento le ha resultado al hombre en la difícil tarea de reconstruir la unidad de su lenguaje.

El conocer, entonces, ha sido la quimera humana por aprehender su *otredad*, sea ello el mundo o el sí mismo. Y así, el conocimiento no es más que el mapa resultante de ese intento, la representación de lo que el deseo humano crea gracias a su voluntad de hacer, a su anhelo por poseer, a su necesidad de protección. El acto de conocer es lo que el hombre ha nombrado ciencia y en ella ha

Diagrama 1:
Modelo dualista



Diagrama 2:
Modelo monista



Diagrama 3:
Modelo construccionista



querido encriptar el fenómeno de su deseo: contener el mundo en su cráneo, ser Dios (Hawking, 1991, p. 223)⁷.

Sea Dios o no, el ser humano, para justificar su vida, debe crear diferencias tramadas por un orden. La paradoja es que ese orden es humano y, por tanto, mutable y efímero. Frente a una montaña, el hombre expone sólo su *intensidad vital*. ¿Cuántos millones de años dice el hombre que tiene la Tierra orbitando en torno al sol? ¿Cuántos millones de años dice el hombre que ha requerido una montaña para emerger desde las profundidades del océano? El tiempo es una creación del hombre que le ha roído las entrañas. Porque el tiempo es la única explicación que el hombre ha creído encontrar al hecho de estar aquí, siempre estar aquí y siempre, además, ser diferente. Porque el hombre está hecho de movilidad, de indetención, y necesita creer que ello ocurre en “algo” que ha nombrado *tiempo*.

¿Qué conoce el arquitecto?

Cualquiera sea el origen de la Arquitectura, ésta se inició como un acto de interpretación, un rito de habitación que se desarrolló como lenguaje y se transformó luego en acción constructiva. El solo hecho de que ese enfoque epistemológico emergente se haya nombrado como *construccionismo* debe incitar a una profunda reflexión en el arquitecto. Construir es crear un ser, una totalidad –a partir de la reunión, la articulación, la asociación de partes absolutamente disímiles y dispersas– bajo un significado de orden y por medio de una proposición estructural que ocurre en un contexto definido y en un tiempo determinado y siempre cambiante. Ese orden lo confiere sólo el lenguaje, y el objeto creado desde ese lenguaje es un discurso. El objeto arquitectónico es un discurso construido con materia construida, enraizado a una tradición y

transformador de ella. Por eso, cuando pienso en Arquitectura, tengo que trabajar con una superposición del objeto material y del sujeto que respira, vale decir, de lo construido y de sus constructores: lo arquitectónico es una producción humana habitada por personas, por tanto trasciende de su condición de cosa para adquirir un sentido de vida, convirtiéndose así en otra dimensión de lo humano. Una dimensión política, fruto de la conciencia pública del hombre que se reúne en comunidad a partir de una dimensión religiosa del ser que decide habitar en comunión⁸. Visto así, lo arquitectónico es un lenguaje construido a partir de las construcciones precedentes de la otredad, un lugar creado para resguardar un rito de habitación, un discurso que es una recreación del cosmos. Por ello, interpreto los distintos momentos de la arquitectura como la concatenación de distintos discursos en el tiempo: el clásico, el medieval, el románico, el gótico, el humanista, el barroco, el pragmático, el racionalista, el purista, el moderno. El inconcluso...

Esos discursos están escritos en y con la materia, son legibles por quien habita o por quien habitará, pero para llegar a serlo han pasado siempre por tres procesos: el primigenio, el de la conversación entre personas; luego el de imaginación conversada por una o más personas y, finalmente, el de la objetualización, la edificación conversada del artefacto arquitectónico. Cada uno de esos procesos significa contextos diferentes para el arquitecto.

El modelo construccionista para el fenómeno del conocimiento traducido al quehacer arquitectónico requiere distinguir esos contextos referidos. Hasta ahora me permito mencionar dos: el *contexto-tiempo del proyecto* (diagramas 4 y 5) y el *contexto presente del arquitecto* (diagrama 6). El primero, en su efecto, es simétrico al que pudiera definirse como contexto-tiempo de la edificación, con la salvedad de que los actores son mucho más numerosos y con muy diferentes grados de incidencia, lo cual

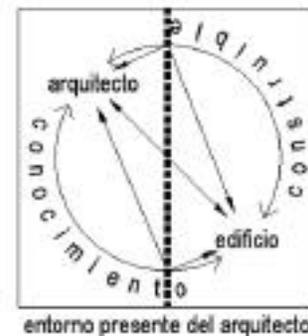
Diagrama 4:
Modelo construccionista en Arquitectura
/arquitecto – habitante – proyecto



Diagrama 5:
Modelo construccionista en Arquitectura
/arquitecto – proyecto



Diagrama 6:
Modelo construccionista en
Arquitectura /arquitecto – edificio



ameritaría una observación más atenta a la que mi saber y experiencia permiten hasta el momento. Estando en el proyecto, cierto es que participan otros actores, pero en esta ocasión me interesa destacar la necesaria relación del arquitecto con el futuro habitante de un objeto arquitectónico a edificar (para mi estudio ese objeto es la casa).

El modelo constructorista tiene la posibilidad de darse a plenitud si el arquitecto rompe los vestigios positivistas que aún privan en su formación; estos se manifiestan, entre otras cosas, en un modelo de relación en la cual el arquitecto asume que sabe cómo habrán de ser los espacios que el habitante necesita y que a la vez éste ignora. Si el arquitecto se asume como un intérprete, por ejemplo, una de las consecuencias del resultado sería la imposibilidad de adjudicar la autoría de la obra exclusivamente a él, pues requiere de exponer la consustanciación de su proceso con el imaginario del habitante, enmarcados por las circunstancias y el momento en que el proyecto se lleva a cabo. Otra consecuencia, por ejemplo, sería la dificultad para clasificar la obra dentro de una corriente estética "pura", lo cual le exigiría una crítica profunda, basada en los significados y no en los amagos formales. Si el arquitecto debe trabajar "en soledad" (Ilust. 5), pues no conoce a quien habitará la casa, entonces actuará como un escritor o un pintor, imaginando su habitante ideal

—que creo siempre será él— pero el modelo constructorista no se pone en riesgo, porque el autor se desdobra en ejecutante y crítico, convocando todas las voces de la tradición cultural en la que está inmerso. Finalmente, el modelo se hace necesaria y extrañamente híbrido cuando ocurre la experiencia vital de conocer un edificio (Ilust. 6), sea porque el arquitecto puede habitarlo o porque recibe las representaciones sobre el mismo (planos, fotos, textos, etc.), sin embargo, prefiero atenerme a la experiencia del *estar allí*. Como si se tratara de un texto, hay una separación física evidente-aparente, además de que el contexto en el que el edificio fue proyectado y construido es absolutamente distinto al del arquitecto que quiere conocer. Él se apropiará de todo el conocimiento construido que le sea posible para trazar muy distintas miradas y aproximaciones hacia el edificio. Por ese proceso múltiple y disímil, y por el diálogo que se establece así entre la cosa y el hombre, ocurre la transformación de ambos: el arquitecto ejerce la libertad y el derecho de interpretar, despojar, asociar y recrear la realidad construida frente a él y, al concluir, al asentarse el polvo de la fábrica y cesar el ruido de la acción, se refleja la luz que brota de sus ojos iluminando el nuevo objeto conocible: el artefacto arquitectónico, aquello que a través del proyecto de lo edificable se realiza en edificio.

Notas

1 Este texto constituye una marca necesaria dentro de un proceso de investigación que adelanto para aspirar al Doctorado en Arquitectura de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo en la Universidad Central de Venezuela. El trabajo está concebido, tentativamente, como *el estudio de la formación del discurso de un arquitecto, leído sobre la casa que ese arquitecto proyecta para sí*. Entre los temas que parecen abiertos en esta etapa inicial de dicha investigación emerge, con especial fuerza para mí, el relativo al papel que desempeña la noción de *conocimiento* en la formación de ese discurso.

2 Aunque no es objetivo de este texto cuestionar el enfoque del curso, esta reseña anuncia la orientación tomada por mí.

3 «Según la concepción inductivista de la ciencia, (...) la ciencia está formada por enunciados observacionales públicos, y no por las experiencias subjetivas privadas de los observadores individuales. (...) cuando se obtienen de manera correcta, no dependen del gusto, la opinión, las esperanzas o las expectativas del observador» (Cf. Chalmers, 1998, pp. 20-24).

4 Las investigadoras Calsamiglia y Tusón (1999, p. 15) afirman que «el discurso es una práctica social (...) una forma de acción

entre las personas que se articula a partir del uso lingüístico contextualizado, ya sea oral o escrito. El discurso es parte de la vida social y a la vez un instrumento que crea la vida social».

5 A este respecto recomendamos consultar los artículos de Rudolf Carnap y Otto Neurath contenidos en Ayer, A.J. (compilador), 1993.

6 Para una imagen al respecto, véase la crítica implícita en el cuento de J. L. Borges titulado "Del rigor en la ciencia", publicado en *El hacedor* (1960).

7 Este autor concluye afirmando lo siguiente: "No obstante, si descubrimos una teoría completa, con el tiempo habrá de ser, en sus líneas maestras, comprensible para todos y no únicamente para unos pocos científicos. Entonces todos, filósofos, científicos y la gente corriente, seremos capaces de tomar parte en la discusión de por qué existe el universo y por qué existimos nosotros. Si encontrásemos una respuesta a esto, sería el triunfo definitivo de la razón humana, porque entonces conoceríamos el pensamiento de Dios" (Hawking, 1991, p. 223).

8 Estas ideas no sólo están en deuda con todo lo ya expuesto, sino también, y de manera muy especial, con la obra de Dripps (1997).

Bibliografía

- Ayer, A.J. (comp.) (1993) *El positivismo lógico* (Traducción de L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruiz Harel). Fondo de Cultura Económica, D.F. México (orig.: 1959).
- Baricco, Alessandro (1998) *Océano Mar* (Traducción de Laura Cannas). Editorial NORMA. Santafé de Bogotá, Colombia (orig.: 1993).
- Barrera Linares, Luis (2000) *Discurso y literatura. Introducción a la narratología*. Comisión de Estudios de Postgrado/Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Borges, Jorge Luis (1960) "Del rigor en la ciencia", publicado en *El hacedor*.
- Borges, Jorge Luis (1986) "Funes el memorioso", en *Ficciones – El Aleph – El informe de Brodie*. Biblioteca Ayacucho, Caracas (orig.: 1944).
- Bunge, Mario (1976) *La ciencia, su método y su filosofía*. Ediciones Siglo XX, Buenos Aires (orig.: 1958).
- Cadenas, Rafael (1994) *En torno al lenguaje*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Calsamiglia Blancafort, Helena y Tusón Valls, Amparo (1999) *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Editorial Ariel, Barcelona.
- Chalmers, Alan F. (1998) *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (Traducción de Eulalia Pérez Sedeño y Pilar López Mániz). Siglo XXI Editores. México, D.F. (orig.: 1976).
- Cortés M., Jordi y Martínez R., Antoni (1996) *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Editorial Herder, Barcelona.
- DRAE-Real Academia Española (1992) *Diccionario de la lengua española*, 21ª edición. Editorial Espasa Calpe, Madrid.
- Dripps, R.D. (1997) *The first house. Myth, paradigm, and the task of architecture*. MIT Press, Massachusetts.
- Echeverría, Javier (1989) *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Editorial Barcanova, Barcelona.
- Hawking, Stephen W. (1991) *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, 3ª edición (Traducción de Miguel Ortuño). Editorial Grijalbo. Caracas (orig.: 1988).
- Gadamer, Hans-Georg (1977) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Traducción de Ana Agus Aparicio y Rafael de Agapito). Ediciones Sígueme, España (orig.: 1960).
- Guba, Egon G. (ed.) (1990) *The paradigm dialog*. Sage Publications. Newbury Park, EEUU.
- Ibáñez Gracia, Tomás (1996) *Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la psicología*. Comisión de Estudios de Postgrado/Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Kuhn, Thomas S. (1998) *La estructura de las revoluciones científicas*. (Traducción: Agustín Contin). Fondo de Cultura Económica, México D.F. (orig.: 1962).
- La Santa Biblia* (1970) Traducción de Evaristo Martín Nieto. Ediciones Paulinas. Madrid, España.
- Lincoln, Yvonna S. "The making of a constructivist. A remembrance of transformations past", en Guba, 1990.
- Mariás, Julián (1952) *El tema del Hombre*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
- Martínez Miguelez, Miguel (1993) *El paradigma emergente*. GEDISA, Barcelona, España.
- Sánchez, Euclides (2000) *Todos con la "Esperanza". Continuidad de la participación comunitaria*. Comisión de Estudios de Postgrado/Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Vicente, Henry (1994) *La representación del espacio en Borges*. Tesis de Maestría en Literatura Latinoamericana. Universidad Simón Bolívar. Caracas.
- Vitruvio P., Marco L. (s. l d.C.) (1997) *Los diez libros de Arquitectura* (Versión de: José Luis Oliver Domingo). Alianza Editorial. Madrid, España.
- Wiesenfeld, Esther (1994) "La Teoría Crítica y el Construccionismo: hacia una integración de paradigmas", en: *Revista Interamericana de Psicología*, vol. 28, nº 2, pp. 251-264.