

CAPÍTULO 2

FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LAS HUMANIDADES

Einar Iván Monroy Gutiérrez

Docente investigador TC-ECSAH

0000-0002-7442-2703

Resumen

Este capítulo se propone formular los cuatro cimientos teórico-epistemológicos para el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAD. En primer lugar, en *ontología relacional y lógica del campo*, contra una ontología de la sustancia, se sostiene que ser significa ser-en-relación o, dicho de otro modo, que nada es sin relación; contra una lógica de oposiciones sustanciales, A y no-A, se da un tercer elemento o campo de fuerzas. En segundo lugar, en la *espacio-historicidad del ser humano* se comprende que la espacialidad –no espaciosidad– es el comportamiento del ser humano consigo mismo, con los otros y con las cosas que comparecen en su mundo, dejándoles ser como tales otros y cosas, abriéndoles un espacio, dándoles un sentido, valor, uso en un plexo de relaciones y lugares; la historicidad hace referencia a la índole «aconteciente» de la existencia humana, a la movilidad de la trama de la vida humana que se extiende *entre* el nacimiento y la muerte, a la apropiación de la tradición y el destinarse de un individuo o una comunidad. En consecuencia, se tiene la exigencia de un *enfoque sistémico*, según el cual ningún ente, acontecimiento o individuo, ningún fenómeno al que se le mire en términos teóricos es una mónada aislada o desvinculada, sino que lo que se da se desoculta, aparece dentro de un sistema complejo, en un plexo de relaciones con otros objetos, tanto «inter-nos» como «externos». No solo busca superar la visión de un mundo mecanicista y fragmentario, sino comprenderlo en su complejidad, lo que demanda ejercicios de reflexión, investigación, construcción de conocimiento, creación, innovación y transformación más allá de las fronteras disciplinares y mediante procesos intra, inter y transdisciplinarios. Consecuencia de lo anterior es la exigencia de una *ciencia posnormal* en la que, además de la superación de la disyunción sujeto/objeto, es necesario superar la consideración de las teorías como un calco de la realidad y reflexionar sobre el papel de la ciencia en la sociedad, partiendo del supuesto de que el modo y los principios con los cuales la ciencia normal ha operado en la resolución de problemas ya no es suficiente para enfrentar los problemas actuales.

Palabras clave: ontología relacional, lógica del campo, espacio-historicidad, enfoque sistémico, ciencia posnormal.

Abstract

It is proposed to formulate the four theoretical-epistemological foundations for the Doctorate in Social Sciences and Humanities at UNAD. In the first place, in *relational ontology and logical of the field*, against an ontology of substance, it is held that to be means to be-in-relation or, in other words, that nothing is without relation; against a logic of substantial oppositions, A and not-A, there is a third element or field of forces. Secondly, in the *Spaciousness-historicity* of the human being, it is understood

that *Spaciousness* -not spatiality- is the behavior of the human being with himself, with others and with the things that appear in his world, letting them be others and things as such, opening a space for them, giving them meaning, value, use in a plexus of relationships and places; historicity refers to the «eventful» nature of human existence; to the mobility of the fabric of human life that extends between birth and death; to the appropriation of tradition and the destiny of an individual or a community. Consequently, there is a need for a *systemic approach*, according to which no entity, event or individual, no phenomenon, when viewed in theoretical terms, is an isolated or unlinked monad, but what is given, unconcealed, appears within a complex system, in a plexus of relationships with other objects, both «internal» and «external». It not only seeks to overcome the vision of a mechanistic and fragmented world, but to understand it in its complexity, which demands exercises of reflection, research, knowledge construction, creation, innovation, and transformation, beyond disciplinary borders, through intra, inter and transdisciplinary. Consequence of the above is the demand for a *post-normal science*, in which, in addition to overcoming the subject/object disjunction, it is necessary to overcome the consideration of theories as a copy of reality and reflect on the role of science, science in society; starting from the assumption that the way and the principles with which normal science has operated in problem solving is no longer sufficient to face current problems.

Keywords: Relational ontology, Field logic, Spaciousness-historicity, Systemic approach, Postnormal science.

Introducción

Reexaminar las cuestiones más fundamentales sobre la naturaleza humana, las comunidades, la sociedad y la cultura es la única salida a una situación de crisis de ideas e ideales como la que vivimos actualmente. En *Reimagining our futures together: a new social contract for education*, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, 2021) afirma contundentemente: «Replantear lo que significa ser humano requiere rebalancear nuestras relaciones entre nosotros, con el planeta vivo y con la tecnología» (p. 71. Traducción propia). Además de estar llamadas a llevar a cabo dicha tarea, las ciencias sociales y las humanidades también se ven comprometidas en el proceso metateórico de reexaminarse a sí mismas, pues urge la necesidad de un cambio en el «objeto» y en sus «formas de conocimiento». El propósito fundamental consiste en formular los cuatro cimientos teórico-epistemológicos para el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAD: el punto de partida de una ontología relacional y lógica del campo; la admisión de la espacio-historicidad del ser humano como dimensión no solo preteórica de la vida, sino también teórica; por tanto, la exigencia de un enfoque sistémico, y, en consecuencia, la consolidación de una ciencia posnormal.

Metodología

Con un enfoque cualitativo, y a través del método histórico hermenéutico, se propuso como diseño un análisis de datos para recrearlos mediante interpretaciones. A partir del aporte de Taylor y Bogdan (1994), el análisis de datos supuso una primera fase de *descubrimiento* (pp. 159-166) en la que se buscó información documental de primera fuente en torno a los cuatro soportes: ontología relacional y lógica del campo; espacio-historicidad del ser humano, enfoque sistémico y ciencia posnormal, siguiendo no solo el rastro de algunos autores contemporáneos, así como de aquellas expectativas o directrices de diversos organismos multilaterales internacionales, especialmente la Unesco, sino también sus interpretaciones e ideas, los temas, relaciones e intuiciones que iban emergiendo, elaborando diferentes tipologías bajo las cuales se podían congregarse los conceptos y proposiciones resultantes de la apropiación del material bibliográfico. Después vino una segunda fase, esta vez de *codificación* (pp. 167-170), en la que propiamente se procedió a la recolección, codificación y refinamiento de toda la información recabada en las fuentes seleccionadas y relacionada con el tema: sus principales ideas, conceptos, interpretaciones y proposiciones, filtradas mediante categorías que permitiesen la codificación, separación, examen y refinamiento de los datos. Finalmente, en la tercera fase, de *relativización* (pp. 171-174), se procedió con la interpretación de los datos *en relación* con el contexto en el que fueron recabados, reconociendo las propias perspectivas,

lógicas y supuestos, así como la finalidad hacia la que estaban dirigidas, es decir, la fundamentación del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades.

Discusión y resultados

Los núcleos problémicos (NP) en el diseño curricular sistémico fueron formulados del siguiente modo: NP1: Crisis, retos y roles de las Ciencias Sociales y Humanidades en el siglo XXI; NP2: Desarrollo y desigualdades en perspectiva intercultural y territorial para la transformación social; NP3: Subjetividades, Comunidades, Sociedades y Contextos; y NP4: Desafíos y aportes en la era digital desde la investigación-creación-reflexión. A partir del reconocimiento de estos, el equipo de diseño del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAD establece que la estructura dorsal sobre la que se sustenta está conformada por cuatro cimientos teórico-epistemológicos: a) la ontología relacional y la lógica del campo, b) la espacio-historicidad del ser humano, c) el enfoque sistémico, y d) la ciencia posnormal. Veamos con más detalle lo fundamental de cada uno de ellos.

Ontología relacional y lógica del campo

Antes de la ontología de la sustancia (esencia o sustrato de un ser), que en sentido estricto se inaugura con Platón –aunque encuentra en Parménides su precursor– el pensamiento occidental ya había anticipado en Anaximandro –lo indeterminado– y Heráclito –logos– una ontología relacional, que desde el Académico fue desplazada por mucho tiempo del horizonte intelectual de Occidente, pero que hoy por hoy vuelve a dar qué pensar. En *Anaximandro. Con-textos e interpretaciones*, Monroy (2021) destaca el sentido de uno de los fragmentos del filósofo milesio más importantes y menos considerados en sus implicaciones para el pensamiento de hoy. Se cita dicho fragmento en toda su extensión, dada la importancia que aquí cobra:

De entre los que dicen que [el principio] es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades y sucesor de Tales de Mileto, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes es *lo ápeiron*, siendo el primero en introducir este nombre de ‘principio’. Dice que este *no es ni el agua ni ninguno de los llamados elementos, sino una naturaleza distinta e indeterminada de la cual llegan a ser los cielos todos y los mundos dentro de ellos; desde los cuales hay generación para las cosas que son, y en ellos tienen su destrucción, según lo que debe ser; en efecto, ellas expían y reparan la injusticia recíprocamente, según la disposición del tiempo*, diciendo así estas cosas con nombres bastante poéticos. (6D 6 LM / 12A 9, 12B 1 DK. Cursiva mía)

Según la perspectiva del milesio, *lo ápeiron* es lo que está más allá de las formas determinadas, elementos o sustancias; sin embargo, es lo que las determina, con-

tiene y gobierna; las cosas no solo llegan a ser, sino que dejan de ser, y se relacionan recíprocamente en él, de acuerdo con la forma como está ordenado el tiempo. En concreto, son las relaciones las que definen el ser de las cosas, o más contundente aún: ser significa ser-en-relación.

En cuanto a Heráclito (2008), de los fragmentos que nos han llegado podemos destacar los siguientes: 22B 1 DK, 22B 2 DK, 22B 8 DK, 22B 10 DK, 22B 50 DK, 22B 51 DK, y 22B 54 DK. En los dos primeros nos habla de comprender o seguir el *logos* como aquello *común* a todas las cosas individuales o particulares, que en el fragmento 8 se asemeja a la *armonía*; en el 10, a las *conjunciones* o *conexiones*; en el 50, a la unidad o la *armonía invisible* –a la que se refieren el 51 y 54– que relaciona a los contrarios y a toda multiplicidad. Por tanto, toda la realidad se fundamenta en la relación misma (logos-armonía), más que en las sustancias en relación o disputa (contrarios).

Pese a lo olvidado de la cuestión, en la historia de la filosofía y de las ciencias sociales y humanas ha habido serios intentos por reformular la ontología relacional. Tal es el caso de Spinoza (2017), Nietzsche (2008; 2011; 2015; 2016), Mauss (2009), Heidegger (2009), Escobar (2012) y más recientemente Benjamin (2016).

En cuanto a Spinoza (2017), basta leer la primera parte «De Dios», para reconocer que su formulación fundamental es la que concierne al nivel más básico o elemental de la existencia: la relacionalidad. Es decir, hay un nexo relacional originario que, si bien es imposible conocer completamente, es inmanente a toda cosa existente o posible; por tanto, todo está vinculado entre sí, lo que a su vez supone una reciprocidad y multiplicidad de relaciones indiferenciadas, interrelacionadas, posibles, entrelazándose entre sí en una infinitud de formas diferentes. En la Parte III nos encontraremos con el «conatus» o esfuerzo de cada cosa para perseverar en su ser (Prop. VI), lo cual supone también una relación con otras cosas que disminuyen o aumentan la potencia. Es decir, el «conatus» no indica otra cosa que una relación de relaciones, consistente en mantener las condiciones formales y materiales de posibilidad de las relaciones mismas, de encuentros complementarios que amplían su potencia o despliegan su potencial ontológico, las posibilidades de ser relacional no esencial (Prop. XXXVIII). De una manera muy sintética podríamos decir que la ontología relacional spinoziana se cifra en lo siguiente: las relaciones –y su tipo– entre las cosas son las que determinan su potencia, que no es otra cosa que sus posibilidades de ser; las cosas no solo existen y se esfuerzan por mantenerse en ello, sino que también se mantienen abiertas.

El caso de Nietzsche (2015) es bien particular porque en el trasfondo de su diálogo con los presocráticos, especialmente con Heráclito y los trágicos, se observa una ontología relacional y aunque es muy evidente tanto en obras tempranas, tales como en *El nacimiento de la tragedia* o *La filosofía en la época trágica de los griegos*, como en las obras de madurez, tales como *Así habló Zaratustra*, en sus *Fragmentos póstu-*

mos, *Correspondencia* y su proyecto inconcluso *La voluntad de poder* se mantendrá declinada en nociones como la transvaloración, en el perspectivismo, fuerzas, la voluntad de poder. Bástenos con traer a colación algunas de las ideas más decisivas para el caso que nos ocupa. En la tragedia ática encontraremos emblemáticamente la relación entre las dos pulsiones originarias: lo apolíneo y lo dionisiaco, que en términos fisiológicos los encontramos realizados en los sueños –Apolo– y en la embriaguez –Dioniso– (Nietzsche, 2011, p. 338ss). En otra obra, según Nietzsche (2011) «... toda la esencia de la realidad es solo *acción*» (p. 586), o como dice más adelante, *juego* de lo uno-múltiple (p. 588). No en vano, Nietzsche (2011) afirma que por ello Heráclito vio en el juego de los niños una representación del «juego del gran niño cósmico Zeus» (p. 593). Posteriormente, al final de *De la genealogía de la moral* III, 12, puede leerse:

No hay más ver que el perspectivista, ni más «conocer» que el perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que dejemos hablar acerca de una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el «concepto» que nos hagamos de esa cosa, nuestra «objetividad» (Nietzsche, 2016, p. 530).

De acuerdo con esta idea, la ontología relacional estaría fundamentada tanto en la multiplicidad de afecciones como en la diversidad de relaciones, de tal modo que la pretendida objetividad del discurso o la unidad de la cosa -concepto- no sería ya el supuesto, sino la consecuencia, no sería el punto de partida, sino el de llegada. En sus *Fragmentos póstumos*, 1881: 13[11], se encuentran ideas del siguiente calado:

Suponiendo que mi libro existiera solo en la cabeza de los hombres, entonces en cierto sentido estaría todo hecho de SUS ideas y esencias–sería un «conjunto de relaciones». ¿No hay nada más al respecto? Semejanza para todas las cosas. Lo mismo para el «prójimo». *El que una cosa se disuelva en un conjunto de relaciones no prueba nada en contra de su realidad* (Nietzsche, 2008, p. 866. Cursiva mía).

En definitiva, aunque las cosas del mundo siguen teniendo sus propiedades, estas se cifran en términos de relaciones. En otros términos, la realidad de una cosa es la realidad de sus relaciones. Ahora bien, la naturaleza de la relación y la acción de las relaciones se comprenden en términos de valor y valoraciones, de fuerza y juegos de fuerzas. Con el fragmento 559 de la *Voluntad de poder*, se cierra la aproximación a la ontología relacional en la perspectiva de Nietzsche. En dicho fragmento se afirman varias ideas: i) el mundo-apariencia –léase perspectiva– es un mundo ordenado y escogido con arreglo a valores y según su utilidad, vale decir, según la capacidad de conservación y aumento de poder; 1) los centros de *fuerzas* que se configuran tienen sus modos específicos –perspectivísticos– de acción y reacción, de obrar sobre el mundo; 2) «mundo» es nada más y nada menos que «el *juego* de conjunto de estas acciones»; 3) lo que se dice «realidad» no es más que la acción-reacción de un individuo en su conjunto (Nietzsche, 2015, pp. 383-384). Así pues, la ontología

relacional, que en las obras de juventud es nombrada en términos de *juego*, en las obras de madurez lo será como *fuerzas*, relaciones como *relaciones de poder*.

Respecto a Mauss (2009), empíricamente se empeña en demostrar cómo la relacionalidad es una fuerza dinámica que, si bien no se puede poseer, sí pasa a través de las comunidades-mana formando, desarrollando, alterando y construyendo los diferentes aspectos de cada mundo de los intercambiadores e intercambiados, así como de todo el mundo social y cultural.

Por otra parte, la ontología relacional en Heidegger parece ser la consecuencia de su tarea de destrucción de la metafísica que empieza en su ontología fundamental. Así, pues, el término que mejor condensa la ontología relacional en perspectiva heideggeriana es el de *Ereignis*. Ahora bien, cabe aclarar que en el primer Heidegger este término difiere ostensiblemente del sentido que encontramos en el último Heidegger. En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger (2005) nombra con *Ereignis* a aquello que es vivido, experimentado de un modo a-teorético puesto que las vivencias son el modo como la vida misma se realiza originariamente; una vivencia no es un proceso de objetivación, sino lo que me pasa, me concierne, me afecta, pero no en términos psicológicos, sino relacionales. Aunque en *Ser y tiempo* encontramos la cuestión en términos de cuidado o relación conmigo mismo, con el otro y con lo otro, en un mundo o plexo de relaciones significativas (Heidegger, 2009) será posterior a la *kehre*, donde encontremos el sentido más decisivo de *Ereignis*; esto es, como copertenencia –relación esencial– entre ser y Dasein; mientras que en la metafísica u ontología esencialista el ser se comprende como algo estable e inmutable, en el último Heidegger (2006) se comprenderá como «acontecimiento apropiador» en el que el ser se da/retrae, des-oculta, epocalmente y en un mundo u horizonte significativo al Dasein.

En *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*, Benjamin (2015) parte de un estudio riguroso de autores como Descartes, Kant, Fichte, Hegel y Heidegger, y llega a la conclusión de que en la historia de la filosofía ha pervivido el problema de la relacionalidad original-anoriginal relationality (Benjamin, 2015, pp. 1-20). Esto es, la presencia efectiva de una pluralidad fundacional de relaciones entre personas, cosas y eventos que no se pueden reducir a simples singularidades o abstracciones. Un mayor desarrollo de la ontología relacional es la que se ha podido advertir en las investigaciones en la obra de Edith Stein y que Larrauri (2019) ha expuesto respecto a la persona en su tesis doctoral.

Ahora bien, si se reconduce la mirada de Europa a América latina, y más específicamente a Colombia, el antropólogo Arturo Escobar (2012; 2015a) viene trabajando sobre una ontología relacional y activación política de la relacionalidad. Este autor expone, por lo menos, tres formas de relacionalidad. Por una parte, un punto de partida fundamental que advierte Escobar (2012) es precisamente este: «Un principio

clave es que la realidad está hecha de entidades que no preexisten a las relaciones que las constituyen» (p. 12). Las entidades no son mónadas que tienen una existencia por sí mismas, sino que su existencia se define a partir de su «inter-existencia» y no al contrario. Por otra, Escobar (2012), refiriéndose a una dimensión más amplia señala que «[...] los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos. ...» (p. 12), esto es, no existe una identidad absoluta en cada uno de los mundos señalados, ni siquiera que existe un puente entre ellos, sino vínculos que permean y hacen difusas sus fronteras, que los prolongan y reafirman su persistencia. Finalmente, en una tercera forma, Escobar (2012) se basa en los hallazgos empíricos de sociedades no-occidentales para afirmar que:

[...] *no existe la división* entre naturaleza y cultura como la conocemos, y mucho menos entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el «individuo» sino personas en continua *relación* con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos» (p. 12. Cursiva mía).

En un trabajo posterior se encuentran otros elementos teóricos que amplían el concepto de ontología relacional. Una definición más sistemática es la que Escobar (2015) formula en los siguientes términos: «[...] una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no humanos) preexiste a las relaciones que nos constituyen. Todos existimos porque existe todo» (p. 29). No hay seres que se definan en sí mismos y por sí mismos, sino que su existencia pende de una «... densa red de interrelaciones y materialidad» (Escobar, 2015, p. 29).

De acuerdo con esta propuesta, otros dos fundamentos de la ontología relacional son señalados por Escobar (2014; 2015) del siguiente modo: «el territorio como condición de posibilidad y las diversas lógicas comunales» (p. 33). En cuanto al primero, muy en consonancia con autores ya mencionados, como Heidegger (2009), un territorio no consiste en una extensión de tierra, sino que «los territorios son espacios-tiempos vitales de toda comunidad» (p. 33). Respecto al concepto de «lógicas comunales», Escobar (2016) quiere señalar con ello, a su vez, un entramado de conceptos tales como: «comunalidad, lo comunal, lo popular-comunal, las luchas por los comunes, comunitismo (activismo comunitario)». (p. 202).

Ahora bien, así como la ontología esencialista tiene su propia lógica, a la ontología relacional también le resulta necesaria una. Mientras que Escobar (2016) habla de lógicas comunales, sobre las que no se encuentra un desarrollo sistemático suficiente, Giorgio Agamben (2018; 2019) formula la lógica del campo que aplica de manera pertinente por todo lo dicho antes.

En 2003, con ocasión de la publicación en Italia del libro *Stato di eccezione*, Giorgio Agamben accedió a una entrevista que luego fue publicada en la traducción del libro *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Dicha entrevista resulta importante por dos

razones: por un lado, como señala su traductora en la introducción, Agamben (2019a) explica el plan completo de *Homo sacer* y el lugar de *Estado de Excepción* (p. 7). Sin embargo, es esta segunda razón la que reviste toda la importancia del caso: en la cuarta pregunta de la entrevista se le formula al filósofo italiano lo siguiente: «¿Qué entiende por arqueología? ¿Qué lugar ocupa en su método de trabajo?» (Agamben, 2019a, p. 14). En la respuesta encontramos las siguientes indicaciones: primera, es necesario superar la lógica binaria que sustenta nuestra cultura, en su caso, a través del método arqueológico-paradigmático; segunda, dicha superación consiste en «[...] transformar las dicotomías en bipolaridades, las oposiciones sustanciales en campos de fuerzas recorrido por tensiones polares...» (Agamben, 2019a, pp. 14-15. *Cursiva mía*); tercera, y, en consecuencia, contra una lógica de la sustancia, una lógica del campo, es decir «[...] entre A y no-A se da un tercer elemento que [...] no es otra cosa que la neutralización y transformación de los dos primeros» (Agamben, 2019a, p. 15). Esta lógica del campo encuentra en el Panóptico de Foucault, y en la cifra del *Homo sacer* –Estado de excepción como relación de anomia y derecho– del mismo Agamben, los casos más paradigmáticos.

En *El Reino y la Gloria*, Agamben (2019b) nos ofrece en la signatura ese tercer elemento como fuerza relacional en la cual se superan las dicotomías y oposiciones, toda vez que la *signatura* opera traslados y desplazamientos en un campo. En primer lugar, leemos que la signatura es

[...] algo que en un signo o en un concepto lo marca y lo precede [y lo excede] para referirlo a una determinada interpretación o un determinado ámbito [o contexto], sin por ello salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto (Agamben, 2019b, p. 20, 157-158, 201).

Así las cosas, las signaturas son fuerzas, relaciones, que en un campo dislocan y desplazan, desarrollan funciones estratégicas, determinan y orientan interpretaciones, conectan tiempos y ámbitos diversos, como es el caso de la «secularización» que, si bien es propia del ámbito moderno, remite a la esfera teológica, o el de «orden» que «[...] produce un desplazamiento del lugar eminente de la ontología de la categoría de la sustancia a las de la relación y de la praxis...» (Agamben, 2019b, p. 158).

Sin embargo, donde se encuentra un mayor desarrollo de dichas ideas es en el segundo capítulo de *Signatura rerum*, titulado «Teoría de las signaturas». De todo lo dicho allí, de los múltiples ejemplos de «signatura», de autores referidos, solo queremos destacar aquellas ideas que nos permitan tener claridad sobre el sentido de «signatura» y su papel en la lógica del campo. A la signatura se la comprende mejor –y más fácil– no por lo que «es», sino por lo que revela: no es un tercero entre significante –*signans*– y significado –*signatum*–, sino la relación y la dimensión que muestra, el campo de fuerzas que configura: «La signatura, que en la teoría de los signos debería aparecer como un significante, siempre se desplaza a la posición de

significado, de tal manera que *signum* y *signatum* se sustituyen recíprocamente y parecen entrar en una zona de indecidibilidad» (Agamben, 2018, p. 55). Más adelante, Agamben (2018) reitera que la signatura no expresa una correspondencia entre significante y significado, sino fundamentalmente una relación que «... sin coincidir con ella, la desplaza y disloca en otro ámbito, y la inserta en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas» (p. 59). La signatura, entonces como una fuerza que disloca-desplaza-inserta los términos de una relación en otros ámbitos, relaciones de sentido y pragmáticas. El ejemplo más completo y claro es el que se cita a continuación:

En este sentido, incluso el pedazo de tela amarilla sobre la capa del judío o la insignia de color sobre la del esbirro o el mensajero no son simples significantes neutrales que remiten a los significados «judío», «esbirro», «mensajero», y desplazan esta relación hacia la esfera pragmático-política. Estos expresan más bien el comportamiento que debe observarse respecto al judío, el esbirro y al mensajero (y aquello que debe esperarse de ellos (Agamben, 2018, p. 59-60).

Queda clara una primera definición de signatura, a partir de la episteme paracelsiana, y es la de aquella fuerza que mantiene una relación en potencia. Sin embargo, una segunda definición –más completa y decisiva– es la que formula a partir de Jakob Böhme, y que se destaca en los siguientes términos: «[...] la signatura ahora ya no es solo aquello que, poniendo en relación ámbitos diversos, manifiesta la virtud oculta de las cosas; más bien es el operador decisivo de todo conocimiento, lo que vuelve inteligible al mundo» (Agamben, 2018, p. 60). Se insiste: no es solo una fuerza que mantiene una relación en potencia entre dos términos, sino un operador de inteligibilidad que, por tanto, los hace comprensibles. La signatura no está por fuera de las cosas, sino que les es inmanente; por ello, opera en ellas su desocultamiento, que permite ejecutar o constituir su sentido y sus relaciones. En otras palabras, la signatura es una relación que excede y, no obstante, funda toda relación (Agamben, 2018, p. 72).

Una tercera comprensión de signatura es la que Agamben (2018, pp. 82-92) advierte a partir de Michel Foucault y Enzo Melandri, como la dimensión o el campo que permite el tránsito entre lo semiótico y lo semántico, entre la semiología –conocimientos que nos permiten reconocer un signo de lo que no– y la hermenéutica –conocimientos que nos permiten desocultar su sentido–.

Que para la ontología relacional cobra especial importancia la teoría de las signaturas se puede evidenciar a través del comentario de Agamben sobre el filósofo inglés Herbert de Cherbury y su intento de ligar la ontología con las signaturas, ya que, de acuerdo con Agamben (2018), este filósofo inglés lee los trascendentales *-unum, verum, bonum*, que son atributos que un ente recibe o padece por el mismo hecho de su existencia-, como signaturas. El *bonum*, por ejemplo, es una impresión, marca o signatura que recibe la cosa en virtud de lo cual es posible el ser reconocido como

grato o bello, así como por su conocimiento intelectual. La conclusión a la que llega Agamben (2018) con dicho análisis es la siguiente:

[...] la ontología es posible como «discurso» del ser, es decir, de las «pasiones del ser». *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*: todo ente presenta la signatura de la unidad (que lo desplaza hacia la matemática o la teoría de la singularidad), de la verdad (que lo orienta hacia la doctrina del conocimiento) y de la bondad (que lo hace comunicable y deseable) (p. 93).

En conclusión, mientras que en una lógica de la sustancia opera el dispositivo de la dicotomía u oposición ser-no-ser, amigo-enemigo, A-no-A-, sujeto-objeto, en una lógica del campo la signatura resulta ser ese tercer elemento o fuerza que desplaza los conceptos o determinan sus interpretaciones. El ser de un ente no es un concepto de algo que se le añade, sino una relación o una signatura que lo marca por el mismo hecho de existir y que lo disponen, lo determinan, lo hacen comprensible. Dicho de un modo más categóricamente: ser es ser-en-relación.

La espacio-historicidad del ser humano

En *Espacio-historicidad de las Ciencias Sociales y Humanidades*¹⁸, Monroy (2021) sostiene que si las ciencias sociales y las humanidades hunden sus raíces en el carácter de la espacio-historicidad del ser humano; en virtud de lo cual y desde donde se podrá delimitar y determinar cuáles son propiamente las cuestiones temáticas y las condiciones de posibilidad para su desarrollo y efectividad en el siglo XXI. Algunos argumentos necesarios de dejar explícitos aquí son los siguientes: por un lado, que el ser humano no ocupa un espacio –extensión–, sino que es espacial, ya que el espacio es un elemento del mundo en el que «está en», es la dimensión en la que despliega su modo de ser, de habitar en y estar familiarizado con, de ocuparse circunspectamente en los modos del des-alejamiento –franqueamiento de las distancias y extrañezas– y direccionalidad –movimiento que supone todo acercamiento, todo trato familiar y cotidiano con las cosas– (Heidegger, 2009, p. 75 y 125-129). Desde esta perspectiva, la espacialidad es el comportamiento del ser humano consigo mismo, con los otros y con las cosas que comparecen en su mundo, dejándoles ser como tales otros y cosas, abriéndoles un espacio, dándoles un sentido, valor, uso en un plexo de relaciones y lugares (Heidegger, 2009, pp. 129-131). Lo anterior también puede complementarse con posturas como las de Cassirer (1968), Lefebvre (2013), Soja (1997) y Stein (2005), de las cuales puede presentarse una síntesis, tal como se muestra en la Tabla 1:

18 Conferencia central presentada el día 27 de marzo de 2021, en el marco del *Seminario Internacional El Sentido de la Comunidad en América latina: Decolonialidad y Utopía*, evento organizado por la Universidad Autónoma del Estado de México y la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Tabla 1. Espacialidad del ser humano

| Heidegger, 2009 | Cassirer, 1968 | Lefebvre, 2013 | Soja, 1997 | Stein, 2005, 2019 |
|-------------------|--------------------|--------------------|-------------------|-------------------|
| Estar-en-el-mundo | Espacio orgánico | Espacio perceptivo | Espacio percibido | Espacio externo |
| Des-alejamiento | Espacio perceptivo | Espacio concebido | Espacio concebido | Espacio corporal |
| Direccionalidad | Espacio simbólico | Espacio vivido | Espacio vivido | Espacio anímico |

Fuente: Monroy (2022).

Mientras que Heidegger parte de una comprensión no física o geométrica del espacio, sino vivencial y existencial, Cassirer, Lefebvre y Soja entienden el espacio en un primer nivel, de un modo empírico. De igual modo, mientras que la espacialidad del ser humano tiene un carácter de relación pragmática y situacional, preteórica, en los otros tres autores encontramos en un segundo nivel un espacio teórico y en un tercer nivel, el suprateórico.

Caso aparte merece la posición de Edith Stein en *Sobre el problema de la empatía*. Según la fenomenóloga, la espacialidad de mi cuerpo vivo es incomparable con la espacialidad de un cuerpo físico cualquiera externo y ajeno a mí. Aunque «espacio corporal» –recorro mi cuerpo con mi mirada, tacto mi espalda o mis piernas, percibo el olor del perfume aplicado en mi piel– y «espacio externo» –dirijo la mano hacia el pocillo con café, me dirijo a la puerta para abrirla– son distintos, mi cuerpo se constituye como cuerpo vivo (*Leib*) y como cuerpo físico (*Körper*), y es vivenciado como él mismo. Los espacios –corporal y externos– son distintos, pero dado que no hay cuerpo vivo sin cuerpo físico, ellos resultan ser dimensiones especulares sobre las que este transita y en virtud de las cuales se vivencia como cuerpo vivo sentiente. Del mismo modo que en la percepción corporal veo mi mano que se extiende, sube, baja o se repliega (espacio externo), también percibo mi mano como sentiente (espacio corporal) y «veo» los campos de sensación de la mano –dureza, suavidad, brillo–; en la percepción externa vemos la mesa, palpamos su dureza y «vemos» su dureza, suavidad e incluso brillo (una mesa áspera es poco brillante, mientras que a mayor suavidad mayor brillo tiene) (Stein, 2005, p. 125). Respecto al espacio anímico –*Seelenraum*– veamos lo que señala en *Estructura de la Persona Humana*:

Ahora bien, en el espacio anímico existe un punto en el que el yo tiene su lugar *propio*, el lugar de su descanso, que debe buscar hasta encontrarlo y al que ha de volver cada vez que lo haya abandonado: se trata del punto más profundo del alma. Solo desde él puede el alma «recogerse», pues desde ningún otro punto puede tampoco abarcarse por entero a sí misma. Solamente desde él puede el alma adoptar decisiones importantes, tomar partido por algo o hacer donación de sí misma. Todos estos son actos de la persona. Soy yo quien ha de adoptar

decisiones, tomar partido, etc. Este es el yo personal, que a la vez es un yo anímico que pertenece a *esta* alma y tiene en ella su lugar propio (Stein, 2019, p. 657).

Ahora bien, el ser humano también es originariamente histórico, ya como destino individual, ya como comunidad de destino. Así las cosas, la historicidad es horizonte no solo de comprensión de la historia, sino fundamentalmente, junto con la espacialidad, de toda experiencia humana. En nuestro estar en el mundo (presente), estamos vueltos hacia el fin de ser (futuro), desde lo que hemos sido (pasado). «El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo. La historicidad del Dasein es esencialmente historicidad del mundo» (Heidegger, 2009a, p. 401). En concreto, la historicidad hace referencia a la índole «aconteciente» de la existencia humana, de ahí que la historia (Geschichte) originaria sea precisamente la narrativa del acontecer humano, condición de posibilidad de la historia (Historie) como objeto y saber histórico (Koselleck y Gadamer, 1997, p. 70). En el carácter «aconteciente» de la existencia humana, –tanto el destino individual como la comunidad de destino de la que hace parte– se fundan no solo la historia, sino también las ciencias sociales y las humanidades. La historicidad hace referencia a esa movilidad de la trama de la vida humana que se extiende entre el nacimiento y la muerte (Heidegger, 2009, pp. 387, 403); es, en definitiva, un modo de ser y no un objeto. Historicidad señala, pues, la apropiación de la tradición y el destinarse de un individuo o una comunidad, base fenoménica sobre la cual las ciencias sociales y las humanidades tienen suelo y forma. Así, no es la ley que permanece por encima de los acontecimientos, sino la unidad de sentido viva –que otorga la movilidad que se extiende entre nacimiento y muerte– lo que funda historia, terreno del que se nutre y sobre el que se eleva la tematización o delimitación de la región propia de las ciencias sociales y las humanidades. Desde, con y contra las narrativas de la vida cotidiana, el ser humano descubre significados ocultos o nuevos y transforma su destino individual y comunitario.

Finalmente, siempre nos encontramos más acá de las teorías, pero más allá del carácter cósmico de lo meramente dado. Como seres históricos, nos encontramos entre lo meramente dado y la síntesis objetiva. Ese juego especular entre lo dado y la teoría supone un ámbito y experiencia de la libertad, toda vez que no es tanto al objeto en sí, a la forma en sí, a lo que tendemos, porque sabemos que el objeto no lo es todo, como tampoco lo es el yo, sino aquello que nos permite todo ver y aprehender, pero también todo cambio de sí-mismo y transformación del entorno. Por ello, la carencia de experiencia de la libertad y la distancia de la vida cotidiana no permiten resignificar y transformar su vida, su relación con los otros y con lo otro. Toda teoría se explicita a partir –aunque se pretenda contra– de la vida cotidiana, la cual se configura bajo las coordenadas existenciales de la espacio-historicidad.

Enfoque sistémico

En consonancia con lo dicho anteriormente, un tercer fundamento sobre el cual se sustenta el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades es el enfoque sistémico, según el cual ningún ente, acontecimiento o individuo, ningún fenómeno al que se mire en términos teóricos es una mónada aislada o desvinculada, sino que lo que se da, se desoculta, aparece dentro de un sistema complejo, en un plexo de relaciones con otros objetos, tanto «internos» –otros elementos constitutivos del sistema–, como «externos» –con otros objetos integrantes del ambiente, del entorno o del contexto–. Nada es sin una relación en un mundo de relaciones. El enfoque sistémico no solo busca superar la visión de un mundo mecanicista y fragmentario, sino comprenderlo en su complejidad, lo que demanda ejercicios de reflexión, investigación, construcción de conocimiento, creación, innovación y transformación, más allá de las fronteras disciplinares, mediante procesos intra, inter y transdisciplinarios. El enfoque sistémico es defendido principalmente por Edgar Morin en su propuesta del pensamiento complejo. Se explica esta perspectiva a partir de la comprensión de los siguientes conceptos: complejidad, interacciones, interdisciplinariedad.

Lo complejo no es una cosa, sino el aspecto mismo bajo el cual aparece. Según Morin (1984), lo complejo puede reconocerse por los siguientes rasgos: un objeto forma parte del entorno; tanto la noción de objeto como las estructuras espacio-temporales en que es situado el objeto dependen de nuestras representaciones, de nuestro lenguaje, de nuestra cultura; por tanto, el objeto forma parte no solo de un entorno, sino de un mundo, el mismo al que pertenece quien está puesto en relación con dicho objeto; el objeto no es entonces un *objectum*, sino un sistema o un todo, que es mucho más que la suma de sus partes constitutivas y mucho menos que una totalidad determinada y simplificante; ningún elemento es mónada, sino que se halla inmerso en un campo de fuerzas de orden/desorden/organización/continuo/discontinuo; el conocimiento no se logra evadiendo la contradicción, sino confrontándola (pp. 342-346).

Ahora bien, según Morin (2007), para entender el paradigma de la complejidad es necesario reconocer el paradigma frente al cual se levanta: la simplicidad. Bajo este paradigma, el desorden se descarta y el orden se traduce en ley, separando lo que está articulado o identificando lo que es diverso. En otras palabras, desorden, multiplicidad y diversidad son simplificados bajo el concepto de apariencias detrás de las cuales está la verdadera realidad: las leyes o principios. En contraste, el paradigma de la complejidad reversa la ontología y lógica de la simplicidad al reconocer que orden/desorden/organización no son apariencias, sino el fenómeno mismo. Según esto, en términos ontológicos la complejidad recupera la incertidumbre y relatividad -sistema relacional- del mundo; y en términos lógicos reconoce la contradicción. Según el pensador francés, la complejidad aspira a la completud, mas no a la totalidad:

[...] la aspiración a la complejidad lleva en sí misma la aspiración a la completud, porque sabemos que todo es solidario y multidimensional (...) nos hace comprender que no podremos escapar jamás a la incertidumbre y que jamás podremos tener un saber total «la totalidad es la no-verdad» (Morin, 2007, pp. 100-101).

Por último, la complejidad se comprende mejor a partir del concurso de tres principios: el dialógico, esto es orden-desorden son contrarios, pero se complementan, colaboran y producen realidades, mantienen la unidad en su divergencia; la recursividad, vale decir, un proceso no lineal en el cual productos y efectos se tornan ellos mismos causas y productores de lo que los produce; la hologramática, con la cual se supera al reduccionismo que no ve más que simplicidades y el holismo, que no ve más que totalidades, toda vez que no concibe la parte sin el todo y el todo sin la parte (Morin, 2007, pp. 105-108).

Desde esta perspectiva de la complejidad, el juego orden/desorden/organización se despliega en las interacciones, o lo que es lo mismo, la realidad no se comprende de modo sustancial, sino relacional: en las interacciones se define el ser de una cosa. El mismo Morin (2001) define a las interacciones como «[...] acciones recíprocas que modifican el comportamiento o la naturaleza de los elementos, cuerpos, objetos y fenómenos que están presentes o se influyen» (p. 69). De acuerdo con esta definición, las interacciones suponen: los elementos en relación –seres u objetos–, las condiciones de posibilidad de los campos en los que se encuentran inmersos esos elementos –acontecimientos, agitaciones, flujos–, las lógicas que dependen tanto de los elementos como de las condiciones –determinaciones/constreñimientos–, así como las interrelaciones que se configuran –asociaciones, combinaciones, uniones, comunicaciones–, de tal modo que a mayor diversidad y complejidad de elementos, condiciones, lógicas e interrelaciones en interacción, mayor diversidad y complejidad de efectos, transformaciones, organizaciones, surgidas de esas interacciones. En definitiva, como bien lo asevera Morin (2001): «La interacción se convierte así en la noción placa giratoria entre desorden, orden y organización» (p. 70), de tal modo que se coproducen entre sí, simultáneamente, configurando lo que el autor llama bucle tetralógico y que representa mediante la Figura 1.

Figura 1. Bucle tetralógico



Fuente: Morin, 2001, p. 77

Finalmente, en cuanto a la interdisciplinariedad, más que darla por hecho a partir del nombre mismo Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades, o por estar fijada desde la misma clasificación de la I+D, tal como lo indica la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE, 2018, pp. 63, 80-82) o el Ministerio de Educación Nacional (MEN, 2021), podríamos comprenderla, tal como lo hace Morin (1984) cuando afirma que el desarrollo de las ciencias desde el siglo xvii no solo ha sido disciplinar, sino también transdisciplinar, toda vez que el concepto mismo de ciencia ha supuesto problemas transversales, tales como: la búsqueda de unidad de método, el postulado de la objetividad, el problema del sujeto, el lenguaje matemático, o la formalización (pp. 311-312). Las ciencias no solo han sido tales, sino que también han partido de posturas filosóficas o ideológicas.

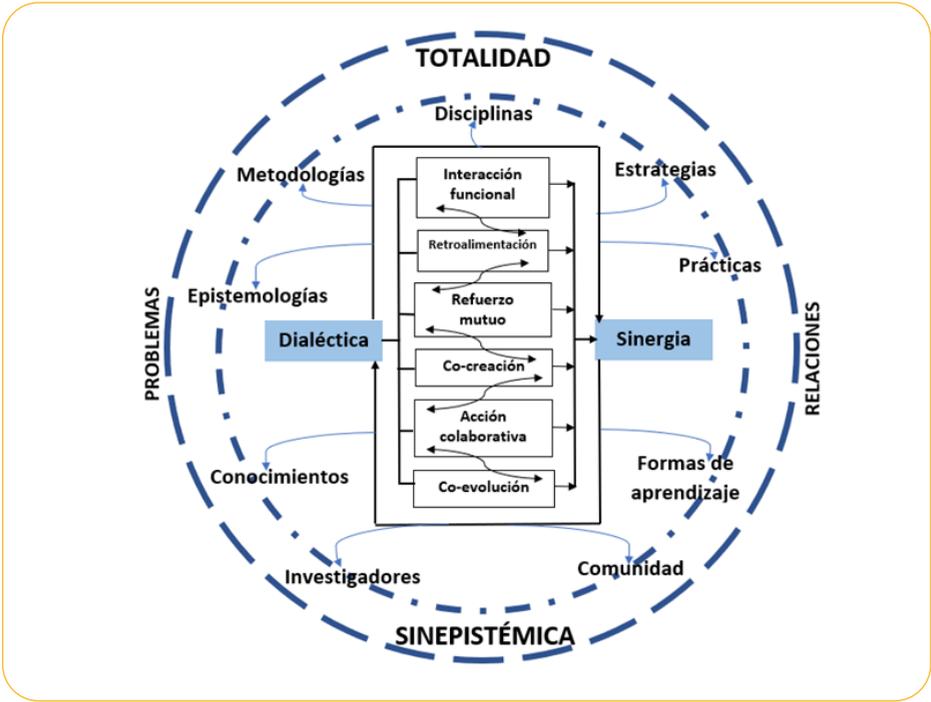
Ahora bien, no cabe duda de que las ciencias, abiertamente o no, han pretendido y realizado transdisciplinariedad, por tanto, se trata de considerar qué tipo de transdisciplinariedad es la que hay que llevar a cabo (Morin, 1984, p. 312). Citando a Kuhn, Morin (1984) sostiene que no solo se trata de acumular e incrementar conocimientos, sino de transformar los principios que organizan esos conocimientos (p. 313). En definitiva, «para promover una nueva transdisciplinariedad, necesitamos, pues, un paradigma que ciertamente permita distinguir, separar, oponer y, por tanto, poner en relativa disyunción estos dominios científicos, pero que pueda hacer que se comuniquen sin operar la reducción» (Morin, 1984, p. 314). El tipo de transdisciplinariedad a la que apunta el pensador francés no es la de los conocimientos, sino la de sus principios organizadores, superando la simplificación con la comunicación y una razón abierta y compleja (Morin, 1984, pp. 293-310).

Otro de los referentes que ha brindado una clara conceptualización de la cuestión ha sido Jantsch (1972; 1979, pp. 110-144). Mientras que la interdisciplinariedad acontece como una interacción entre dos o más disciplinas con el propósito de propiciar una intercomunicación, reciprocidad y transformación metodológica de investigación, la transdisciplinariedad procura la interdependencia y la eliminación de los límites disciplinares. También ha sido Tamayo (2011a) quien ha establecido que mientras la interdisciplinariedad es un conjunto de disciplinas conexas entre sí y con relaciones definidas, a fin de que sus actividades no se produzcan en forma aislada, dispersa y fraccionada (p. 11), la transdisciplinariedad intenta ordenar articuladamente el conocimiento, coordinándolo y subordinándolo en una pirámide que permita considerar orgánicamente todas las ciencias. Busca que las relaciones entre las disciplinas trasciendan en la integración de un conjunto con sentido y que pueda englobar el término de la transdisciplinariedad, bajo el supuesto de unidad entre diversas disciplinas que le permitan interpretar la realidad y los fenómenos que se presuponen unitarios (p. 12).

En consecuencia, en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades se apostará por la interacción, intercomunicación, reciprocidad y transformación, interdepen-

dencia y la difuminación de las fronteras disciplinares, en aras de conformarse con un Modelo sinepistémico (Mylonakou-Keke, 2015) que fomente la investigación transdisciplinaria, cuyas características son: 1) está impulsada por los problemas del mundo real; 2) los problemas son complejos y multidimensionales, y las dimensiones, a su vez, heterogéneas; 3) la solución requiere un enfoque holístico; 4) su propósito es cambiar o mejorar una situación problemática y resolver un problema; 5) dicho cambio, mejora o solución proviene de la producción de nuevo conocimiento, resultado de procesos interrelacionados de construcción del conocimiento y progresión del aprendizaje; 6) para los cuales se exige unidad y sinergia de la teoría y la práctica; 7) requiere altos niveles de colaboración entre los investigadores y la comunidad (Mylonakou-Keke, 2015, pp. 1894-1895). En el Modelo sinepistémico, Mylonakou-Keke (2015) aclara que mientras la *dialéctica* se comprende como un proceso de interacción dinámica y de síntesis creadora, incluso de percepciones, puntos de vista y argumentos opuestos; la *sinergia* entraña colaboración armoniosa, reciprocidad, coordinación de sincronización, interés común y estado dinámico. En definitiva, la *sinergia dialéctica* compromete tanto las relaciones de los elementos como las interacciones, colaboraciones y situaciones, dando como resultado la Totalidad Sinepistémica (p. 1901. Cfr. Figura 2).

Figura 2. Modelo inter y transdisciplinar para la formación-investigación en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades



Fuente: Adaptación a partir de Mylonakou-Keke (2015, p. 1901)

Ciencia posnormal

En el paradigma del pensamiento complejo se advierte la necesidad de una ciencia posnormal, en la que además de la superación de la disyunción sujeto/objeto es necesario no solo superar la consideración de las teorías como un calco de la realidad, y reflexionar sobre el papel de la ciencia en la sociedad, toda vez que las teorías científicas son «[...] coproductos de las estructuras del espíritu humano y de las condiciones socioculturales del conocimiento» (Morin, 1984, p. 314), sino también asumir la incertidumbre, la ignorancia y el conflicto de valores (Funtowicz y De Marchi, 2000). Sin embargo, serán Funtowicz y Ravetz (2000) quienes formulen en su libro *La ciencia posnormal* la cuestión más decidida y abierta. *La ciencia con la gente*, en virtud de los dos grandes problemas que identifican los autores: el riesgo ambiental y la equidad entre los pueblos, ante los cuales la ciencia normal –reduccionista, simplista, analítica, especializada–, debe ser reemplazada «[...] por un enfoque sistémico, sintético y humanístico» (p. 23). Más recientemente ha salido el libro de Vohland et al. (2021) en el que se establecen líneas claras sobre la participación del público en general en tareas de investigación científica.

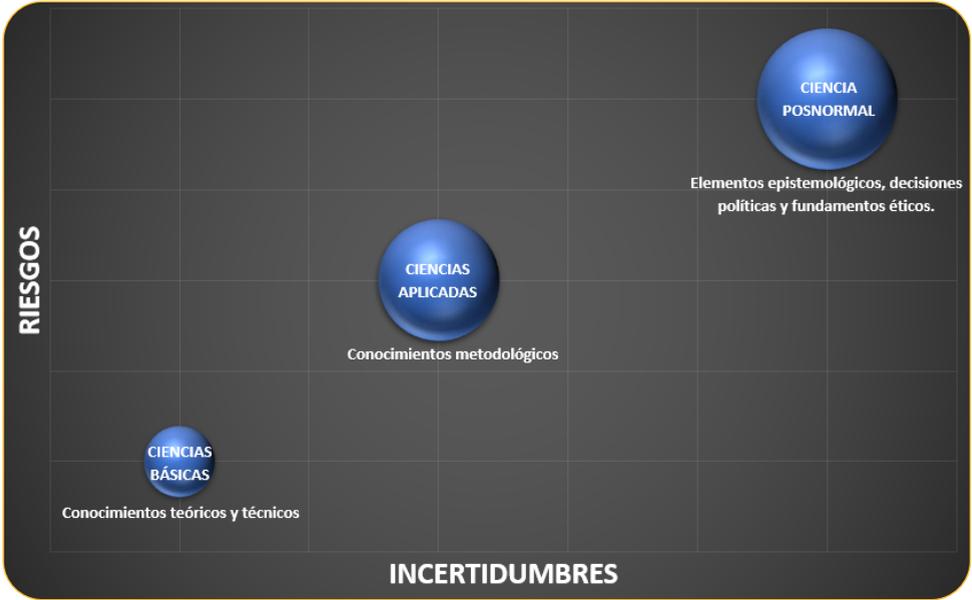
Volviendo a Funtowicz y Ravetz (2000), la «ciencia posnormal» parte del supuesto de que el modo y los principios con los cuales la ciencia normal ha operado en la resolución de problemas ya no es suficiente para enfrentar los problemas ambientales y sociales (p. 47). Ahora bien, uno de sus rasgos más significativos es el de la inversión en su actividad de resolución de problemas: de la vieja distinción de la ciencia entre «hechos duros» y «valores blandos» se propone pasar a «hechos blandos» y «valores duros» (Funtowicz y Ravetz, 2000, p. 50; Funtowicz y De Marchi, 2000, p. 73), es decir, dado que los hechos duros han sido puestos en cuestión por la incertidumbre y la ignorancia, es necesario reconocer los valores e intereses en conflicto, abrir los procesos analíticos, tomar decisiones con el concurso de diversos actores más allá del experto. Otro de sus rasgos es el incremento de la importancia relativa de las personas, de las comunidades de pares ampliadas, esto es, en la resolución de problemas, en los procesos y productos (p. 53), las comunidades también deben participar como pares (p. 55). Por último, aunque no menos importante, está el reconocimiento de la incertidumbre como catalizador, operador en el conocimiento y en el reconocimiento de las diferentes perspectivas y maneras de conocer (p. 56).

Funtowicz y De Marchi (2000) sintetizan los postulados de la ciencia posnormal en los siguientes términos: «estrategia de resolución de problemas apropiada a los problemas de gestión ambiental contemporáneos más importantes» (p. 60) consistente en que, ante la incertidumbre, los valores en disputa, y la urgencia de las decisiones, un solo experto no es suficiente y por lo tanto se requiere de la participación de una «Comunidad Extendida de Evaluadores o Peritos» (p. 60). Un problema que se advierte en esta propuesta es el de las certificaciones formales, lo que implica en el

fondo un profundo diálogo de saberes, puesto que, si la verdad es prerrogativa de la ciencia normal, otros saberes tienen otros principios, procedimientos e intereses.

Finalmente, una ciencia posnormal contempla el reto de la democratización del conocimiento que no solo supone el reconocimiento de la necesidad de información, sino también el derecho a la información, pero, sobre todo, el derecho a la participación (Funtowicz y De Marchi, 2000, p. 75). No se trata solamente de llevar información o de participar de manera informada, sino también de reconocer que todo saber, como fuente legítima de conocimiento, está en condiciones de aportar soluciones a los problemas de nuestro tiempo. La ciencia posnormal apunta, en definitiva, a que en un plano de lo que se pone en juego en los riesgos decisionales (Y) y la intensidad de la incertidumbre en los sistemas (X), en la cercanía al punto cero (0) de sus ejes, la ciencia básica y aplicada es competente para responder a los problemas emergentes en términos teóricos, técnicos y metodológicos; sin embargo, no así en un nivel de mayor distancia, donde se requieren –además de elementos epistemológicos– decisiones políticas profundamente articuladas con fundamentos éticos, a partir de los cuales se puedan resolver los propósitos en conflicto. Lo anterior se comprende mejor en la Figura 3.

Figura 3. Riesgos decisionales vs. Incertidumbres de los sistemas



Fuente: elaboración propia a partir de Funtowicz y Ravetz, 2000

Conclusiones

En consecuencia, al formular el NIP: Problemas y contribuciones de las Ciencias Sociales y Humanidades en el siglo XXI se está comprendiendo por problemas, no problemas esencialistas, sino relacionales, ante los cuales las ciencias sociales y humanidades girarán en torno y estarán convocadas y provocadas en el siglo XXI.

Por lo tanto, en sentido amplio, se puede decir que el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNAD tiene por objeto de estudio las relaciones, las dimensiones en las que intervienen, los campos de fuerza que dibujan las lógicas bajo las cuales se juegan, las posibilidades que se abren, las configuraciones que se avienen, los diálogos que convocan y las realidades que desnudan.

En cuanto a las formas de conocimiento, baste con remitir a lo señalado en los fundamentos teóricos y epistemológicos, cuando se desarrollaron los cuatro fundamentos nombrados como *a)* la espacio-historicidad del ser humano, *b)* ontología relacional y lógica del campo, *c)* enfoque sistémico, y *d)* la ciencia posnormal. Desde estas formas se pretende problematizar las relaciones que se dibujan en los enunciados de los NP y NIP.

Sin embargo, en sentido estricto, en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades no se tiene un objeto de estudio determinado o duro, por cuanto no estamos tratando de la categoría de la sustancia, sino de la intensidad. En primer lugar, en concordancia con el nombre mismo del programa, supone problemas que se corresponden con dos grandes áreas, así como de las áreas y disciplinas que las componen, demandando entonces un programa inter y transdisciplinar. En segundo lugar, las recientes clasificaciones sugeridas por la OCDE (2018) en la cual presentan dentro de las clasificaciones principales las siguientes: 5. Ciencias Sociales y 6. Humanidades, cada una de las cuales con una clasificación secundaria (Sarmiento et al., 2018); y las áreas de cualificación 6 (CISH) del MEN (2021). En tercer lugar, en concordancia con los fundamentos teóricos y epistemológicos, no se parte de una ontología esencialista, y por tanto no se contemplan sustancias; se parte de una ontología relacional y, en consecuencia, se estudian las relaciones como verdaderas constitutivas de la realidad. En cuarto lugar, en virtud de los Núcleos Problémicos NP: NP1: Crisis, retos y roles de las Ciencias Sociales y Humanidades en el siglo XXI; NP2: Desarrollo y desigualdades en perspectiva intercultural y territorial para la transformación social; NP3: Subjetividades, comunidades, sociedades y contextos y NP4: Desafíos y aportes en la era digital desde la investigación-creación-reflexión, y su Núcleo Integrador de Problemas NIP: Problemas y contribuciones de las Ciencias Sociales y Humanidades en el siglo XXI.



En el NP1: Crisis, retos y roles de las Ciencias Sociales y Humanidades en el siglo XXI, se articulan las relaciones que se advierten en el nivel macrocurricular entre las ciencias sociales y las humanidades y los problemas y fenómenos del siglo XXI.

Dichas relaciones son interpretadas en términos de crisis, retos y roles, aunque crisis no indica solo el momento por el que se atraviesa eventualmente, decadencia o descomposición, también es un llamado a la anticipación creativa; retos no señala solamente incitaciones e instigaciones, sino principalmente provocaciones, llamados o exhortaciones; roles no significa solamente papeles o posiciones, sino fundamentalmente cometidos, representaciones.

En la formulación del NP2: Desarrollo y desigualdades en perspectiva intercultural y territorial para la transformación social, se enfoca la atención al nivel mesocurricular para reconocer las relaciones en términos de desarrollo y desigualdades en sentido amplio e integral, aunque situados desde perspectivas interculturales y territoriales, con el ánimo de abrir posibilidades para la transformación social, pues no se trata solamente de radiografiar un estado de cosas, sino también de reconocer sus dinámicas y deconstruirlas.

En cuanto al NP3: Subjetividades, Comunidades, Sociedades y Contextos, correspondientes a la dimensión microcurricular, no se pretende desentrañar su esencia o sustancia, sino a las relaciones habidas, posibles o necesarias en nuestro tiempo. Por ejemplo: las relaciones empáticas que se configuran entre las subjetividades y el valor que ellas representan para el re-conocimiento intersubjetivo del mundo; las formas de convivencia de las personas individuales, ya como comunidad, como vínculo natural y orgánico entre los individuos, esto es, cuando un sujeto no solo acepta a otro como sujeto, sino que también está ante él, vive con él, y es determinado por él en términos solidarios; ya como sociedad, como vinculación racional y mecánica, es decir, cuando un sujeto convierte a otro sujeto en objeto y lo trata de acuerdo con un plan establecido (Stein, 2005, p. 344); así como los contextos en que dichas relaciones se entretejen, se rompen, se restituyen, se desdibujan, se constituyen y se representan.

Respecto al NP4: Desafíos y aportes en la era digital desde la investigación-creación-reflexión, se anticipa que los desafíos y aportes de las ciencias sociales y humanidades en la era digital se cifrarán en términos de las relaciones que aquí se han dibujado con la trilogía investigación-creación-reflexión, es decir, la apertura de mundo, la

superación de antiguas representaciones y lógicas mediante propuestas innovadoras con alcances de transformación, entre otras, que no podrán resolverse de un modo simplista, sino integrador, sistémico, entre diferentes modos de apropiarse, recrear y pensar los problemas y fenómenos.

Bibliografía

- Agamben, G. (2018). *Signatura rerum. Sobre el método* (1ª ed.). Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2019a). *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1* (2ª ed.). Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, G. (2019b). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 4* (3ª ed.). Adriana Hidalgo Editora.
- Benjamin, A. E. (2015). *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*. State University of New York Press.
- Cassirer, Ernst. (1968). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru Revista de investigación en cultura y desarrollo*, 2, 7-16. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los «derechos al territorio». *Cuadernos de antropología Social*, (41), 25-37. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal. Universidad del Cauca*. https://censat.org/apc-aa-files/686468646b6c61736a6b6c646a61736b/autonomi-a-y-disen-o_completo.pdf
- Funtowicz, S. y De Marchi, B. (2000). Ciencia posnormal, complejidad reflexiva y sustentabilidad. En: E. Leff. *La complejidad ambiental* (1ª ed.) (pp. 54-84). Siglo XXI.
- Funtowicz, S. y Ravetz, J. (2000). *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente* (1ª ed.). Icaria Editorial.
- Heidegger, Martin. (2009). *Ser y tiempo* (2ª ed.). Editorial Trotta.

- Heidegger, Martin. (2006). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (2ª ed.). Editorial Biblos – Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, Martin. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1ª ed.). Editorial Herder.
- Heráclito. (2008). Fragmentos. En: R. Cornavaca. *Presocráticos. Fragmentos I* (1ª ed.) (pp. 161-285). Editorial Losada.
- Jantsch, E. (1972). Towards interdisciplinarity and transdisciplinarity in education and innovation. En Centre for Educational Research and Innovation CERI (Ed.). *Interdisciplinarity–Problems of teaching and research in universities* (pp. 97-221). OECD.
- Jantsch, E. (1979). Hacia la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad en la enseñanza y la innovación, en L. Apostel, G. Berger, A. Briggs y G. Michaud (Eds.). *Interdisciplinariedad, problemas de la enseñanza y de la Investigación en las Universidades* (pp. 110-144). Asociación Nacional de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior.
- Koselleck, R. y Gadamer, H. (1997). *Historia y hermenéutica*. Paidós.
- Larrauri, L. (2019) *Persona y relación en Edith Stein: contribuciones a una concepción relacional de la persona*. [Tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/55704/7/T41154.pdf>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio* (1ª ed.). Capitán Swing.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Ministerio de Educación Nacional. (2021). *Guía de orientaciones metodológicas para el diseño de programas de educación superior basados en catálogos sectoriales de cualificación del Marco Nacional de Cualificaciones (MNC)*. https://www.mineducacion.gov.co/1780/articles-400474_recurso_41.pdf
- Monroy, E. (2021). *Anaximandro. Con-textos e interpretaciones* (1a ed.). Sello Editorial UNAD. <https://hemeroteca.unad.edu.co/index.php/book/article/view/4663/4434>
- Morin, E. (2001). *El método I. La naturaleza de la naturaleza* (6ª ed.). Ediciones Cátedra.
- Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo* (9ª reimp.). Gedisa.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia* (1ª ed.). Editorial Anthropos.
- Mylonakou-Keke, I. (2015) The Emergence of «Syn-Epistemic Wholeness» from Dialectic Synergy of Disciplines: A Transdisciplinary Social Pedagogic Model. *Creative Education*, 6, 1890-1907. https://www.scirp.org/pdf/CE_2015102714124765.pdf

- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II*. TECNOS.
- Nietzsche, F. (2015). *La voluntad de poder* (25ª. Ed.). EDAF
- Nietzsche, F. (2011). *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. TECNOS.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos (1875-1882). Volumen II*. TECNOS.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2021). *Comisión Internacional sobre los Futuros de la Educación. Avances recientes*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000375746_spa.locale=en
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. (2018). *Manual de Frascati 2015: Guía para la recopilación y presentación de información sobre la investigación y el desarrollo experimental*. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264310681-es>
- Sarmiento, A., Niño, A., Sánchez, L., Gómez, M. (2018). *Clasificación Internacional Normalizada de la Educación – Campos de Educación y Formación Adaptada para Colombia CINE-F20 13A.C*. Departamento Administrativo Nacional de Estadística.
- Soja, E. (1997). El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la imaginación geográfica. *Geográficos*, 8, 71-76. <https://es.scribd.com/document/12591925/Soja-Edward-El-Tercer-Espacio>
- Spinoza, B. (2017). *Ética*. Ediciones Espuela de Plata.
- Stein, E. (2005). *Obras Completas II. Escritos filosóficos. Etapa fenomenológica* (1ª ed.). Ediciones El Carmen – Editorial de Espiritualidad – Editorial Monte Carmelo.
- Stein, E. (2019). *Obras completas, IV. Escritos antropológicos y pedagógicos* (1ª ed.). Ediciones El Carmen – Editorial de Espiritualidad – Editorial Monte Carmelo.
- Tamayo, M. (2011a). *La interdisciplinarietà. Cartillas para el Docente ICESI, No.12*. ICESI. <http://hdl.handle.net/10906/5342>
- Tamayo, M. (2011b). *El método científico, la interdisciplinarietà y la universidad. Cartillas para el Docente ICESI, No.20*. ICESI. <http://hdl.handle.net/10906/5343>
- Taylor, S. y Bogdan, E. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados* (1ª ed.). Paidós.
- Vohland, K., Land-Zandstra, A., Ceccaroni, L., Lemmens, R., Perelló, J., Ponti, M., Samson, R., y Wagenknecht, K. (2021). *The Science of Citizen Science*. Springer.