

- SOMEKH, B. Y THALER, M. (1997) Contradictions of Management Theory, Organisational Cultures and The Self. *Educational Action Research*. Vol. 5, Nº 1, p. 140-158.
- STRAIN, M. (1997) On "The myth of the learning society". *British Journal of Educational Studies*. Vol 45, Nº 2, pág 141-155.
- TILLEMA H. Y KNOL W. (1997) Collaborative planning by teacher educators to promote belief change in their student. *Teachers and Teaching: theory and practice*. Vol 3. nº1, p. 29-43.
- VANDENBERGHE, R. (1991). *Vision as a core component in school culture*. Paper presented at AERA.
- VINCENT, C. (1996) *Parents and Teachers Power and Participation*. London, The Falmer Press.
- YUSTE, N. Y ORTEGA, J.A. (Coords.) (1997) *Educación Social y Ejes Transversales del Currículum*. Almería, Fundación Educación y Futuro.

## 5. EL HORIZONTE DE LA INVESTIGACIÓN PEDAGÓGICA DE LA PERSONA

Emilio López - Barajas Zayas  
Universidad Nacional de Educación a Distancia

### 5.1. Objetivos de la propuesta.

El discurso acerca de la persona en cualquiera de sus vertientes, incluida la heurística requiere plantear de modo sistemático algunas cuestiones: el problema del ser de la persona, algunos datos históricos que nos permitan trazar al menos algunos perfiles del marco en que la investigación se mueve, realizar una crítica geneológica y epistemológica, reflexionar de modo breve acerca del sentido de la evidencia, el azar y la creencia, y finalmente, sintetizar unas conclusiones que incluyan una perspectiva del horizonte futuro de la investigación. Estos temas serán tratados de modo sucesivo en mi trabajo de reflexión.

El hablar de la persona plantea una cuestión previa: la definición de lo humano; y esta cuestión a su vez plantea una pregunta metodológica ¿Cómo determinar el procedimiento heurístico que nos permita identificar la identidad de lo verdaderamente humano?. La selección de la metodología ha de ser adecuada, resulta obvio decirlo, al objeto humano. La respuesta implica una reflexión epistemológica acerca de la validez misma del conocimiento de lo humano. Advertiendo que la controversia entre individuo y sociedad en el marco de la cultura dominante, moderna, es diferente del sentido clásico, ya que ahora ambas posiciones en el "escenario moderno" comparan ambas un denominador común inmanente, no hay mas mundo que el "visible".

Intentucemos, como hacían los clásicos, con un lenguaje mítico, las cuestiones que nos planteamos. Recordaremos una obra paradigmática clásica, un personaje sin-

gular Antígona, que nació fruto de la unión incestuosa de Edipo y Yocasta. La tragedia de Sófocles nos presenta como Antígona a causa de dar piadosamente sepultura a ese hermano muerto que se sublevó contra la "patria" es condenada a muerte por Creonte. Relatemos algunos escenarios del contexto:

El discurso de Creonte es retórico: "Yo por mi parte, sépalo Zeus (fórmula ritual de juramento) que todo lo ve siempre, no podría guardar silencio viendo a las desgracias avanzar contra los ciudadanos en lugar del bienestar, ni tendrá jamás por amigo mío a un enemigo del país, sabiendo que es éste el que nos guarda y que navegando con el en feliz travesía es como haremos amigos. Con tales principios yo intentaré engrandecer a esta ciudad. De acuerdo con ellos ahora he hecho una proclama a los ciudadanos acerca de los hijos de Edipo: A Eteocles, que murió combatiendo por esta ciudad tras destacar por su lanza, que se sepiulte en una tumba y se le cumplan cuantos ritos rigen a los valientes muertos bajo tierra. Al hermano de éste, en cambio a Polinices digo, el que la tierra de sus padres y dioses de su país quiso arrasar con fuego al volver del destierro, y quiso beber la sangre de los suyos y a éstos (a los tebanos) llevar esclavos, a éste ha sido proclamado a la ciudad que nadie le honre con una tumba ni le llore, sino que le dejen insepulto y sea su cadáver comido y mutilado por aves y por perros" (Sófocles, Tragedias, Antígona, 1971: 114-115).

La defensa de Antígona ante la acusación es la siguiente: "Porque no era Zeus quien proclamó esto ni la Justicia compañera de los dioses subterráneos; no fijaron estas leyes entre los hombres. Ni pensaba yo que tus proclamas tuvieran tanta fuerza que permitieran a un mortal transgredir las leyes no escritas e inmutables de los dioses. Que ellas no ahora ni ayer, sino siempre viven, y nadie sabe cuándo surgieron. Por ellas no debía yo, temiendo la decisión de un hombre, sufrir el castigo de los dioses. Que habría de morir ya lo sabía, ¿cómo no?. Y aun cuando tú nada hubieras proclamado. Mas si antes de tiempo he de morir, ventaja digo yo que es. Quién como yo vive en muchos males, ¿cómo no ha de hallar ventaja al morir? De este modo, no es para mí desgracia alcanzar la muerte. Lo hubiera sido, en cambio, si hubiera yo sufrido que el cuerpo de un hijo de mi madre quedara, tras morir, insepulto. En ello me sentiría desgraciada. Con estas cosas, sin embargo, no estoy en desgracia. Y si ahora con mis acciones loca te parezco, quizá resulte loca a quien es loco" (Antígona, 1971:123-124).

El hijo de Creonte, que piensa contraer nupcias con Antígona la defiende de esta manera: "Padre-dice Hemón - los dioses dieron a los hombres la razón, el mayor bien de cuantos existen. Yo no podría ni sabría decir que no llevas en esto que dices. Pero podría ocurrir, sin embargo, que otro estuviera en lo cierto. Puesto que de ti nací, me corresponde observar todo cuanto cualquiera dice, hace o censura. Terrible es tu presencia para el hombre del pueblo, cuando está en conversaciones que no te alegrarías

al oírlos. A mí, en cambio, me es posible escucharlas en la sombra: cómo llora la ciudad por esta muchacha; que si es de todas las mujeres es la que menos merece morir en la ignominia por hechos muy gloriosos. Ella, que no dejó que su propio hermano, caído en el estrago del combate, fuera destrozado insepulto por carnívoros perros y rapaces. ¿Acaso no es digna de áureo honor? (Antígona, p.132 -133).

La tesis que quiero defender en este ensayo es la siguiente: Entender conceptualmente la persona exige confiar en la capacidad del pensamiento humano para conocer la realidad que se muestra ante nosotros, y más tarde se elabora en nuestro pensamiento estremeciendo nuestros sentimientos y, en segundo término, elaborar los procedimientos metodológicos adecuados con el pensamiento humano y las cosas que trata de conocer.

En la obra de Sófocles citada se muestra una perspectiva estratégica del conocimiento coherente con esta confianza del ser humano en el conocimiento, en este caso, de lo justo. Las alusiones son a la racionalidad universal tanto en Hemón como en Antígona.

Las consecuencias de transgredir estas leyes no escritas, de ayer, de hoy y de siempre en cada caso son siempre trágicas. No podemos continuar el relato de la tragedia que comentamos en toda su extensión, pero cuando Creonte intenta desahacer la injusticia es tarde. Se encuentra con la muerte de Antígona, de su hijo y su esposa. Estas son las últimas palabras de la obra magistral de Sófocles. Las primeras llenas de desesperación en boca del tirano:

¡Llegue, llegue,  
muéstrame la más bella de las muertes,  
la que me traiga el último día!  
¡Llegue, llegue,  
para que no más vea el día!. (158)

El Corifeo cierra la obra con estas palabras: "Con mucho el ser prudente es lo primero de la felicidad. En nada conviene faltar contra los dioses. Las desmesuradas palabras de los orgullosos con desmesurados golpes pagan, y con la vejez el ser prudentes aprenden." (159).

La crítica epistemológica que nos proponemos realizar es constructiva, no es un ataque "posmoderno", al proyecto moderno de la ilustración, ya que no lo es al Estado de derecho, será en todo caso a la insuficiencia del procedimiento metodológico por el que la cultura dominante actual, nacida en la Ilustración, determina lo verdadero.

Algunas otras preguntas más específicas que podríamos hacernos en esta exposición introductoria serían: ¿los derechos de la persona se diferencian de los derechos

constitucionales o de los derechos de la ciudadanía democrática o de otras clases de derechos pertenecientes a ciertos tipos de instituciones políticas tanto individualistas cuanto asociacionistas? ¿Constituyen una categoría especial de derechos de aplicación universal, difícilmente controvertibles en su intención general? ¿Son parte de un razonable derecho de gentes y fijan límites a las instituciones de cada grupo étnico, exigidos por ese derecho a todos los pueblos?.

No se trata, desde nuestro punto de vista, de volver a considerar el *ethos* social comunitario como una vuelta a las identidades colectivas nacionalistas o tribales. Frente a estos últimos enfoques hoy más que nunca se precisa una fundamentación de los sistemas constitucionales y de los derechos humanos basada en un *ethos* universal, síntesis de valores multinacionales y multiculturales; un *ethos* que haga posible la comunicación intersubjetiva, la solidaridad y la paz (Pérez Luño, A.E., 1996:44). Si esta meta se alcanza se podrá hablar de un mundo más personal y amable.

Se olvida que la "falacia naturalista", en la modernidad, tiende a confundir hechos y valores; es decir, la fundamentación de los derechos con su realización. De este modo, los derechos humanos "perderían su dimensión emancipadora y su misma entraña axiológica, al quedar identificados con los contenidos empíricos del Derecho positivo de cada sistema político, que es, a la postre, quien interpreta las condiciones de posibilidad para la realización de los derechos" (Pérez Luño, A.E., 1996: 37). La "falacia determinista", por otra parte, (que tiene su origen en la exigencia científica del contraste y la réplica) entraña la paradójica apología neoliberal. Según la cual son las inexorables leyes del mercado las que deben definir el alcance de los derechos, a través del análisis económico de los presupuestos de cada uno de ellos. Esta tesis ha desembocado en el sofisma del denominado "fin de la historia", al postular que el desarrollo histórico converge necesariamente en un marco de economía de mercado y democracia liberal, que constituye la plasmación definitiva del progreso social y político (Pérez Luño, A.E., 1996).

El auge en la cultura actual, por otra parte, del movimiento "comunitarista" que no puede de ser calificado (dicho sea de paso) de "postmoderno", certificaría el desplazamiento de las libertades desde el individuo a la comunidad. Cabría, simplificando los términos del fenómeno, aludir a un cambio del paradigma de la libertad individual y privada de los modernos por el de la libertad solidaria y comunitaria de estos aprendices de la postmodernidad. No obstante podría matizarse si recordamos que "el movimiento comunitarista no constituye una escuela monolítica. En su propia significación como movimiento cultural emblemático de la postmodernidad se pueden advertir dos direcciones. La primera, representada por autores como Taylor y Walzer, entraña una relectura de las tesis hegelianas y, en cierto sentido, desea recuperar los valores de la modernidad y de la ilustración a través de una lectu-

ra en clave comunitaria que intenta evitar la interpretación individualista. La segunda tiene su máximo exponente en Alasdair MacIntyre, reivindica una vuelta a la tradición aristotélica en cuanto opuesta a la modernidad y defiende un proyecto anti-ilustrado nostálgico de la concepción premoderna de la comunidad" (Pérez Luño, A.E., 1996:43-44).

La controversia entre individuo y sociedad en el marco de la cultura dominante, moderna, es diferente del sentido clásico, ya que ahora ambas posiciones en el escenario de la "modernidad" comparten ambas un denominador común inmanente, no hay más mundo que el "visible". No se trata, desde nuestro punto de vista, de volver a considerar el *ethos* social comunitario como una vuelta a las identidades colectivas nacionalistas o tribales. Frente a estos últimos enfoques hoy más que nunca se precisa una fundamentación de los sistemas constitucionales y de los derechos humanos basada en un *ethos* universal, síntesis de valores multinacionales y multiculturales; un *ethos* que haga posible la comunicación intersubjetiva, la solidaridad y la paz (Pérez Luño, A.E., 1996:44).

El problema para algunos está en si una declaración universal (formal se dice de forma impropia) sirve para algo cuando los derechos humanos de la persona no están recogidos en la Constitución y las normas. Para otros por el contrario, "nunca corren mayor peligro que cuando su única garantía son las instituciones políticas y aquellos que desempeñan cargos en dichas instituciones" (George Hebert Mead, 1964)

La adhesión cívica a los derechos de la persona y al constitucionalismo no se produce de forma espontánea, requiere de una enseñanza y un aprendizaje, es decir, de una *Paideia*. Sólo la educación en los valores y principios que informan las libertades y las normas constitucionales pueden asegurar su vigencia (Pérez Luño, A.E., 1996:45).

El error ha sido establecer una metodología única. Esta metodología ha sido la que "ha tiranizado" el sentido de lo verdadero al exigir desde la ciencia el contraste y la réplica, se estaba reduciendo el ser humano y sus derechos fundamentalmente a sus derechos sociales, físicos, materiales. La adhesión a ese sistema axiológico propio de los Estados de Derecho no se impone coercitivamente sino a través de la comunicación, la reflexión y el consenso. La racionalidad no es solo instrumental (empírica experimental) sino universal (reflexiva deductiva). La ciencia actual "no sabe qué hacer desde el momento en que empiezan a aparecer estructuras organizadas", descubre hoy en una forma nueva los fenómenos del tiempo, la diversidad y la complejidad (Llya Prigogine, 1986). El neopositivismo ya no afirma que las relaciones sean fijas sino estocásticas.

## 5.2. Aproximación histórica.

Recordaremos que para los primeros estoicos (Zenón de Citio, Cleantes, Crisipo) la naturaleza es la regla suprema de la vida, identificándose a la naturaleza, según ellos, plenamente con la razón. Incluso Heráclito, "afirman la existencia de una ley universal, el *logos*, que rige la totalidad del mundo, y de la que todos los hombres participan en mayor o menos medida. Hay un alma del mundo que encierra las "razones seminales" de todas las cosas y, por consiguiente, una finalidad superior a la que debe someterse el fin particular de las partes. Es una concepción panteísta, según la cual la actividad finalista inmanente de la Divinidad se realiza a la vez bajo la forma de necesidad y de providencia. Lo que aquí nos interesa especialmente es que la participación de todos los hombres en la razón universal divina les confiere una fundamental igualdad. De ahí la condena moral radical de la esclavitud; de ahí también la idea de un derecho natural universal que la recta razón descubre y que, superior al Derecho positivo, que varía de un pueblo a otro, ofrece una pauta ética para juzgar su valor. En esta perspectiva, cosmopolita, se difuminan las diversidades étnicas y políticas: el universo, según la fórmula de Crisipo, viene a ser una gran ciudad común a los hombres y a los dioses" (Truyol Serra, A., 1996:139).

Estas ideas llegarán años más tarde a Roma. Cicerón es el portavoz de estas concepciones. Transmitió a la posteridad la teoría estoica del Derecho natural. "El conocimiento del Derecho procede del seno de la filosofía (*ex intima philosophia*) y ésta nos enseña que hay en todos los hombres una razón común, cuya fuente es Dios. A cuantos a concedido razón la naturaleza, les ha concedido la ley, que no es sino la recta razón en cuanto manda o prohíbe. De ahí en Cicerón un igualitarismo social que se conjuga con un humanismo" (Truyol Serra, A., 1996:140). La razón no es instrumental, ilustrada, práctica, es común, universal.

La idea estoica del género humano pudo ser considerada por el pensamiento cristiano como un antecedente histórico en su universalismo. Este, por su parte, "recogió los elementos de la tradición judía que han contribuido poderosamente a darle todo su relieve con respecto a las concepciones estoicas: el fundamento monoteísta y el sentido más vivo de una diversidad legítima de las etnias en el seno del conjunto humano" (Truyol Serra, A., 1996:141). La cultura cristiana informará de modo amplia gran parte de la Edad Media. Aunque ciertamente las declaraciones son formales sin trascender al plano político y social. El Derecho, ya podemos afirmarlo no es solo forjado desde la experiencia cultural positiva y negativa de los pueblos. Surge no solo desde la identidad cultural sino también desde la identidad del ser humano. Junto a la declaración universal de los derechos humanos, que se alcanza por la reflexión humana acerca del ser humano, se hace necesario, una declaración política que los asuma en la Constitución y las normas.

## 5.3. Crítica gnoseológica y epistemológica.

El prejuicio básico "de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición" (Gadamer, H.G., 1960). La verdadera crítica "inventa aquilatar nuestro conocimiento, para que se conforme mejor con el ser. La crítica desbordada, por el contrario, pretende juzgar el ser desde el pensar" (Llano, A., 1991). Nos encontramos al final de un proceso histórico "que consideró la crítica del conocimiento como el inicio y fundamento de la filosofía. Pues bien, el comienzo de ese camino se debe situar en el siglo XV. La armonía de la síntesis tomista -que recoge lo mejor de la tradición clásica y medieval, pero que ante todo es un vigoroso empeño por adecuarse a la realidad- se quiebra en la profunda crisis del nominalismo occamista que contraponen la razón a la Fe y niega la capacidad humana para conocer las esencias de las cosas. Como base metafísica Occam (1298-1349) propone un contingentismo absoluto, en el que los entes finitos pierden su estabilidad y consistencia propia, quedando a merced de una omnipotencia divina, concebida como voluntad arbitraria, fque podría hacer que conociéramos lo que no existe, que todo lo que parece verdadero fuera -en realidad- falso" (Llano, A., 1991:13-14). Esta cuestión pasa a primer término (si podemos estar ciertos de nuestros conocimientos), hasta el punto de considerarla decisiva, cuando se formula desde un inmanentismo antropocéntrico que afirma la primacía del pensar sobre el ser, y niega el alcance trascendente del conocimiento humano (Llano, A., p.14). Sólo se admitirán, por tanto, los objetos directamente cognoscibles: o por la línea de la intuición sensible, ensayada por el empirismo, o bien por la vía de la intuición intelectual, que postula un conocimiento directo de las esencias, recorrida por el racionalismo»" (Llano, A., 1991:14)

En Descartes (1596-1650) se invierte "el sentido mismo de la metafísica: el ser se resuelve en conciencia. Y, desde este presupuesto, se realiza un examen crítico del conocimiento humano... El sujeto se potencia hasta pensar a Dios, pero nunca traspasa realmente el ámbito de las representaciones mentales. En esta dirección, el pensamiento moderno será, sobre todo, una filosofía de la conciencia representativa" (Llano, A., 1991:15).

La posición no es clásica, ahora estos intentos alcanzan en la modernidad una fundamentación más radical y coherente: "el principio de inmanencia" Según este principio -que ha revestido muy diversas formulaciones- la mente humana no alcanza otro objeto que sus propias ideas o representaciones. No tendrá sentido, por lo tanto, el empeño de captar la realidad en sí misma, con lo cual el propio conocer queda radicalmente problematizado. Lo que es seguro es que se piensa -en la más amplia acepción del "pensar": conceptualizar, sentir, querer, etc.-, pero resulta dificultoso precisar qué es lo que se conoce y si, en general, se conoce realmente algo" (Llano, 1991: 15).

La filosofía crítica de Kant (1724-1804) establece "que no es el pensamiento humano el que gira en torno a las cosas, sino los objetos -las cosas mismas se decretan incognoscibles- las que giran teniendo al sujeto cognoscente como eje. La filosofía kantiana es esencialmente una crítica del conocimiento: una gnoseología que pretende ocupar el lugar de la metafísica, constituirse en una filosofía primera. El método filosófico será también crítico, en un sentido peculiar que Kant denomina "trascendental", consistente en reflexionar sobre las condiciones subjetivas del conocimiento de objetos, que constituyen también los principios de estructuración de los propios objetos. Si Descartes había situado en primer término la cuestión del método, para Kant la filosofía crítica llega a identificarse con su método. Considera, en efecto, que la Crítica es un tratado del método, que debe penetrar muy profundamente en la naturaleza de la razón, en cuanto que ésta tiene simplemente por objeto los pensamientos puros. Ya no se intenta pensar sobre las cosas, sino pensar sobre el pensar: la clave de los problemas filosóficos se encuentra en el autoconocimiento de la razón (Llano, 1991:16).

El problema que se plantea a una antropología profunda es la unidad metodológica que la cultura dominante aun impone, incluso detractores de la explicación científica no dudan en señalar que hay que probar lo que se dice del ser humano, como si en contraste científico estuviese ausente el control. Paradójicamente "el progreso de la ciencia ha dependido siempre de una resistencia a aceptar sus propios límites. Esta es una actitud eficaz, pro no debería convertirse en un principio metafísico, como tan a menudo se hace. La ciencia no encontrará lo que no busque, pero de ahí no se sigue que todas las formas de causalidad deban ser naturales. Este es un presupuesto metafísico básico necesitado de justificación filosófica. Al final, lo que se juzga racionalmente creíble debe relacionarse con preguntas sobre lo que existe. Racionalidad y realidad son conceptos estrechamente emparentados. No es racional creer en lo que sabemos que no es real. Por otro lado, no necesariamente debemos esperar que la realidad se ajuste a nuestros prejuicios sobre la racionalidad, especialmente si son producto del método científico (Trigg, R., 1998). El empirismo justamente cobró su fuerza por la contundencia de los supuestos teóricos que trataban de justificarlo, la raíz epistemológica del problema fue la identificación de lo real solo con el mundo de lo visible. Razón práctica, instrumental, ingenieril, tecnócrata. La crítica idealista por su parte nos muestra un mundo vacío de seres animados e inanimados, un mundo "lleno" de soledad, un mundo individual, como corresponde a cada pensamiento de los seres humanos.

El conocimiento es la condición de todo nuestro saber y, por tanto, es la condición de la eficacia de nuestras decisiones, de la orientación que damos a nuestra existencia individual y al progreso temporal de la sociedad. Las distintas respuestas a ese interrogante han marcado cada época histórica (Borobia, 1998). El mundo ilustrado, en el

plano del conocimiento, se engendra, principalmente, en los supuestos básicos del empirismo y más tarde del positivismo. La actual organización tecnocientífica se origina fundamentalmente en estos supuestos. Y por la vía del racionalismo moderno en el immanentismo, el objeto "puro" que se da en el entendimiento mismo.

Esto da lugar a un variado repertorio de reduccionismo: el hombre a la realidad física, otros a la genética, hay quienes lo reducen a la fisiología (neurología, etc.), o a las pautas de conducta (también, de distintos modos, a los condicionamientos del subconsciente), y no faltan quienes lo reduzcan a los condicionamientos de tipo social o a las estructuras del lenguaje (Llano, 1998: 175). El ser humano se constituye en esas diversas dimensiones, pero el "todo" del hombre es algo más que la suma de sus partes. El mundo salta astillado en mil pedazos, la verdad misma se fragmenta, la posibilidad de la verdad desaparece como "un espejo roto" que impide la contemplación y otear el horizonte del sentido del hombre.

El moderno conocimiento de la evolución, paradójicamente, en todos los niveles de la realidad física, ha introducido cambios de planteamiento y de método, al sustituir las comparaciones de tipo morfológico, descriptivas, por las relaciones de tipo filogenético, es decir, de procedencia. Un ser ya no se define sólo por su forma y composición, sino también por su "historia" y las relaciones que han surgido de ella. De hecho (salvo curiosas excepciones), se descubre que las semejanzas morfológicas de los seres vivos (anatómicas, fisiológicas, funcionales) dependen de parentescos en la escala evolutiva (Llano, 1998: 167-68). Pero este cambio es sólo interpretativo, en cierto modo es más de lo mismo, puro cientifismo. El hombre es el último (o el primero según se comprenda) eslabón de una evolución radical.

El azar ha sido decisivo. Pero ¿qué significa este hecho? La consideración del "orden" de la evolución, un proyecto potencial desde su origen nos puede hacer pensar, mas allá de nominalismo, que es un plan divino, como. ¿Quién puede afirmar que este proceso es explicativo en todas sus causas y negar esta "variable extraña", no deseada, que en términos de probabilidad tendría que darse?

Ha sido patente "que el azar juega un importante papel en la teoría de Darwin. Pero de algún modo parece más fácil concebir la evolución como el modo divino de realizar los fines divinos cuando la evolución misma se entiende como un proceso cuya forma general estaría anticipada, y por tanto se pudiera confiar en que llevaría adelante el plan divino" (McMullin, E. 1998: 227). El origen de la evolución nunca podrá ser explicado, porque esto supone el establecimiento de causas y efectos, y este último proceso exige en rigor científico el control (de la varianza sistemática secundaria).

La importancia del medio y su adaptación a él de los seres vivos es un lugar común en las primeras bases teóricas de la evolución, "pocos filósofos evolucionistas

fueron tan confiadamente ortogenéticos en su comprensión del proceso de evolución. Pero los filósofos, como los físicos y los geólogos que computan la probabilidad de vida inteligente en el universo, en conjunto han tendido a ver, más que los biológicos, la operación de la evolución en términos de una ley, de una fuerza análoga a la gravedad de Newton que sin cesar cambia el acervo genético, para crear organismos más y más complejos. Desde esta interpretación, la teoría evolucionista se convierte en un recurso para la predicción y no sólo en una explicación de la radiación de las formas vivas en el pasado" (McMullin, E). El azar, por otra parte, ha influido en la genética de los seres vivos "puesto que las mutaciones del ADN constituyen la única fuente de cambios en el texto genético posible, siendo éste el único depositario de las estructuras hereditarias del organismo, se sigue necesariamente que sólo el azar está en la raíz de toda innovación, de toda creación en la biosfera. El puro azar, absolutamente libre pero ciego, en la raíz misma del fabuloso edificio de la evolución: este concepto central de la biología moderna ya no es una entre otras hipótesis posibles o concebibles. Hoy es la única hipótesis concebible" (Monod, J., 1971). ¿El azar, fuera de tecnicismos lingüísticos o mecánicos que diferencia de la clásica providencia divina, o del "logos" de los estoicos?

Las dudas respecto de que pudiera salir otra vez de la evolución nada como el *homo sapiens* nos lleva a no estar seguros de la improbabilidad de la aparición de la inteligencia por este camino "científico". No obstante, como los datos paleontológicos y geológicos son cada vez escrutados más pormenorizadamente y los mecanismos genéticos se comprenden mejor, el carácter frágil de la cadena causal que conduce a la aparición de seres humanos se vuelve más evidente (McMullin, E., 1998:236). ¿En caso contrario, como aparece la inteligencia humana?

#### 5.4. Racionalidad, evidencia, certeza y creencia.

No es posible renunciar a la racionalidad lógica, porque es un modo intrínseco de las operaciones intelectuales, y al mismo tiempo, habrá que decir que este carácter de nuestro entendimiento no garantiza que sus conclusiones sean verdaderas en su sentido más genuino, la verdad es algo más que la coherencia interna del pensamiento humano (Borobia, 1998: 118). La "razón instrumental", científica, continúa siendo insuficiente como ya ocurriera en la Grecia clásica. El ser humano necesita de la "razón universal", de la lógica reflexiva. Al menos cuando de saber antropológico se trate deberemos establecer la diferenciación epistemológica entre la significación de certeza, evidencia y creencia. Y además que la realidad es y está independientemente de que pensada.

La certeza es un estado mental subjetivo "que se da unido a los contenidos objetivos de lo que sabemos. No decimos que sabemos aquello que se nos presenta como

deducido, o como simplemente posible, probable o incierto. Las afirmaciones que se hacen en esos casos, son, a lo más, conjeturas, suposiciones que pueden ser desmentidas más tarde. El saber está asociado comúnmente a la certeza subjetiva: saber significa conocer algo y, a la vez, estar seguro, cierto, de que se conoce verdaderamente. Sin embargo, la certeza subjetiva no es un motivo suficiente para garantizar que lo que sabemos sea efectivamente verdadero" (Borobia, 1998). Ciertamente el ser humano opera frecuentemente con certezas pero su corazón ansía lo verdaderamente objetivo. Recordamos aquel verso del poeta: "tu verdad yo no la quiero guardatela".

El hombre ansía la evidencia de la verdad. Esa evidencia, que podríamos llamar natural, "es muy diversa de la simple evidencia lógica, como cuando comprendemos que A es A, o que A no es B, o que A es no B,.... porque en la evidencia lógica no hay un salto entre lo conocido y lo real. Los problemas sobre el conocimiento ulteriores a éste son más sencillos, y dependen de sí se admite o no esa misteriosa capacidad de alcanzar lo real en ese primer momento de evidencia; este tipo de evidencia no puede reducirse a cualquier otro de los modos de operación de la inteligencia. El conocimiento solamente puede ser explicado si se acepta que la inteligencia posee esa capacidad. Aceptar significa admitirlo como una evidencia previa, o si se quiere, creerlo, aunque en este caso no se trata de creer a otro, sino de creer en sí mismo (Borobia, J.J., 1998: 124 -125). La afirmación es de la "inteligencia instrumental" y de la "inteligencia universal". La evidencia sobre el mundo o sobre la propia vida produce la certeza, que acompaña a lo evidente. La condición para que se dé ese efecto es que la evidencia sea comprendida como tal evidencia (Millán Puelles, 1990). Pero no al contrario, la certeza subjetiva no puede ser siempre evidente.

La contingencia humana, la insuficiencia de su naturaleza en el momento de alumbrarse y deslumbrarse al llegar a la existencia, y bastantes años después (sino es toda la vida), hace que la inteligencia no capte lo evidente. La falta de evidencia obliga a la inteligencia "a operar y esas operaciones llevan fácilmente a olvidar las evidencias ya alcanzadas. De esa manera, en la vida cotidiana real olvidamos demasiadas veces detenernos en el contenido de aspectos obvios de la realidad, pero que son esenciales para nuestra vida, como por ejemplo, las relaciones familiares o de amistad, la presencia del mundo de la naturaleza, los deseos naturales del hombre, ... Ésas y otras facetas de la vida humana están presentes con tanta claridad ante nuestro conocimiento que, también demasiadas veces, solamente llegamos a advertirlas cuando se modifican o se destruyen" (Borobia, 1998: 126). Quizá sea esta la razón por lo que son las más repetidas, y de alguna manera se hacen "clásicas".

La evidencia necesita ser objeto de la reflexión para atraer la atención de la inteligencia. La reflexión sobre ese tipo de verdades forma una parte importante de lo que se entiende como actitud contemplativa; la contemplación es necesaria para agotar el

contenido y el significado interno de esas afirmaciones, y, sin ella, las verdades evidentes quedan reducidas a premisas implícitas en los análisis y actuaciones posteriores, y pueden ser fácilmente negadas u omitidas. Olvidar o ignorar precisamente en virtud de su misma inmediatez ese conjunto de verdades evidentes para cada hombre significa perder el terreno firme de las certezas de evidencias, e internarse en el territorio de las verdades posibles. Esa certeza es el fundamento de los hallazgos y análisis posteriores, y cuando más amplia sea, mayores son las fronteras que pueden abrirse a otros campos de conocimiento. Saber, en este sentido, significa contemplar. El hombre sabio es, aunque no se reduzca sólo a eso, el hombre contemplativo, aquel que sabe, que saborea lo que ya conoce, quien profundiza y penetra en las verdades ya evidentes (Borobia, 1998). El camino hacia la sabiduría es la "razón universal". principalmente.

Junto a la certeza y la evidencia está la creencia. La creencia es una de las formas de operación de la inteligencia. Los burros, por ejemplo, no creen. Incluso en la ciencia es necesaria. Sin ella, "la adquisición de conocimientos sería un penoso partir de cero desde el hallazgo del uso del fuego o de la invención de la rueda para ir sumando poco a poco pequeños descubrimientos; gracias a ella, el pensamiento humano tiene un crecimiento exponencial. Lo racional es precisamente creer a los que saben más que nosotros, o a los que saben cosas que nosotros no podemos llegar a saber; o, a la inversa, es irracional, no es razonable intentar conocer con evidencia lo que, por ejemplo, nos dice alguno de su propia interioridad, que, por definición, es imposible de ser experimentada por nosotros" (Borobia, 1998: 129). El modelo hipotético deductivo experimental es un buen ejemplo de creencia del científico. El modelo científico requiere de la verificación. La hipótesis de trabajo es nula ( $H^0$ ) se formula en una proposición de forma negativa (López-Barajas Zayas, E., 1998).

Pero la creencia ha de ser razonable. No siempre las creencias lo son. La creencia ha de ser fundamentada. Carecen de ese cimiento, por ejemplo, "aquellas creencias que proceden de inclinaciones, hábitos, conceptos recibidos pasivamente y, a pesar de todo, asimilados como propios, ... que están enraizados en el propio carácter y que nos llevan a aceptar como algo real lo que no lo es, o a negar lo que sí es real ... el carácter está formado por los condicionantes biológicos, por los hábitos adquiridos, por la recepción puramente pasiva de las ideas e impulsos que no son recibidos conscientemente pero que se hacen presentes en la subjetividad, etc. De ahí que, por carácter, tendamos a interpretar la realidad de maneras determinadas y que, en ocasiones, formemos juicios no racionales sobre esa realidad" (Borobia, 1998: 130). La psicología moderna, también hay que decirlo, aporta elementos de conocimiento muy importantes para una mejor comprensión de la antropología.

La indigencia del ser humano al nacer hace que la educación sea muy necesaria: parece claro que en la formación del carácter adquiere una importancia relevante la

transmisión cultural que hemos recibido en la infancia. Las primeras creencias tienen un arraigo particular en el hombre; son para él un conjunto de posiciones todavía indiscutidas que forman un entramado profundo sobre el que progresar intelectualmente. Las actitudes radicales también tienen un origen en estas primeras etapas de la vida. De ellas proceden algunas de las ansiedades, escrúpulos, miedos, ... o impulsos, objetivos vitales, convicciones, ... que nos empujan a creer en algunas cosas y a no creer o a ignorar otras, al margen de su validez real. Ese tipo de creencias procede, de una parte, del patrimonio cultural recibido preconscientemente en la infancia, o, en menor medida, aún en la madurez; son categorías mentales asimiladas profundamente, que nunca han sido puestas en duda por el contraste con otras posiciones distintas y que permanecen inalteradas con el transcurso del tiempo" (Borobia, 1998). La socialización primaria es decisiva. Muchos de los males sociales tienen sus raíces en periodos de formación de la infancia y la adolescencia.

La cultura también propone al grupo étnico comportamientos que no son racionales. Algunas de las fiestas locales en alguna de sus manifestaciones dejan mucho que desear en un mundo inteligente. De manera similar, carecen asimismo de fundamento racional algunas proposiciones de la sociedad en la que estamos insertados. La creencia en la cultura tiene un fundamento racional en el hecho del consenso social de la mayoría. No es, de todos modos, un fundamento racional suficiente porque las tradiciones culturales chocan con frecuencia con certezas personales de evidencia; es decir, en ocasiones, constatamos que las propuestas o los estados colectivos de opinión contradicen verdades racionalmente evidentes. La dimensión cultural de la inteligencia nos empuja naturalmente a aceptar esas propuestas en contra de la propia razón. En el proceso intelectual del contraste con el pensamiento de otros, al ratificar los propios juicios, advertir las coincidencias, al rectificar progresivamente las propias conclusiones, ... podemos encontrarnos creyendo irracionalmente. Como resulta claro en el estudio de la historia y de la sociología, en general, las propuestas de la cultura tienden a imponerse sobre los dictámenes de la razón de los individuos particulares (Borobia, 1998: 131).

La investigación pedagógica encuentra en esta problemática un campo apropiado para establecer objetivos específicos de formación que ayuden a la mejora individual y colectiva. Los estudios multiculturales e interculturales tan necesarios hoy día deben orientarse en este sentido, subrayando los aspectos positivos y mejorando los que lo requieran. Una tercera fuente de creencias irracionales, a las que indirectamente ya nos hemos referido, reside en las operaciones de la razón que están movidas primeramente por las pasiones, las emociones, o las decisiones de la voluntad. Creer que algo es de esta u otra manera significa, en ocasiones, querer que sea precisamente así. Es razonable ese modo de proceder cuando la realidad depende de la decisión libre; en cambio, no procede correctamente cuando se juzga sobre elementos que tienen otras

causas o circunstancias ajenas a la propia libertad (Borobia, 1998). La creencia es un asentimiento de la voluntad, la aceptación de lo que no es evidente (incluso puede ser contraria) para la propia inteligencia pero si racionalmente deducible mediante la razón universal. La verdadera creencia no es un asentimiento ciego (López-Barajas Zayas, E., 1998).

Una cuarta fuente de creencias se origina en la creencia de la infalibilidad del conocimiento científico. Las discrepancias entre los filósofos de la ciencia se refieren al valor de las teorías científicas. Muchos afirman que nunca puede demostrarse con certeza total la verdad de ninguna teoría concreta, y por tanto, que todas las teorías son provisionales y revisables; más aún, consideran que esta valoración corresponde a la actitud estrictamente científica y debería ser admitida también en otros intentos cognoscitivos. Otros atribuyen a la verdad una función más secundaria, porque afirman que las teorías son paradigmas que se admiten por su fecundidad, pero son reemplazadas por otras sin que pueda darse una comparación estrictamente racional entre los nuevos paradigmas y los antiguos, ya que responderían a puntos de vista incommensurables (Artigas, M., 1998). El conocimiento científico, parafraseando a Popper, es provisional para siempre.

En suma, "la creencia exige la razonabilidad de lo que debe ser creído. Lo que se cree debe ser razonable; es muy difícil creer lo inverosímil, y es imposible creer lo que contradice la razón, lo que se ve con evidencia. Lo inverosímil exige hacerse creíble de algún modo, aparentar una cierta razonabilidad falsa para que pueda confiarse en aquello. Lo contradictorio en cambio no puede ser creído en ningún caso; sería un comportamiento inhumano, que dañaría nuestra personalidad, al violentar nuestra inteligencia" (Borobia, 1998: 133).

La postmodernidad tiene que superar, en la investigación pedagógica, desde la perspectiva antropológica el sentido reduccionista del concepto de progreso. No puede ser sólo progreso aquel que está implícito en la ciencia natural. El control, el contraste y la réplica se han de exigir para determinados objetos de conocimiento, pero no para cualquiera. La naturaleza de cada objeto de conocimiento demanda una metodología de naturaleza diferente que sea pertinente a la misma. Aun más, los objetos de conocimiento muy valiosos para los seres humanos, los que se refieren a la significación e intencionalidad de la vida no se explican en sentido estricto; los principios universales se comprenden o se deducen reflexivamente.

En cualquier caso la posición teórica propia de la modernidad es la consideración del transformismo evolucionista de la materia. Una de las consecuencias culturales más importantes ha consistido en la tendencia a minimizar las diferencias entre los seres humanos y el resto de los animales. En esto el pensamiento moderno es perfectamente consecuente. Porque si el cosmos es básicamente un conjunto de materia

indiferenciada, regida por mecanismos externos, no puede haber distinciones intrínsecas o como decimos clásicamente, esenciales - entre los diversos organismos, y tampoco entre el comportamiento de la materia viva y la conducta inteligente del hombre. Como ya se ha señalado, el evolucionismo transformista es, o bien reduccionista (la vida y la inteligencia no son más que materia organizada), o bien profornacionista (la materia posee desde siempre la capacidad de organizarse vitalmente y de reflexionar sobre sí misma). En consecuencia, par ninguna de las dos versiones del evolucionismo materialista se produce nada realmente nuevo. Reiteramos la advertencia de la existencia en el mundo científico de una reticencia bastante generalizada y que en gran medida impregna nuestra cultura: la desconfianza, la inseguridad ante todo conocimiento, toda argumentación, ante todo aquello que por su propia naturaleza no es susceptible de un tratamiento científico - experimental; ante lo que de suyo no es verificable en sentido estricto: pesado, medido, observado, experimentado (N. López Moratalla y A. Ruiz Retegui, 1987:145). La Postmodernidad deberá acoger también las metodologías que no proceden sólo por inducción "a posteriori" de la experiencia en la investigación, sino también por comprensión interpretativa y deducción lógica y reflexiva.

La realidad física, biológica, considera en la interacción de su contexto ecológico, sólo puede ser validada mediante control, contraste y réplica? ¿La deducción y la intuición fenomenológica son vías adecuadas de conocimiento? ¿Qué lugar ocupa la intuición fenomenológica? ¿Los elementos, hechos y fenómenos de la realidad son de naturaleza diversa? ¿Todo cambia o nada cambia? ¿El hombre sólo es un animal histórico, social y psicológico? ¿Tiene sentido racional la inmanencia o por el contrario es más propiamente humano la transcendencia? Éstas y otras muchas preguntas podríamos formularnos. Y, casi con certeza, en esta «babel de los saberes» generada por el espíritu analítico en la Modernidad, las respuestas a las preguntas planteadas serían innumerables, sobre todo si realizamos un análisis de contenido a las respuestas de científicos y profesionales de diversos ámbitos: filósofos, pedagogos, psicólogos, economistas, ingenieros, etc.

La postura aristotélica - cómo la platónica - nos advierte que todo lo que existe parece que es material, empírico; pero no todo es material o empírico, porque en tal caso ni siquiera podríamos hablar de ello. Además de lo empírico existe lo propiamente ontológico (Llano, A. 1995). La fragmentación de los saberes hace que la verdad quede pulverizada ante la suma de respuestas, la mayoría de ellas contradictorias, procedentes de las diferentes disciplinas y metodologías utilizadas. Por ello consideramos que la integración de los saberes es tarea previa con objeto de recuperar la unidad perdida de la ciencia o el conocimiento. Y esta tarea necesariamente pasa por la reflexión epistemológica acerca de una pluralidad de métodos. El error modernista ha sido un método (experimental), un paradigma (positivismo).

La controversia es, de nuevo, entre «nada cambia (todo permanece) vs todo fluye», como una vuelta hacia el origen para recuperar el sendero mejor de la vida. La Postmodernidad tendrá que superar dicha disputa. Las propuestas sistémicas son más de lo mismo, son mecanicistas, aunque sean los sistemas que consideran abiertos, flexibles y adaptativos. El sentido holista sigue siendo immanente, corresponde al sistema no a la naturaleza libre de la vida y la biografía humanas. Por lo que la ontología, esta vez, tendrá que atender cuidadosamente al hombre específico y su particular historia de vida.

Es saber unitario, por otra parte, sólo puede serlo de una realidad una y única. Y, lo mismo que esa realidad global se limita a ser como es y nada más, el saber unitario se agota en su autoafirmación que es sólo una autoposición nominativa: no se dice que el ser exista, distinguiendo el sujeto del predicado, sino que se dice sólo el ser (que, por sí mismo, es). Todo lo cual implica la completa inmovilidad (Llano, 1994). Y sin embargo - se afirma por otra parte - los seres se mueven. Tanto la realidad como el saber se mueven. Y esto ya lo perciben los primeros filósofos presocráticos, que intentan conciliar la unidad de lo inmóvil con la pluralidad de lo móvil. (Llano, 1994). Junto a lo «universal» hemos de considerar unitariamente lo biológico, lo psicológico, lo étnico, lo social, y lo ético.

El comportamiento de los animales en su medio ecológico, su interacción con los individuos de su propia especie y los de otras especies, con sus víctimas y sus competidores, se muestra como resultado de la adaptación al medio y de la selección genética de los individuos. En una especie de hyperdarwinismo, se mantiene que nada en Biología tiene sentido sino es a la luz de la evolución (Llano, A., 1987:206). Sería también más de lo mismo puro científismo, inmanencia, visión plana y roma de los seres humanos que habitan la ciudad.

Los elementos esenciales del quehacer científico son objeto y método. El origen de la ruptura es dualista en el plano teórico, y desde la perspectiva metodológica la afirmación de la unicidad metodológica. La fragmentación de los saberes se ha realizado, además, basándose en la distinción entre objeto formal (perspectiva de análisis) y material (realidad investigada). La verdad por este procedimiento, lo repetimos una vez más, ha sido astillada en decenas de disciplinas o subconjuntos de saberes. Un hecho parece evidente que la verdadera realidad es compleja, dinámica, holista, abierta e interactiva; pero sus dimensiones, variables y procesos se relacionan óptica y operativamente. La realidad humana y social acoge en su seno elementos de naturaleza muy diversa, que se configuran de forma diferente en cada medio o contexto, y momento del devenir histórico. El hombre es un ser psicológico, histórico, social, y dicho sin rodeos, espiritual y transcendente. ¿Como recuperar la unidad perdida de la realidad y la verdad? ¿Cuál sería el camino más adecuado para desarrollar este proyecto? ¿Cuál la propuesta paradigmática y metodológica?. Mi primera tesis, a modo

de propuesta provisional, es que la respuesta tiene una naturaleza metodológica, ya que en la raíz del enfrentamiento subyacen históricamente razones epistemológicas. Se trataría, en la Postmodernidad, de recorrer el camino inverso no para volver sólo al punto de origen, sino para ir integrando las diversas propuestas metodológicas hasta el momento desarrolladas por la Modernidad, con otras derivadas de la deducción y la lógica clásicas, y de las propuestas de «reducción eidética», fenomenológica.

Nosotros consideramos que puede resultar adecuada la consideración de que el conocimiento sea una ordenación circular entitativamente diferente que acoge las diferencias contextuales e individuales. Esto permite una mayor consideración o aprecio por lo psicológico y social. A este fin, una de las cuestiones preliminares, para esta ordenación o «diagramación», será la delimitación del concepto de naturaleza frente al significado de cultura. El establecimiento de la línea divisoria del «todo cambia o todo permanece» sólo se consigue al trazarla con un instrumento metodológico. El método «decide» la frontera pero también la consideración teórica tiene que pronunciarse. Lo natural pertenece a la naturaleza o, mejor dicho, es conforme con la calidad o propiedad de las cosas. Lo natural es un hecho con verdad, sin artificio, sin mezcla ni composición alguna. Lo natural se produce por las solas fuerzas de la naturaleza. Pero ¿qué es naturaleza? La naturaleza es esencia y propiedad características de cada ser. La naturaleza es conjunto, orden y disposición de todas las entidades que componen el universo. La naturaleza es principio universal de todas las generaciones naturales e independientes del artificio. El naturalismo ha sido, la mayoría de las veces, es el sistema que consiste en atribuir todas las cosas a la naturaleza como primer principio. ¿La naturaleza es sólo materia?

La especulación presocrática, no en vano, está centrada en el descubrimiento de la naturaleza, como principio firme y estable, independiente de las opiniones. Pero las opiniones existen, se desarrollan, se transforman, divergen entre sí, son objeto de discusiones, persuasiones y rechazos. Ese ámbito de lo humanamente diversificado y variable es el territorio de lo que hoy llamamos cultura (Llano, A., 1995). Los conocimientos por tanto son previos, y además, su ejercicio mejora la calidad de las facultades intelectuales del hombre. La cultura es resultado y efecto de cultivar los conocimientos humanos. El problema se plantea, como hemos advertido, al determinar la «línea fronteriza», y para hacerlo, aun en la propuesta fenomenológica, no se puede «reducir» el método. Operativamente la división entre un ámbito y otro exige un pronunciamiento epistemológico, la especificación de una metodología (López-Barajas Zayas, E., 1998).

Por ser individuo de la especie «el hombre singular es un trozo de naturaleza. La generación, que materialmente está regulada por leyes comunes al resto del mundo material, ha constituido su unidad orgánica con unos elementos que antes estaban dispersos por el mundo y que volverían a estarlo después de la muerte. Si la persona

fuese sólo engendrada y no creada, podría considerarse como un momento, singular pero transitorio, de la corriente vital o dinámica que atraviesa toda la materia" (Ruiz Retegui, A., 1987:40). El ecologismo extremo que propugna la total inmersión del hombre en la naturaleza, tiene el mismo fundamento modernista. Y, sin embargo, la universalidad es la propiedad que trasciende la concepción exclusivamente empírica y experimental de la naturaleza humana. La cultura sería un epifenómeno de la naturaleza material.

### 5.5. Síntesis y perspectivas.

Adelantamos ya que la cuestión clave que hemos planteado implícitamente es si un ser como es la persona humana puede haber tenido su origen exclusivo en el proceso biológico de la evolución. La persona manifiesta unas capacidades mentales: reflexión intelectual y decisión libre que son irreductibles a la materia biológica. Lo podemos decir de un modo más drástico: el ser humano tiene una dimensión espiritual. Y el espíritu no puede ser causado por la materia viva, por muy evolucionada y formalizada que sea. Hay una ruptura entre ambos tipos de realidad, que hace impensable que el espíritu emerja de la materia « (Llano, A., 1987:200). La Modernidad "da una patada" a la metafísica por exigencias metodológicas del control, el contraste y la réplica; y más tarde ideológicas. Y, aquí encuentran ambas posiciones, en su enfrentamiento dualista, su propia esclavitud, y su particular oscurantismo que rechaza la evidencia del espíritu humano (López-Barajas Zayas, 1998)

El horizonte de la investigación es de integración y de adecuación de las metodológicas al ámbito de la realidad que se estudien cada caso.

#### A) El futuro del método científico. La razón instrumental.

El método científico seguirá siendo necesario para profundizar en el conocimiento de las dimensiones biológicas y psicológicas del ser humano, pero no puede erigirse el método experimental que le es propio como el único procedimiento heurístico para desentrañar todas las dimensiones humanas.

#### B) La investigación etnográfica. La comprensión étnica

El método etnográfico se utilizará para comprender mejor el significado de las formas de vida de los grupos humanos. La investigación etnográfica es especialmente apta para indagar los valores vigentes en los grupos, pero su metodología resulta insuficiente para conocer otras dimensiones de la persona humana.

#### C) La investigación biográfica. La racionalidad particular

La investigación biográfica y autobiográfica permite conocer las emociones y sentimientos propios. La elaboración de cada personalidad en un proceso donde diversos

factores le han hecho diferente. Pero también resulta insuficiente sin el auxilio de los demás procedimientos. La perspectiva fenomenológica tiene mucho que decir en aquellos fenómenos que no son fácilmente explicables en la vida de la persona.

#### D) El renacimiento de la dialéctica socrática. La racionalidad universal.

La razón común universal que todas las personas tienen es el "instrumento" que todos los seres humanos tienen para alcanzar las verdades absolutas respecto de su origen y fin último. Cualquier propuesta de estructuración lógica y psicológica será un auxiliar eficaz para alcanzar la verdad. La reflexión humana permite introducirse por el camino del conocimiento más profundo de la persona humana.

La unicidad metodológica, ya sea por la vía de la intuición sensible o intelectual ha llevado a un desarrollo no sostenible y una desorientación de la persona humana. La realidad existe ante nosotros y el entendimiento humano ha de aplicarse a conocerla. El estímulo del conocimiento es la realidad aunque sea en el pensamiento donde encuentre su asentamiento o fundamento, "muy duras han sido las experiencias históricas a las que ha conducido un pensamiento divorciado de la realidad. A la vista tenemos sus consecuencias éticas (relativismo, permisivismo, inmoralismo), sociológicas (totalitarismos de diversa jaez) y religiosas (pérdida de la Fe, naturalismo, subjetivismo teológico). Mientras las repercusiones de estos modos defectuosos de pensar parecen extenderse de modo creciente, se viene registrando -desde diversas posiciones- una profunda revisión del criticismo, cuyos primeros resultados anuncian una rehabilitación del realismo metafísico" (Llano, 1991:17).

La metodología de la investigación humana y social en el tercer milenio ha de integrar los diversos procedimientos heurísticos como camino clásico para comprender con profundidad que sea la persona.

Reclamamos con Antígona la defensa inviolable no solo de las leyes que dicta la justicia de los hombres acerca de que sea la persona, sino sobre todo el sentido de la persona que es de ayer y de hoy. No vayamos a desencadenar la ira de los dioses por un falso respecto a la cultura dominante de nuestro tiempo, y se destruya nuestra vida y la del planeta tierra, por no hablar del universo.

### BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1977): *Obras. Política*, Aguilar, Madrid.  
 ARTIGAS, M (1998): *Scripta Teológica*. Volumen XXX. "Supuestos e implicaciones del progreso científico", Eunsa, Pamplona.  
 APOSTOL et. al. (1983): *Interdiscipliniedad y ciencias humanas*, Tecnos Unesco, Madrid.

- BARRIO, J.M. (1998): *Elementos de Antropología Pedagógica*. Rialp. Madrid.
- BUBER, M (1993): *Yo y Tu*. Caparros. Madrid.
- BOROBIA, J.J. (1998): *Scripta Theologica*. Volumen XXX. "¿Qué podemos saber?" Eunsa, Pamplona.
- BOUCHÉ, E. et al. (1995): "La antropología de la educación como disciplina: proyecto de diseño". *Rv. Teoría de la Educación*, Salamanca.
- CHRISTEN, Y. (1989): *El hombre biocultural. De la molécula a la civilización*. Cátedra, Madrid.
- FULLAT, O (1997): *Antropología filosófica de la educación*, Ariel Ediciones, Barcelona.
- GADAMER.H.G. (1960): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- GOULD, S.J. (1989): *Wonderful Life*. Harvard University Press. Cambridge (Mass.)
- GOULD, S.J. (1993): *Eight Little Piggies*, Penguin, New York.
- KANT, M (1984): *Crítica de la razón práctica*. Austral.
- LEWIS, C.S. (1990): *La abolición del hombre*. Encuentro, Madrid.
- LOPEZ - BARAJAS ZAYAS, E. et. al (1994): *La investigación etnográfica. Fundamentos y técnicas*. Uned. Madrid.
- LOPEZ - BARAJAS ZAYAS, E. et. al. (1995): *El estudio de casos. Fundamentos y metodología*. Uned, Madrid.
- LOPEZ - BARAJAS ZAYAS, E. et. al. (1996): *Las Historias de Vida y la Investigación biográfica. Fundamentos y técnicas*. Uned, Madrid.
- LÓPEZ - BARAJAS ZAYAS (1997): "Naturaleza humana, bioética y epistemología", en *Vida humana y Bioética* (ed. R. Perea). Fundación Universidad Empresa, Madrid.
- LÓPEZ-BARAJAS ZAYAS, E. et.al (1998): *Antropología de la Educación*. Edita Dickinson, Madrid.
- LOPEZ MORATALLA, N. y A. RUIZ RETEGUI (1987): "2Conocimiento científico. Sentido y límites". En *Deontología Biológica*, Eurograf, Pamplona.
- LORDA, J.L. (1998): "¿Qué es el hombre? (Una vez más)". *Scripta Teológica*. Volumen XXX Eunsa, Pamplona.
- LLANO CIFUENTES, A. et. al. (1987): *Deontología Biológica*, ed. Eurografat, Pamplona.
- LLANO, A. (1991): *Gnoseología*. Eunsa, Pamplona.
- LLANO CIFUENTES, A. (1994): *La articulación de los saberes*, Nota técnica. Pamplona.

- MCMULLIN, E. (1998): "Contingencia evolutiva y finalidad del cosmos", *Scripta Teológica*. Volumen XXX Eunsa, Pamplona.
- MELENDO, T. (1992): *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid.
- MILLAN PUELLES (1990): *Teoría del objeto puro*. Rialp. 1990.
- MONOD, J (1971): *Chance and Necessity*. Knopf. New York.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1965): *Meditación de la técnica*, Espasa Calpe, Madrid.
- MILLAN PUELLES (1990): *Teoría del objeto puro*. Rialp. 1990.
- MONOD, J (1971): *Chance and Necessity*. Knopf. New York.
- PONZ, F. et al. (1987): "Derechos y deberes de la verdad". En *Deontología Biológica*. Eurograf, Pamplona.
- PLATON: *Obras completas. El Fedón*. Aguilar, Madrid, 1987
- RUIZ RETEGUI, A. (1987): "Fundamentos éticos de la relación del hombre con la naturaleza". En *Deontología Biológica*. Eurograf, Pamplona.
- SERMONDI, G. y R. Fondi (1980): *Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo*, Rusconi, Milán.
- TRIGG, R. (1998): "La racionalidad en la ciencia y la teología". *Scripta Teológica*. Volumen XXX. Eunsa, Pamplona.
- TRIGG, R. (1993): *Rationality and Science: Can Science Explain Everything*. Basil Blackwell, Oxford y Cambridge, Mass
- YEPES STORK, R. (1996): *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*. Eunsa, Pamplona.
- VIRGILIO, *La Eneida*, Edicomunicación, Barcelona, 1992.