

“SI QUIERES SABER DEL AGUA, NO LE PREGUNTES AL PEZ”.

EPISTEMOLOGÍA DE SEGUNDO ORDEN EN EL ESTUDIO DE

LA VIOLENCIA

María Luján Christiansen

Universidad de Guanajuato

mariachr@ugto.mx

RESUMEN

La pretensión de que la violencia es un fenómeno apto para el abordaje objetivo es altamente cuestionable. En este artículo se indicarán algunos aspectos que subyacen en los enfoques más clásicos sobre tal tópico y se destacará el potencial violentogénico que encapsulan. El núcleo de las ideas expuestas apunta a plantear que la epistemología objetivista induce a una violencia simbólica enquistada en el principio del tercero excluido. En consecuencia, los esfuerzos por convertir a la violencia en un tema de investigación objetiva terminan transformándose en una flagrante retroalimentación de la misma violencia que se proponen observar (ocasionando como una especie de iatrogénesis epistémica). Ahora bien, en contraste con esa anquilosada postura objetivista (asociada a la tradición empírico-positivista), se explorará un enfoque epistemológico de corte socio-construccionista que complejiza el abordaje de la violencia al enmarcarla dentro de una “investigación de segundo orden” (o “epistemología de los sistemas observantes”).

PALABRAS CLAVE:

violencia, objetivismo, socioconstruccionismo, epistemología de segundo orden.

ABSTRACT

The claim that violence is a phenomenon suitable for the objective approach is highly questionable. In this article, some aspects underlying the more classical approaches about such topic will be indicated, and their intrinsic violent potential will be emphasized. The core of the ideas that aims to raise the objectivist epistemology leads to a symbolic violence entrenched in the principle of the excluded middle. Consequently, efforts to make violence a topic of objective research end up becoming a flagrant feedback of the same violence they intend to observe (causing a kind of “epistemic iatrogenesis”). However, in contrast to the ossified objectivist position (associated with the empirical-positivist tradition), a socio-constructionist epistemological approach will be explored. It focuses on violence as a complex reality, by framing it within a “Second-Order Research” (or “Epistemology of Observing Systems”).

KEYWORDS:

violence, objectivism, social constructionism, second order epistemology.

“SI QUIERES SABER DEL AGUA, NO LE PREGUNTES AL PEZ”.
EPISTEMOLOGÍA DE SEGUNDO ORDEN EN EL ESTUDIO DE
LA VIOLENCIA

INTRODUCCIÓN

La epistemología es nuestro modo de estar en el mundo: sin ella no podríamos diferenciar entre la mera creencia y el saber. En ese sentido, puede decirse que todos somos epistemólogos *espontáneos*, independientemente de que practiquemos (o no) un ejercicio de reflexión más o menos profesionalizado sobre nuestras *razones* para creer en las ideas que albergamos.

En lo que concierne al campo de la investigación científica, lo *epistemológico* instituye la base sobre la cual se *justifican* las hipótesis sobre los problemas intrigantes. La noción de “evidencia” cobra en este punto una relevancia total, ya que funge como parámetro decisivo para excluir de la ciencia aquellas presunciones carentes de pruebas. Innumerables ámbitos de investigación pugnan por ingresar a ese privilegiado universo científico, y en particular aquellos que se ocupan de lo que la opinión pública juzga como “urgente” y “apremiante”. Tal es el caso de la *violencia* social, respecto a la cual han germinado innumerables teorías y modelos que intentan *explicarla* con fundamentos *objetivos*¹. Se ha delineado incluso una disciplina abocada a la depuración técnica y sistematizada, que ha ponderado la adopción de una nomenclatura propia

¹ Respecto al espectro de las existentes teorías de la violencia, la diversidad es considerable. Villavicencio y Sebastián (1999) las clasifican en *psicologizantes* (por ejemplo, la teoría cíclica del agresor y la teoría de la indefensión aprendida) y *sociologizantes* (la teoría del aprendizaje social, la teoría de la transmisión intergeneracional de la violencia, la teoría de los recursos y la teoría del intercambio, la teoría del estrés, la teoría feminista, entre otras). También hay que mencionar aquellos enfoques que abarcan una combinación de causas (modelos multifactoriales o multidimensionales, modelos ecológicos o ecosistémicos, etcétera). Consultar Christiansen (2013).

en el mapa de las profesiones sociales (como lo es la noción de *violentología*²).

Ahora, si buceamos en aguas más profundas, deberíamos orientar la discusión hacia una cuestión más de fondo, a saber: ¿es viable esa tentativa de abordar la violencia como objeto de estudio de la *ciencia*? Con otras palabras, ¿es acertado enfocarse en la violencia como si se tratara de una cuestión *realmente* científica?³, ¿o debería, más bien, abordarse como una cuestión *filosófica*?⁴, ¿cuáles son los grados de injerencia de cada perspectiva?

En un nivel de igual o mayor hondura, cabría preguntarse, además, qué tipo de *explicaciones* han acaparado más peso en el estado actual del problema, y qué *argumentos* se han asumido como *verdaderos* para anclarse en ese enfoque antes que en otros. Tales inquietudes exigirían penetrar “quirúrgicamente” en el *marco de compromisos* adquiridos al tratar el tema de la violencia desde una posición determinada. Dado que esa espesa constelación de supuestos y razones constituye la *epistemología* que sustenta a la exploración del tema, habrá que considerar que cada estrategia de teorización de la violencia reposa sobre una peculiar forma de concebirla, definirla y afrontarla. Es decir, toda teoría de la violen-

² De acuerdo con la Sociedad Iberoamericana de Violentología, esta se define como un campo cuya materia de investigación es la violencia desde una aproximación pura y profunda, tendiente a construir una “Ciencia de la violencia”. Para detalles acerca de su organización, consultar www.violentologia.org

³ La aceptación de la cientificidad de la violencia como objeto de estudio nos arrojaría, incluso, ante otros problemas. Por ejemplo, habría que plantear qué tipo de ciencias podrían contribuir a su explicación e intervención, lo cual sembraría muy probablemente la necesidad de enfoques interdisciplinarios (ya que, a diferencia de la agresión, y por su carga semántica, la violencia no se reduce a un fenómeno meramente biológico). En tal caso, habría que considerar la relevancia de las disciplinas sociales que no se ciñen al estrecho naturalismo, en particular las de corte hermenéutico.

⁴ Al demarcar el examen de la violencia como cuestión *científica* y como cuestión *filosófica*, se busca el contraste entre una visión de la misma como hecho observable metódica y objetivamente (ciencia), y una visión crítico-argumentativa (filosófica), apta para generar un sentido crítico y autocrítico que coadyuve a una emancipación de prácticas que muchas veces nosotros mismos (inadvertidamente) alentamos.

cia se avizora desde una epistemología que *convalida* dicha forma de “observarla” y explicarla (y es justamente esa lente epistémica la que hay que hacer pasar por el filo del bisturí filosófico).

Ciertamente, el mosaico de posibilidades para el enfoque de la violencia es variopinto y abierto, ya que no hay *un* solo ángulo de observación, sino infinitos. Toda explicación de cualquier aspecto de la realidad se lleva a cabo a través del *punto de observación* de quien la observa, y por ese motivo habrá que recordar que aquello de lo cual hablan las teorías de la violencia no es de dicho fenómeno en sí mismo sino de lo que el observador conceptualiza como tal (es decir, de la *distinción* que traza entre lo que considera que es violencia y lo que no lo es).

Obviamente, este señalamiento cuestiona severamente la idea general que se tiene acerca del quehacer científico, del cual se piensa que es *objetivo* precisamente porque se asienta sobre evidencia obtenida mediante *observaciones libres de sesgos*, no contaminadas por el sujeto que observa. Esa visión acerca del *purismo* observacional es altamente compartida por la mayoría de nosotros, en tanto no dudáramos en admitir la superioridad epistémica de la ciencia alegando como virtud la *pasividad* del sujeto cognoscente (es decir, coincidiendo en que la ciencia es mejor que otras formas de conocimiento porque sus descubrimientos se deben a la *imparcialidad* de la investigación, sin intromisión de ideología alguna). Desde esa misma óptica se le adjudica al sujeto que observa un papel pasivo/receptivo, ya que se asume que ese conocimiento que posee es correcto en tanto representa fidedignamente lo real. En el marco de esa *epistemología clásica*, la separación entre el observador y lo observado se da por sentada: lo social queda convertido en un objeto de estudio cuyo modo de comportamiento se concibe como siendo independiente del acto de observación. Enrique Del Percio (2012) lo expresa claramente cuando nos recuerda que “el término *objeto* denota algo de lo cual no participamos, algo en cierto modo ajeno a nosotros” (p. 94). Etimológicamente, el prefijo *ob* indica *sobre, encima, superpuesto*, pero también *frente a*. Por su parte, *jectum* deriva de *iacere* (lanzar,

tirar). Así, *ob-jectum* es aquello que está arrojado, lanzado frente a un sujeto (*sub-jectum*). El problema, denunciado por el mismo autor, es que, al estudiar lo social, el anhelado objetivismo se disipa. Tal como afirma el jurista argentino: “La sociedad no es algo que esté lanzado frente a nosotros, sino que nosotros somos parte de ella. No podemos ponerla en un portaobjeto y estudiarla desinteresada y acriticamente” (p. 95). En lenguaje *recursivo*, diríamos que *nosotros* estudiamos la sociedad, que somos *nosotros*.

Parece ser, entonces, que tenemos al menos dos tipos diferentes de plataformas epistemológicas desde las cuales abordar el fenómeno de la *violencia social*. Una de ellas, la *objetivista*, ha sido hegemónica y aplastante; la otra, la *construccionista*, está dando sus primeros pasos. En este artículo ambas serán sometidas a una comparación *reflexiva*. Se realizará primeramente un rastillaje de las premisas rectoras de la *ortodoxia objetivista* (de corte positivista) que ha domesticado nuestros discursos y análisis de la violencia (tanto dentro como fuera de la ciencia). Luego se escrutarán los supuestos vertebrales del *constructivismo cognoscitivo* (antipositivista), a la luz del cual el posicionamiento clásico será desmontado para dejar asomar sus drásticas insuficiencias.

El propósito que guía esta propuesta no se limita a exhibir ese núcleo filosófico al que se amarran las investigaciones de ínfulas objetivistas; tampoco se conforma con mostrar las fracturas de tal objetivismo con su contrapartida construccionista. Lo que esta formulación quiere elucidar es cómo, en la *performance* social, el objetivismo se despliega con tanta impunidad epistemológica que logra *recapturar* incluso a aquellos que supuestamente buscan *resistir* las prácticas violentas. Sus múltiples y versátiles tentáculos son operativizados por un postulado central que gobierna el pensamiento objetivista desde su misma médula conceptual: el *principio de tercero excluido*, que de acuerdo con la lógica clásica bivalente nos exige reconocer que una alternativa es falsa y otra verdadera,

sin que exista una tercera posibilidad⁵. Tal principio encierra, a mi entender, una *epistemología violentogénica*, ya que mueve a suponer que si hay dos descripciones, y la propia es la correcta, entonces *la otra tiene que estar equivocada*. Uno de los modos en que se ha hecho visible este bucle paradójico (de prácticas que denuncian violentamente la violencia) ha sido el de buscar reemplazar la *explicación oficial única* del fenómeno estudiado (la violencia) por otra explicación *corregida*, pero análogamente única.

Como será explicado a lo largo de este trabajo, la producción de conocimiento que obsesivamente ha perseguido esa descripción “correcta” (única, final, concluyente, “verdadera”, “real”) ha intensificado actitudes desvalorizantes, intolerantes y condenatorias al cerrar toda posibilidad de escuchar otras explicaciones acerca de lo observado. Cabe considerar que si bien hay una arremetida de la objetividad en todas las ciencias, ella resulta mucho más pertinente cuando se trata de las disciplinas que versan específicamente sobre la violencia (como los ya aludidos estudios violentológicos y las imperantes teorías de la violencia en sus distintas versiones). Sus exacerbados esfuerzos por asegurar la cientificación del tema aumentan las pretensiones de objetividad, elevando, furtivamente, una violencia epistémica encubierta (cuyos efectos, lejos de ser abstractos, se incrustan en estilos de relación que aparentan ser, precisamente, neutralizadores de la violencia). Este descollante despropósito marca una diferencia *decisiva* en cuanto al peso epistémico que el problema de la objetividad adquiere en estos particulares campos de investigación. Probablemente el meollo del asunto resida en el hecho de que dichos estudios funcionan como observatorios de la violencia ejercida por los demás, sin percatarse

⁵ La ley del tercer excluido (latín: *tertium non datur*) es un principio que establece que una proposición solamente puede ser verdadera si no es falsa y solamente puede ser falsa si no es verdadera, porque el tercer valor es excluido. Constituye uno de los pilares de la lógica clásica, junto con el Principio de no contradicción (“ninguna afirmación puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo”) y el principio de identidad (“toda entidad es idéntica a sí misma”, o “lo que es, es, y no puede no ser”).

u ocuparse de la violencia emanada de ellos mismos (tienden a repetir, inadvertidamente, una epistemología poco o nada funcional para sus objetivos de comprender y frenar la violencia).

En consecuencia, desde el trasfondo de los planteamientos que aquí se arrojan quedarán plasmados ciertos interrogantes que bien valdría la pena repensar: si es violento no aceptar al Otro en su auténtica Alteridad (esto es, como sujeto con derecho a la Diferencia), ¿no será *violenta* una epistemología que aspira a descubrir las “verdaderas” explicaciones de la violencia y a excluir, de antemano, cualquier dilucidación alternativa?, ¿no son violentas muchas de las dominantes explicaciones sobre la violencia?, ¿a través de qué mecanismos de *reatrapamiento* podríamos devenir perpetradores de violencia incluso cuando nos hayamos lanzado en su contra?

EPISTEMOLOGÍA OBJETIVISTA = PLANOLANDIA⁶

La certeza de que accedemos a la realidad *objetiva* es la respuesta más inmediata a la pregunta “¿qué conocemos?” Confiar en un conjunto básico de principios nos permite una interesante economía mental porque nos evita el tener que revisar una y otra vez aquellas creencias que tienen un sentido práctico para la vida cotidiana. En tal postura, que bien podría caracterizarse como un “realismo de sentido común”, la noción de *objetividad* adquiere un relieve crucial.

Siguiendo a Lynn Segal (1994) en su abordaje de dicho concepto, hay que comenzar por señalar que la cuestión de la objetividad se gesta en el *lenguaje* (morada de nuestra existencia cognitiva). No solo somos sistemas biológicos con capacidad de captar insumos de la experiencia, sino que también gozamos de la aptitud de representarlos a través del uso de símbolos. El concepto de “pie-

⁶ La noción de “Planolandia” la propone la epistemóloga Denise Najmanovich (2010).

dra” no es la piedra, pero podemos *nombrarla* y señalarla como tal porque hemos participado de ciertos consensos *tácitos* que los observadores alcanzan sobre cómo nombrar, agrupar, distinguir y usar esos símbolos. Participar en una cierta *forma de vida* implica la introyección de un “juego de lenguaje” (Wittgenstein, 1988); quien aprende a hablar una lengua comparte acuerdos sobre la percepción de la “realidad”, sobre la cual no solo se asume que está conformada por cosas (*res*), sino también que existe *independientemente* de quienes la observan. Esas asunciones van asociadas a otras nociones (otros arreglos o coincidencias), tal como la idea de que quien percibe cosas que no son “reales” está engañado. Así, la “ilusión” y la “alucinación” serían, precisamente, lo opuesto de la existencia “objetiva”, fundada en la “Realidad” (Segal, 1994). De este conocimiento objetivo (*summum bonum* del método científico) se derivan los afamados “descubrimientos”, cuyos autores operan como “enlaces autorizados” con *la* Realidad.

Considerar que el conocimiento es correcto si resulta equivalente, isomórfico o característico del fenómeno original es una concepción “icónica” que data del siglo VI a. C. Tal cosmovisión puede ser similarmente bautizada como “pictórica” (Gergen, 1996) o “especular” (Rorty, 1989), ya que tales metáforas instalan en el imaginario la idea de que el conocimiento es un ícono, un retrato o un espejo del mundo real. Segal (1994) formula con claridad el tipo de dilema al que conduce esta visión, centrado en la pregunta: “¿En qué medida mi conocimiento es correcto, acertada mi imagen? ¿Cómo se puede juzgar la precisión de la imagen que uno mismo ha elaborado?” (p. 32). El problema está en que si se toma una segunda imagen para hallar evidencia de su veracidad, se nos plantea el mismo problema que teníamos con la primera. Entonces, la pregunta concomitante es ¿cómo tomar una imagen del original que no sea, ella misma, otra imagen, copia o representación? El intento de dirimir la verdad de una representación nos arroja al abismo de nuevas representaciones, *ad infinitum*.

Segal cree que esa frenética búsqueda de certeza y objetividad fue salvada, para los filósofos y científicos del XVI y XVII, por el

idilio de la causalidad. Bajo el alegato de la causalidad se llegaría a asumir como incuestionable la idea de que las *mismas* causas generan los *mismos* efectos. Dicho autor recuerda el legado laplaciano según el cual “la evolución de cualquier sistema físico está controlada por leyes rigurosas. Estas, juntamente con el estado inicial del sistema (que se supone cerrado), determinan sin ambigüedad cualquier estado futuro y también cualquier estado pasado” (Segal, 1994, p. 37). Tal afirmación dejaba plasmado un *determinismo* implacable, ya que la historia completa del sistema (una especie de mecanismo de relojería) estaría, durante todo el tiempo, constreñida por las leyes y por el estado inicial. El garante de la objetividad terminaba siendo el *método*, ya que eliminaba cualquier posibilidad de improvisación que obstruyera la coincidencia de juicio de observadores independientes. La exclusión de prejuicios humanos requería del desarrollo de procedimientos de control de la observación (plegándose a las enarboladas “reglas del método”).

Así, objetividad, causalidad y método se fueron consolidando como triunvirato virtuoso conducente al *progreso* científico y enclavado en la matriz de las formas de vida más racionales. Aunque nacida en el siglo XVII, tal filosofía sigue reinando en el imaginario *cientificista* (entendiendo por este último el conjunto de discursos, valores y prácticas que moldean las *expectativas* de quienes confiamos en alguna clase de conocimiento). Incluso, en el interior mismo de la profesión científica hay innumerables expertos cuya predisposición hacia la ciencia encaja cómodamente con este objetivismo. Si bien es cierto que, en la actualidad tal cosmovisión se ha visto amenazada por la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, también lo es que ese cambio “no ha afectado al ciudadano medio” (Segal, 1994, p. 38). Nuestra particular forma de evaluar el conocimiento natural y científico nos sigue empujando a “buscar el dato correcto”, y a escrutarlo a través del acopio de observaciones realizadas bajo estrictos parámetros de rigor procedimental. Repetibilidad, control, intersubjetividad y justificación instauran una ecuación amparada en una epistemología de corte innegablemente *empirista* (en la que

tanto el origen como el fundamento del conocimiento verdadero se depositan en la experiencia sensorial). La cuestión paradójica en este asunto de la certeza perceptiva es que la preservación de la supuesta *pureza* observacional implica la expulsión del observador mismo. Que los sesgos del observador individual puedan evitarse, se dice más fácil de lo que se hace e incluso se vuelve enigmático en el caso del colectivo de pensamiento, porque, como manifiesta Thomas Kuhn (1971), los consensos epistémicos logrados por los observadores de una misma comunidad de conocimiento no garantizan que los datos acerca de los que coinciden sean objetivos (y por tanto “reales”).

En gran parte, la responsabilidad del sobredimensionamiento de la observación como tribunal del conocimiento se debe a la confusión de dos nociones que configuran versiones gnoseológicas diferentes: no es lo mismo *confirmación* que *correlación*. Citando nuevamente a Segal (1994):

Puedo ver un objeto, puedo tocarlo. Luego puedo correlacionar mi experiencia de él y operar con él. Si correlaciono mi experiencia de un lápiz, puedo escribir con él. No necesitamos suponer la objetividad para hacer ciencia. No existen descubrimientos. Los sistemas de observación solo pueden correlacionar sus experiencias sensoriales con ellos mismos y con cada uno de los demás. “Todo cuanto tenemos son correlaciones” dice von Foerster. Hay un profundo hiato que separa *la* escuela de pensamiento (sobre la realidad) de *una* escuela de pensamiento, en la que los distintos conceptos de “confirmación” y “correlación” se toman como paradigmas explicativos de las percepciones. Esto es, *la* escuela dice que mi sensación del tacto es *confirmación* de mi sensación visual de que “aquí hay una mesa”. *Una* escuela dice que mi sensación de tacto, en *correlación* con mi sensación visual, genera una experiencia que podría describirse como “aquí hay una mesa”. No podemos ver lo que oímos u oír lo que vemos. Estas son solo inferencias que surgen de correlacionar dos modalidades sensoriales. La visión estereoscópica proporciona otro ejemplo del modo en que malentendemos “confirmación” por “correlación”. No confirmamos lo que vemos con el ojo izquierdo mediante lo que vemos con el ojo derecho. La inversa

tampoco es cierta. Cada ojo nos presenta una imagen diferente. Al correlacionar estas dos imágenes, construimos algo nuevo, la percepción de la profundidad. (p. 45).

Resumiendo, podemos complejizar el paisaje del conocimiento y distinguir dos epistemologías: de un lado, una epistemología de la *confirmación* (enquistada en una exigencia *objetivista* de comparación del mundo interno/externo, y abrazada al método como garante del acceso racional a la *Realidad*) y, por otro lado, una epistemología de la *correlación* (vinculada a la premisa de que nuestra creencia en una realidad objetiva surge de la correlación de nuestra experiencia sensorial).

La primera vertiente se entrama en la visión *clásica* de la ciencia (empirista, positivista, inductivista) y se le ha bautizado como “epistemología del sistema observado”. En abierto contraste hallamos la “epistemología de los sistemas observantes”, que admite que el conocimiento es una función del observador, y no de lo que es observado. Está anclada por diferentes versiones de *constructivismos* cognoscitivos, entre los cuales se destacan autores de gran trayectoria, como el encumbrado antropólogo Gregory Bateson (1976), el cibernético, matemático, físico y filósofo Heinz von Foerster (1988, 1991), el psicólogo-filósofo Ernst von Glasersfeld (1995), los psicólogos Jean Piaget (1988) y Paul Watzlawick, (2003) los biólogos Humberto Maturana (1997), entre otros.

A continuación, se expondrán las bases elementales de este emprendimiento intelectual, al que también denominaremos “epistemología de segundo orden”.

LA INVENCIÓN DE LA REALIDAD: EPISTEMOLOGÍA DE LOS SISTEMAS OBSERVANTES

Los constructivistas rechazan de tajo el supuesto *metafísico* de la existencia independiente del mundo externo. Tampoco conciben que la evidencia obtenida por medios experimentales constituya una razón suficiente acerca de la objetividad de la verdad de una creencia. Segal (1994) pone el siguiente ejemplo: imaginemos

que el experimento indica, por ejemplo, sostener una pelota roja; lo clásico sería asumir su existencia objetiva y explicar de qué modo el aparato psicofisiológico representa la pelota en la experiencia fenomenológica del sujeto, es decir, indagar cómo el sujeto capta o percibe la realidad *objetiva*. Sin embargo, cabe interrogarse si el propósito de su experimento es aprender sobre la percepción o aprender cómo percibimos la realidad objetiva. La aclaración de este punto es muy pertinente porque los constructivistas remarcarían que son dos cuestiones diferentes: si bien el observador (experimentador) y el sistema observado (el sujeto del experimento) pueden estar de acuerdo en que perciben la pelota, esto no significa que la pelota exista con independencia de ellos. La supuesta “adecuación” o “correspondencia” puede ser severamente cuestionada en términos de un “error de lógica”. En palabras de von Foerster (citado en Segal, 1994):

Al igual que todos los buenos científicos tradicionales, hacemos inferencias lógicas, es decir, A implica B, escrito $A \rightarrow B$. Si A es verdadero, entonces B tiene que serlo. Si A es Falso, entonces B también. Si se coloca un peso en nuestro brazo y nuestro sistema nervioso funciona correctamente, tenemos sensaciones visuales y táctiles. Entonces me digo a mí mismo, y a otros, que “siento y veo el mundo. Mis sensaciones (B) son “percepciones reales” implicadas por el mundo (el peso), que sé que existe. Entonces tenemos que A (el mundo) $\rightarrow B$ (mi experiencia) (p. 50).

Pero precisamente, como afirma von Foerster,

... sucede justo a la inversa. El sentido de la implicación es que infiero el peso porque tengo sensaciones particulares. A partir de mis sensaciones hago una inferencia acerca del mundo. En la ecuación lógica $A \rightarrow B$, A es nuestra experiencia y B es nuestra inferencia de una realidad. Está claro que esto invierte nuestro modo de pensar acerca de nosotros mismos y del mundo. (citado en Segal, 1994, p. 50).

De los señalamientos de von Foerster se comprende que el *foco* de atención epistémica ya no es lo observado sino el que observa (no hay lo uno sin lo otro), ni el *qué* conocemos sino el *cómo* conocemos. La inseparabilidad entre las descripciones del observador y las características de lo observado la explicó Francisco Varela, introduciendo una oposición entre *sistemas de primer orden* (nivel de lo observado) y *sistemas de segundo orden* (nivel de lo observable): “El estudio de los sistemas de primer orden (lo que estudiamos) y el estudio de los sistemas de segundo orden (nosotros, los observadores) se reflejan en tales descripciones” (citado en Segal, 1994, p. 54).

Ahora, para dar cuenta de sí mismo en sus observaciones, el observador debe zambullirse en un ejercicio *autorreflexivo* (observar sus observaciones). Segal menciona el ilustrativo rompecabezas con el que von Foerster presentó esta cuestión. Se trata de responder al siguiente acertijo:

“ESTA FRASE TIENE _____ LETRAS”

Nos pide que insertemos la palabra perdida, es decir, que deletreemos el nombre de un número que dé cuenta con exactitud de todas las letras que hay en la frase, incluyendo las de la palabra perdida. Solo determinados números resuelven el problema. Las palabras diez o cincuenta no funcionarán, pero sí la palabra “treinta y una”. Sin embargo, también es posible “treinta y cuatro”, entre otras. Para resolver este problema, ¡la respuesta misma debe tomarse en cuenta! (Segal, 1994, p. 55)

Que haya *más* de una respuesta correcta a este problema abre un profundo tajo con la búsqueda desesperada de respuestas únicas, concluyentes y definitivas de parte de la ciencia clásica. Si algo queda exhibido en el acertijo de von Foerster es que una ciencia que alienta al observador a incluirse en sus observaciones no puede generar respuestas *necesarias*: “Podemos inventar llaves que abran nuestros problemas, pero estas invenciones nos dicen algo acerca de la llave, no de la cerradura”. A pesar de que algunas llaves servirían para abrir el acertijo de von Foerster, no podemos

establecer cuál es la correcta. La pregunta misma no tiene sentido. *La pérdida de certeza es el precio a pagar por el incremento de las posibilidades.* La opinión de von Foerster acerca de lo mutilante que ha sido la estrategia de ocultar al observador para inmunizar el conocimiento objetivo se expresa con todo ímpetu cuando se refiere al estudio de la vida en general, y de la vida social en particular:

La vida no se puede estudiar *in vitro*: se tiene que explorar *in vivo*. En contraste con el problema de la investigación científica clásica, que postula primero un “mundo objetivo” de descripción invariante (como si hubiera algo así) e intenta luego describirlo, ahora nos hemos lanzado al desafío de desarrollar un “subjetivo” de descripción invariante, es decir, un mundo que incluye al observador. *Este es el problema...* Esta tarea reclama una epistemología del “cómo conocemos” y no una que se base en la pregunta “qué conocemos”. (Citado en Segal, 1994, p. 57)

Ahora, si observar la realidad no ocurre sin la injerencia de quien observa, puede decirse que aquello que lo real *es*, lo es en tanto resulta observado por alguien. Con otras palabras, lo que se observa no es más que lo considerado desde una cierta *perspectiva* en la cual el observador mantiene algún marco de compromisos (epistémicos, ontológicos, axiológicos, metodológicos, prácticos, entre otros). Kuhn (1962) apeló a la noción de “paradigma” para dar cuenta de semejante conglomerado de sesgos invisibilizados. Ludwik Fleck (1986), en cambio, optó por llamarlo “estilo de pensamiento” (parafraseado por Ian Hacking (2002) como “estilo de razonamiento”). Lo relevante no es tanto la nomenclatura que se elija para identificar este tipo de enfoque sino la idea de fondo, que exige abandonar la pueril creencia de que lo real se nos impone a todos por igual, como si fuese algo “dado” (u “objetivamente encontrado”). Niklas Luhmann (1997) lo enuncia inequívocamente cuando afirma que “El narrador aparece en lo que narra. Es observable como observador. Se constituye a sí mismo en su propio campo —y por ello forzosamente en el modo de la contingencia, es decir, mirando hacia otras posibilidades” (p. 70).

Tal como lo esgrimiera Nietzsche (1873), la verdad está más ligada al lenguaje que a lo real. La teoría de la verdad como *co-respondencia* o representación quedaría severamente cuestionada por la teoría de la verdad como *discurso* (Mendiola, 2000). Ante el inagotable universo de potenciales descripciones de “lo real” (tantas como observadores haya), se revela como imperioso observar al observador, a su contexto de emisión. Entender la observación como “construcción” de lo observado nos lleva a dismantelar la infértil creencia de que la observación es meramente receptiva, *pasiva* (irónica alusión a la *tabula rasa* de John Locke). Por el contrario, como se viene diciendo, observar es una acción, por lo tanto, es productiva, creadora, *poiética*.

Observar es crear *diferencias*, porque “nada es nada” hasta que se lo distingue por primera vez y se lo nombra o se lo simboliza (Wallach, 1989). Sin la capacidad humana de distinguir una cosa de otra no habría descripciones posibles, y esta aptitud está en la raíz misma de nuestra espontaneidad. Como lo estableciera Harold Brown (1972. Citado en Efran & Lukens, 1994, p. 59), “el trazado de límites es nuestra operación más primitiva y fundamental”; de hecho, la palabra “existir” deriva del latín *existere*, que significa “destacarse de”. Por lo tanto, decir que algo *existe* significa simplemente que ha sido discriminado de un medio. Un “esto” ha sido separado de un “aquello”. De ahí que el conocimiento humano emane de esta particular destreza para contrastar (distinguir, *relacionar*) experiencias y, a través de los nombres asignados, “actuar a distancia”, es decir, remitir a aquello que ha dejado de estar frente a nosotros (pero que puede ser evocado al nombrarlo). Sin lenguaje, solo existiría el “ahora” (Efran & Lukens, 1994).

Para que la observación se efectúe, lo primero es trazar una *distinción* (“esto y no lo otro”) e *indicar* o marcar uno de los dos lados de la distinción realizada. Como advierte Mendiola (2000), no habría observación alguna si se permaneciera en la indiferencia de la distinción, es decir, si no eligiéramos un lado de la misma. Dicho con otras palabras, cuando afirmo X, al mismo tiempo

afirmo todo aquello que no es X. Vale recalcar que previo a la distinción no hay un mundo objetivo al que podamos acceder. La realidad adviene a partir de los actos de distinción. También hay que destacar que la distinción es puramente funcional, no ontológica. Es decir, no se refiere a mundos ópticamente separados (ser, o pensar), sino a nuevas posibilidades de acción que se vuelven “reales” sin ser “necesarias”. Cada posible división y clasificación pueden revestir una utilidad para lograr un cierto objetivo, por lo cual no cabe evaluarlas en términos de su carácter verdadero o falso, sino por criterios de fertilidad epistémica y pragmática.

No obstante, aunque solo se indique uno de los lados de la distinción, los dos lados de ella existen *en simultaneidad*: un lado es *actual*, el otro permanece *latente*. Es decir, al trazar una distinción, ya hay *dos* posibles descripciones, según el lado que se indique. Sin embargo, el observador ignora el lado latente, porque si fuera consciente de él se perdería en la confusión, en la indiferenciación. Ignorar el lado latente de la observación y su unidad es condición de posibilidad de observar. En tal sentido, la observación es, en el momento en que se realiza, ciega de sí misma. No se puede, a la vez, observar algo y observarse a sí mismo observando. El observador viene a ser, según Mendiola, como el tercero excluido de su observación, o aún mejor, el parásito de su observación. Lo latente (el otro lado de la distinción) solo se hace visible cuando se reflexiona sobre la observación (lo cual ocurre en un momento posterior y mediante una *nueva* distinción, que otra vez será ciega de sí misma). La *primera distinción* es la que nos permite ver algo en tanto que algo, la *segunda* consiste en preguntarse por qué se ve lo que se ve:

Sólo realizamos una observación de observaciones cuando nos preguntamos por qué al usar tal distinción se ve el mundo de tal manera y no de otra. Una observación de observaciones es una observación de *segundo* orden, ya que al realizarla descubrimos la contingencia de la observación de *primer* orden, en otras palabras, historizamos la primera observación. Ahora, la observación de segundo orden, en tanto que operación, también

es incapaz de ver la distinción que usó para ver la observación de primer orden. Para lograr verla se necesitaría realizar otra distinción, esto es, llevar a cabo una observación de *tercer* orden. Con esto queremos señalar que no hay una observación última que sirva de fundamento absoluto de toda observación, sino por el contrario, toda observación, por ser una operación, es empírica y, por lo tanto, observable, y nunca trascendental. (Mendiola, 2000, pp. 190-191. Cursivas mías).

Quedan planteadas, entonces, las diferencias entre la observación de *primer* grado (en la cual, naturalmente, el observador se excluye de su construcción de la realidad, y afirma que la realidad es *así*) y la observación de *segundo* grado (en la cual dicho observador se incluye en tal construcción de la realidad, y se interroga por cómo es que ve lo que ve y no otra cosa). En esta última situación, “el observador descubre la *contingencia* de la observación de primer orden” (Mendiola, 2000, p. 195); aquí hay que detenerse para despejar los alcances de esta *contingencia*: en el momento de la observación, las distinciones no se pueden hacer *arbitrariamente* (no observamos lo que queremos, sino lo que podemos, según las distinciones que nos estén disponibles según la época y contexto sociohistórico). Pero en el momento de reflexionar sobre lo realizado (observar la observación) se nos revela que *esa* distinción era *una* entre otras posibles, por lo cual el carácter *necesario* de la misma se esfuma (desinevitabilización de la distinción).

Bajo esta perspectiva multidescricional, la *realidad social* puede ser considerada como una incesante dinámica comunicacional en la que se intercambian, truecan, acuerdan y negocian significados y distinciones (lo cual insta a una des-ontologización de la misma, porque el acceso a ella no está dado por un mundo preexistente a las distinciones, sino por estas mismas). Dado que lo observado y nombrado ya no asumiría el status de “objeto” sino de Forma (distinción), se produce una auténtica desustancialización de la realidad, cuya observación siempre estará inexorablemente mediada por nuestros encuadres iniciales. Como subraya Bradford

Keeney (1987), es imposible no trazar una distinción, ya que todo empeño por no trazar una distinción revela en sí mismo una distinción. Somos siempre operadores epistemológicos activos, y, como tales, nos empantanamos en nuestras propias distinciones (autorreferencialismo). Dado que lo designado por una palabra nos remite a su contexto de uso (Wittgenstein, 1988), no se puede entender ningún reino de fenómenos si no se aprecia cómo fue construido, desde qué distinciones básicas. Tal como reconocía Spencer Brown en sus *Leyes de la Forma*: “Nuestra comprensión del universo no es el resultado de descubrir su aspecto actual sino de recordar lo que hicimos originalmente para engendrarlo” (citado en Keeney, 1987, p. 37). En tal apreciación Brown no está lejos de Whitehead cuando este afirmaba que al criticar un cuerpo de ideas sucede algo análogo a lo acontecido cuando se quiere criticar el contenido de un tratado de matemática aplicada y debemos remontarnos a la axiomática de la cual se parte: “Todo el problema de uno se reduce al primer capítulo, o aún a la primera página” (citado en Keeney, 1987, p. 37). Por lo tanto, como afirma Mendiola (2000), “solo se puede acceder a la referencia si se observa al observador, es decir, si se reconstruyen las distinciones que el observador usa para designar lo real” (p. 201).

Entre las diversas implicaciones de este *jaque mate* constructivista en contra del referencialismo hay que subrayar el desmoronamiento de la noción *esencialista* de *identidad* (la cual se consideraba como fija, inmutable). Desde ahora, la identidad solo es asequible a partir de la diferencia o distinción. Por ejemplo, mientras que una ontología sustancialista tendería a considerar la *naturaleza* como una entidad en sí misma (es decir, con existencia independiente del observador), desde el constructivismo esta sería tratada en tanto *distinción*. Como tal, no sería definible sin conocer aquello de lo cual se distingue (es decir, el otro lado de la distinción, que existe como trasfondo o condición de posibilidad de la referencia). Mendiola proporciona el siguiente ejemplo: el concepto medieval de “naturaleza” se distinguía del de “gracia”, mientras que el siglo XVIII la designaba a partir de la diferencia naturaleza/sociedad;

el siglo XIX la describió en función de la distinción naturaleza/espíritu y, por último, el siglo XX partió de la distinción natural/artificial. Fuera de esos horizontes de sentido la “naturaleza” no remite a nada, y cada una de las acepciones mencionadas nos retrotrae a la pregunta “¿bajo qué distinciones la naturaleza es esto y no lo otro?” (Mendiola, 2000, pp. 201-202). Vale la pena insistir en que esta imperiosa necesidad de rastrear las distinciones para acceder a las definiciones deja taxativamente establecido que ese supuesto mundo independiente que se creía constituido por sustancias está, más bien, conformado de *relaciones* (pues *distinguir* implica una *relación*). También cabe enfatizar que sin observar la observación efectuada no sería factible reconocer cuál era el punto ciego (lo latente) de la observación examinada (y que en su momento el observador ignoró).

Recapitulando, la transición desde una *epistemología objetivista* a una *construccionista* sobrellevará el paso de la *realidad en sí* a la realidad en tanto es *construida*. Pero, además de poner en duda aquella apelmazada equiparación de la observación con la *contemplación*, es importante también *atacar* el hábito de reducir el acto de observar a una forma de percepción efectuada por el sujeto *individual*. Como explica Mendiola (2000), el individuo (como sistema psíquico) observa (distingue e identifica), pero también lo hace la sociedad en la medida en que despliega un sistema de interacciones simbólicamente mediadas con valor comunicacional (esto es, propone, legitima, moviliza, recrea esquemas de distinción colectivamente incorporados). Los diversos “yoes” que la constituyen no son entes inmunes a las formas de sociabilidad internalizadas en su grupo. Podríamos decir que el individuo porta las distinciones que su comunidad epistémica le ha hecho valederas y a la vez las puede modificar. Así, las realidades que tenemos disponibles son aquellas establecidas por nuestros actos colectivos de diferenciación, y detrás de aquellas distinciones que parecen más *reales*, lo que hay es un mayor *consenso*. Por supuesto que también generan disensos y batallas campales por el poder de las explicaciones: “Cuando las distinciones entran en conflicto,

los desacuerdos sobre cuáles descartar son inevitables debates *políticos*” (Efran & Lukens, 1994, p. 61. *Cursivas mías*).

En tal escenario, la idea de que existe un estándar *objetivo* para medir la validez de todas las distinciones y discernir “la correcta” encierra la arrogancia de adjudicarse un acceso privilegiado al conocimiento de cómo *son* las cosas. La *Objetividad* es coherente con el imperativo de uni-versalización, ya que instituye que, entre las infinitas descripciones posibles (multiversos), una (y solo una) puede ser considerada como *legítima*.

En contra de tal petulancia, Maturana (1997) afirma que la búsqueda de la objetividad es “la búsqueda de un argumento para obligar”; tal maniobra ocultaría en su interior una mañosa confusión entre *consenso* y *verdad* (como si el observar no fuese un aprendizaje que supone cierto adiestramiento compartido y socializado).

Los defensores del construccionismo han resaltado que las distinciones configuran campos vitales en los cuales los individuos y grupos interactúan en función de *expectativas* creadas, y han destacado que las coincidencias obtenidas sobre los significados construidos no dicen mucho sobre “el mundo” sino sobre las prácticas conversacionales de la comunidad involucrada (en cuyo interior los sujetos *vivirán* sus descripciones). Para cada cosa que hacemos, tendemos a querer hallar un argumento racional, y recurrimos a la objetividad como medio de justificación de la verdad de nuestra postura. Sin embargo, hay un océano de posibilidades a la espera de ser usadas en esos interminables juegos argumentativos. Citando nuevamente a Maturana (1997), “La respuesta que cada uno de nosotros damos a la pregunta por la realidad determina cómo vivimos nuestra vida, así como nuestra aceptación o rechazo de otros seres humanos en la red de sistemas sociales que integramos” (p. 14).

Cuando un sujeto se siente en posesión de la verdad objetivamente establecida, la negación se considera como un error, una imposibilidad, un rechazo, un insulto, una ofensa, un obstáculo. El argumento racional u objetivo es el mejor recurso que nuestra

cultura esgrime para ganar persuasión evitando el uso de la fuerza bruta. No obstante, tal ejercicio puede redundar, bajo ciertas condiciones, en una *violencia simbólica* que ultraja la posibilidad de discrepar, de describir bajo otras distinciones, de habitar un nicho descriptivo alternativo.

Como mencionamos en la introducción, el hecho de incurrir en actos de no reconocimiento del Otro como sujeto con auténtico derecho a la diferencia (incluso de sus distinciones) justifica que consideremos como “violentogénica” a la epistemología clásica (objetivista). Tal juicio alude al carácter de *intransigencia epistémica* encriptada en el culto que se le rinde al ideal de *objetividad* como signo del conocimiento aceptable.

Resulta oportuno exaltar que la violencia orquestada desde el objetivismo no pone en relación lo *simbólico* con lo *social*, sino que es *ambas* cosas al mismo tiempo. Su carácter violentogénico reside precisamente en que la gestación de ciertas pretensiones de verdad objetiva configura un patrón transaccional que clausura la posibilidad de que nuestro interlocutor construya una observación diferente sin tener que estar necesariamente equivocado. Dicho de otra forma, no hay, entre lo simbólico y lo social, una relación *lineal* (causa-efecto), sino una de *simultaneidad*.

Si nuestra peculiar manera de administrar las creencias, los significados, las explicaciones, las descripciones, los relatos, el sentido y las narrativas no estuviera tan fuertemente sellada por el principio de objetividad (que está en el orden del lenguaje), nuestras formas de relación interpersonal podrían trazarse de maneras que, bajo el efecto narcotizante del objetivismo, no podemos ahora ni siquiera entrever. Por supuesto que esta distintiva operativización del principio de objetividad no atañe únicamente a los estudios sobre la violencia, sino que se hace extensiva al grueso de la investigación social. La diferencia es que el efecto autoinvalidante de los sesgos violentogénicos es mucho más contradictorio en cuanto la violentología y cosmovisiones afines se presentan a sí mismas como “antiviolentas”.

Bakhtin (1994) es uno de los autores que ha intuido acertadamente estas peligrosas limitaciones del objetivismo y ha enhebrado la violencia simbólica con la social al negarse a observar dicho fenómeno como separado del medio cultural en el cual ocurre. Por el contrario, considera que la violencia es un acto expresivo que emite mensajes cuyo significado solo puede ser descifrado por quienes comparten una comunidad de sentido (en Jimeno, 2002, p. 246).

En tanto comunica algo, la *acción violenta* remite a un marco que rebasa lo episódico, el acto individual, local, circunscripto, y se inscribe en un universo semántico que la nombra, la identifica, la acepta o la condena, la confronta, la frena, la desvía. Aunque sea un individuo quien la ejecute, adquiere entidad en el vínculo social (en tanto no ocurre en soledad, sino en referencia a los otros, o al lugar que se ocupa frente a ellos).

Ahora, si se hace un recuento del costo de afrontar la investigación de la violencia social desde una trinchera objetivista (violentogénica), no puede pasar desapercibido el *bucle paradójico* que se desata en medio de nuestras prácticas de generación de conocimiento. Incluso en nuestros propios esfuerzos por resistir a los devastadores efectos de la obstinación *objetivista* podríamos recaer involuntariamente en sus artilugios colonizadores.

LAS MÚLTIPLES CARAS DE LA BANDERA “BLANCA” DEL OBJETIVISMO

Una de las fuentes nutricias más fecunda para la cosmovisión objetivista ha sido la *argumentación* (potencial promotora de una imperceptible violencia simbólica/social cuando el lenguaje de las razones se hace pesar para dirimir diferencias en nombre de la Verdad). Si bien la argumentación ha sido enarbolada como principal antídoto a las formas violentas de resolución de conflictos interpersonales (pues, por lo general, se da por sentado que el *mejor* argumento es el más objetivo, y por lo tanto el más acertado), hay cierta dosis de inocencia epistémica en eso de apelar a ella como *vía regia* de la comprensión y negociación de las diferencias que existen entre las explicaciones de los fenómenos. Por el contrario,

la argumentación puede convertirse, ella misma, en una nueva forma de ejercer cierta *violencia epistemológica* (es decir, de una violencia ejercida desde la posición de “el que sabe”).

Con remarcable perspicacia Carlos Pereda (1998) ha despejado algunos aspectos intrínsecos al acto de argumentar, los cuales podrían fácilmente promover solapadas estrategias de violencia. En efecto, Pereda señala que al argumentar lo hacemos desde determinadas parcialidades (*constraints*) que no visualizamos como tales. Por ejemplo: 1) utilizamos información incompleta o errónea acerca del interlocutor (aunque asumimos dicha información como si fuese completa y correcta); 2) armamos un relato organizado desde un cierto estilo narrativo (al que no percibimos como “estilo” sino como única forma posible del relato, “apegada a los hechos”); 3) focalizamos nuestra atención sobre lo que consideramos *relevante*, y dejamos en la penumbra lo que entendemos como no relevante (aunque tal relevancia la concebimos como “obvia” y no como producto de una selección). En consecuencia, durante la práctica argumental misma, nos arriesgamos a tener que completar o corregir nuestra información sobre nosotros mismos o sobre el interlocutor, a tener que explicitar nuestro estilo narrativo y a que nuestra selección atencional sea cuestionada como inoperante, sesgada, capciosa o injusta. Incluso, al pretender argumentar para combatir estas parcialidades, podríamos volver a caer —involuntariamente— en un *aumento* de la parcialidad y enredarnos en un auténtico “vértigo argumental” (esto es, en una situación en la cual inmunizamos el punto de vista ya adoptado en la discusión, y dejamos de considerar o preocuparnos por posibles opciones a nuestro punto de vista, las cuales concebimos como inválidas) (Pereda, 1998, p. 331). Así, es una generalización peligrosa y potencialmente violenta el creer que donde hay argumentación nunca hay violencia y que donde hay violencia nunca hay argumentación.

Carlos Sluzky (1994) hace hincapié en el gran potencial de la argumentación como dispositivo de justificación de un acto violento; al respecto, afirma:

La violencia adquiere características devastadoras cuando el acto violento es re-rotulado (“Esto no es violencia, sino educación”), cuando su efecto es negado (“No te duele tanto”), cuando el corolario de valores es redefinido (“Lo hago por tu propio bien”, “Lo hago porque te lo mereces”), cuando los roles son mistificados (“Lo hago porque te quiero”), o cuando la posición de agente es re-dirigida (“Tú eres quien me obliga a hacerlo”) (p. 360)

Ahora bien, ¿qué tanta claridad poseemos acerca de este potencial violentogénico que se enquistaba en los procesos de argumentación? ¿Qué tan dispuestos nos hallamos, en los habituales intercambios conversacionales, a admitir los sesgos que forman parte de la misma? A la luz de lo expuesto por Pereda sobre los *vértigos argumentales*, ¿no deberíamos, más bien, desconfiar de la idea de que la argumentación *siempre* garantiza un abordaje *no violento* de las cuestiones sociales?

Hay distintas vías por las cuales acontece que algunas nociones introducidas como rutas hacia formas no violentas de afrontamiento del conflicto terminan replicando la violencia que rechazan. La *argumentación* representa, en tal sentido, un riesgo ligado al objetivo de querer convertir los propios actos definicionales en verdades absolutas e inapelables. Tal fundamentalismo epistémico no puede sino evidenciar su ineludible insensibilidad hacia las diferencias multiversales. Hasta una idea como la de “tolerancia” ha resultado salpicada por tales cánones objetivistas (en la medida en que “ser tolerante a” implica un ánimo de aceptar lo “erróneo” o “equivocado” (Christiansen, 2012).

Desde un hermetismo tan marcado queda poco margen para explorar con *curiosidad* (pero sin espíritu de conquista y usurpación) los territorios descriptivos desconocidos. El objetivismo está muy lejos de admitir que, como sostiene Gibson Graham, al describir el mundo también se lo produce, y que “nuestros actos de representación son ejercicios de libertad... que traen responsabilidades y consecuencias” (citado en Pratt, 2007, p. 26). La bandera con la que navega el objetivismo es blanca a los ojos del

observador desprevenido, pero entre las hebras de su tela oculta visos de idolatrías epistémicas no declaradas.

CONCLUSIÓN

Como se adujo a lo largo de las páginas anteriores, las construcciones de estas formas de observación no se sostienen solas. En ellas subyace una particular epistemología que da sentido, posibilidad y validez a tales “universos”. Para autoproponerse como “enfoque objetivo” se requiere de la adopción, aceptación y legitimación de una visión del conocimiento arrostrada con la pretensión de certeza y verdad, renuente a la diferencia de perspectivas y convencida de su superioridad epistémica. Y si bien puede encarnarse en los discursos que procuran legitimar ideologías y prácticas culturales, también lo hace en los nichos académicos encomendados para generar ese conocimiento “objetivo” que se esgrime como fundamento de seriedad y rigor científico. Presentar una descripción como única, *evidente* y *oficial* no solo no abona a un entendimiento enriquecido del fenómeno, sino que resulta en un ejercicio cuya inocencia es *desresponsabilizante*.

Bajo el ímpetu de cambiarle la cara a este panorama puede prosperar el exhorto a observar menos “el mundo” y más a los “observadores”. Ante el riesgo que supone ignorar la propia epistemología (y repetirla incluso cuando se ha vuelto impropcedente y autoinvalidante), cabe la apertura hacia una *investigación de segundo orden* divorciada del imposible deseo de descubrir “la” verdadera explicación de la Realidad.

Ciertamente, estamos tan habituados a modos no construccionistas de conocer, que podemos llegar a deformar, desconocer o infravalorar los recursos que nos permitan observar “lo real” desde una mirada menos comprimida por el poderosísimo pensamiento *lineal*. En nuestro abigarrado acostumbramiento al análisis *mono-causal* nos parecemos al oso polar descrito por Bandler y Grinder (los autores cuentan que el oso fue comprado por el zoológico de la ciudad de Denver y colocado temporariamente en una jaula hasta

que se le preparara su “ambiente natural”; cuando fue sacado de la jaula y depositado, finalmente, en ese “ambiente natural”, siguió yendo y viniendo en su nuevo espacio como lo hacía antes, dentro de la antigua rutina de la jaula).

Respecto de esta alegórica anécdota Keeney (1987) afirma: “Lo mismo que el oso dentro de su *encuadre imaginario*, podemos olvidarnos de que nuestra imaginación creadora es libre de trazar otras distinciones. La epistemología nos suministra un modo de construir pautas *alternativas* en la ecología de nuestra experiencia” (pp. 63-64).

Indudablemente, para aprender a pensar en un problema de manera *novedosa*, no podemos situarnos en el *mismo* nivel de ideas en que el problema fue creado: se requiere un cambio de epistemología. Repensar el problema desde la epistemología anterior solo nos llevaría a dar vueltas en círculo, ya que la obstinación del observador en su descripción desgastada cancelaría cualquier esfuerzo de desrigidización de sus creencias y sus prácticas. Quien se aferra tercamente a su idea (aun cuando esta no muestre algún rendimiento epistémico), *no* puede constituir un faro que nos oriente hacia un cambio de rumbo. Como bien dice el anónimo aforismo chino: “El pez es el último en enterarse que vive en el agua”. Hace falta un salto creativo, un cambio de nivel de abstracción, para poder autoobservarse. El cambio conceptual supone un cambio de distinciones: *creamos el mundo al observarlo*, y, por esa razón, no observaremos nada *nuevo* desde nuestros *antiguos* esquemas descriptivos.

Para bien y para mal, los seres humanos somos incansables generadores de sentidos, por lo cual no estamos condenados a observar “lo real” desde un *corset* que socave nuestra particular capacidad inventora de distinciones, nombres, categorías y explicaciones. Ciertamente, hay muchas más explicaciones que cosas por explicar (siempre que podamos aflojar los chalecos de fuerza que los juegos de lenguaje nos colocan).

Acertadamente nos advertía Nietzsche (1878) que “los enemigos de la verdad no son las mentiras sino las convicciones”, sobre

todo cuando el escudo tras el cual se protegen es la *falsa ilusión* del *objetivismo* epistémico.

REFERENCIAS

- Christiansen, M. (2012). “Las relaciones de poder desde una epistemología sistémica”, en *European Scientific Journal*, 8 (20). Inglaterra. Pp. 141-162
- Christiansen, M. (2013). “Violence and maltreatment in relational ecologies: toward an epistemology of corresponsability”, *Interpersona: An International Journal on Personal Relationships*, 7 (1), Estados Unidos. Pp. 150-163. doi:10.5964/ijpr.v7i1.115
- Bakhtin, M. (1994). The Heteroglo Novel. En P. Morris (Org.), *The Bakhtin Reader* (pp. 88-122). Londres: B. Arnold.
- Bateson, G. (1976). *Pasos para una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohl.
- Del Percio, E. (2012). Presupuestos epistemológicos de la violentología. En F. Caviglia (Ed.), *Violentología. Hacia un abordaje científico de la violencia*. Buenos Aires: Ciccus.
- Fleck, L. (1986). *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Efran, J. & Lukens, M. (1994). *Lenguaje, estructura y cambio*. Barcelona: Gedisa
- Foerster, von, H. (1988). Construyendo una realidad. En P. Watzlawick (Ed.), *La Realidad inventada* (pp. 38-56). Barcelona: Gedisa.
- Foerster, von, H. (1991). *Las Semillas de la Cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Gergen, K. (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. México: Paidós.
- Glaserfeld, von, E. (1995). Despedida de la Objetividad. En *El Ojo del Observador: Contribuciones al Constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Hacking, I. (2001). *Historical Ontology*. Harvard University Press.
- Jimeno, M. (2002). *Crimen Pasional: Con el Corazón en Tinieblas*. Brasilia: Serie Antropología.
- Keeney, B. (1987). *La estética del cambio*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. (1971) [1962]. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Luhmann, N. (1997). *Observaciones de la Modernidad*. Madrid: Paidós.

- Maturana, H. (1997). *La objetividad, un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen Ediciones.
- Mendiola, A. (2000). El giro historiográfico. *Historia y grafía*, 15, 181-208.
- Pereda, C. (1998). Argumentación y violencia. En A. Sánchez Vázquez (Ed.), *El mundo de la violencia*. México: UNAM, Fondo de Cultura Económica.
- Pratt, M. (2007). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge.
- Najmanovich, D. (2010). *Mirar con Nuevos Ojos*. Buenos Aires: Biblos.
- Nietzsche, N. (1990) [1873]. *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2007) [1878]. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Madrid: AKal.
- Piaget, J. (1988). *Sabiduría e Ilusiones de la Filosofía*. Barcelona: NeXos.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Segal, L. (1994). *Soñar la realidad. El constructivismo de Hein von Foester*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Sluzki, C. (1994). Violencia familiar y violencia política: Implicaciones terapéuticas de un modelo general. En D. F. Schnitman (Ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Villavicencio, P. & Sebastián, J. (1999). *Violencia doméstica: Su impacto en la salud física y mental de las mujeres*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales /Instituto de la Mujer.
- Wallach, A. (1989). Beautiful Dreamings: Aboriginal art as a kind of cosmic road map to the primeval. *Ms Magazine*, marzo de 1989, pp. 60-64.
- Watzlawick, P. (2003). *¿Es real la realidad?: confusión, desinformación, comunicación*. México: Herder.
- Whitehead A. (1949). *La ciencia y el mundo moderno*. Buenos Aires: Losada.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.