

Complejidad, Pluralismo y Hermenéutica analógica

VICTÓRICO MUÑOZ ROSALES

El texto concentra algunas de las diversas propuestas que, desde el surgimiento de las filosofías de la posmodernidad y la debilitación del pensamiento, refundamentan el sentido por la obtención de criterios que permitan la interpretación adecuada y esclarecedora de esta época de transición y con perspectivas fructíferas en su aplicación práctica. Se analizan parte de los fundamentos de los paradigmas del pensamiento que describe Edgar Morin y su aportación sobre el problema de la complejidad, como tratamiento para un objeto cualquiera de la realidad y para la realidad misma. Frente al relativismo del conocimiento e incluso frente a su negación, Nicholas Rescher ofrece otra visión que permite la actividad en el campo de la filosofía y no sólo para “mantener el diálogo”, con sus propuestas del pluralismo orientativo con base en valores cognoscitivos. Por su parte, Mauricio Beuchot nos aporta, desde su “hermenéutica analógica” de los elementos para resolver con prudencia y proporcionalidad.

Filósofo mexicano. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y en cuya División de Estudios de Posgrado ha completado los estudios de maestría en Filosofía. Sus áreas de interés y aplicación se encuentran principalmente en la investigación de la Filosofía mexicana, la historia de las ideas, la epistemología y la filosofía política. Actualmente es catedrático de la Escuela Nacional Preparatoria de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es Secretario en el Consejo Directivo del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía A. C. y miembro del Catálogo Nacional de Divulgadores de la Ciencia de la Academia Mexicana de las Ciencias. Ha publicado *Conocimiento y Desarrollo Intelectual*, México, SEP, 1999 y *Metodología de la investigación*, México, SEP, 2000, asimismo ha colaborado en libros colectivos y escrito artículos en revistas especializadas.

Es un hecho casi cíclico que los seres humanos debemos hacer un balance a final de cada siglo e inicios de otro; en ocasiones la conciencia de lo histórico no sólo se establece cronológicamente, a veces lo hace por acontecimientos trascendentales para la organización social-mundial conocida, la "aldea global" diríamos hoy, o también por las transformaciones políticas, económicas e ideológicas, pero más que nunca por las científicas tecnológicas; en fin, por todo aquello que hace transformar una concepción del mundo y de la vida establecida para insinuar nuevos aspectos aún desconocidos e ignorados.¹

Esta toma de conciencia sobre el cambio, el devenir, o sobre su necesidad, si es que estamos estancados o no nos parece adecuado hacia dónde vamos, no deja de ser también un cambio individual, sea motivado por la inercia del movimiento general que se asume o se copia como una moda; o por la fuerza del impulso que lleva a modificar posiciones o creencias aún en contra de nuestras convicciones e ideales. Como sea, el ejercicio de la razón es y ha sido siempre el rector de lo que se analiza y prescribe hacer en épocas de transición como la que experimentamos ahora. La razón es nuestro único instrumento con el que ofrecemos la ideas que sean menester a nuestros problemas, su análisis no puede abstraerse de la realidad, ni la realidad puede separarse de las ideas que la sustentan, comprenden y explican pues unas y las otras, por separado, son insuficientes para integrar una concepción completa y homogénea; se necesitan, pues, recíprocamente para (re)fundamentar nuestro mundo y nuestra vida.

En el campo de la historia, han comenzado las revalorizaciones del decurso de lo histórico,² sobre sus divisiones y criterios de periodización, pues la forma como se establecía ésta va dejando de ser adecuada para la altura desde la cual se mira lo pretérito; clasificación hecha por los historiadores modernos, que consideraron los tiempos medievales como Edad Media, pues estaba entre la Edad Moderna -la de ellos- y la Antigua o Clásica. Hoy los tiempos "modernos" parecen haber llegado a su fin, para algunos historiadores desde los movimientos mundiales

independentistas -sobre todo en América Latina- registrados en la centuria pasada, en los tiempos decimonónicos; para otros la ruptura está marcada en la inmediata posguerra mundial; algunos más consideran que, llevada o prolongada por la Guerra Fría, la época moderna ha terminado a finales de la década de los ochenta e inicios de los noventa, con la caída del Muro de Berlín y la "Revolución de terciopelo" que llevó al fin del Socialismo Soviético junto con su órbita de países en Europa del Este.

Se anunciaron así los tiempos postmodernos dentro de nuestra contemporaneidad; la época contemporánea, al menos en su denominación es neutral para caracterizar la naturaleza del estado en el que vivimos; en cambio, la denominación postmoderna implica oposición con el pasado desde el presente, lo moderno del post es diferente de lo moderno en sí; se trata nada menos que de su ajuste de cuentas, de su balance histórico, del recobro de conciencia de la diferencia de los tiempos o épocas que ya no se ciñen bajo la égida de una cosmovisión que perteneció a otros hombres y en otras circunstancias. Se trata de una nueva posición en el contenido, pero no en la forma, se trata de una razón histórica que cobra conciencia de sí y se critica en lo que fue para tratar de ser otra cosa.

Dialéctica sí, pero no sólo eso; dialéctica negativa, pero aún más: no sólo negativa sino también diferente, compleja, de consensos y disensos, análoga; y, paradójicamente, crítica de la razón histórica desde la razón, aunque otra razón, seguramente.

La modernidad creyó en los poderes de la razón para hacer de este mundo un mundo con paz eterna. Con igualdad, con libertad y fraternidad, en donde los productos del conocimiento hicieran más justo y civilizado tanto el desarrollo de las sociedades como el bienestar y felicidad de los individuos, o sea, para realizarlos de manera racional, conforme a la recta razón; pero se creyó en la identidad entre la realidad y la razón. En este sentido, la realidad podía ser conocida, explicada, dominada y controlada racionalmente; tarea a la cual se aplicaron las mejores mentes de la

época moderna y sobre todo en el siglo de las Luces, el XVIII; se produjeron las ciencias naturales y sociales separándose de la filosofía y se daban los fundamentos para el desarrollo industrial con sus grandes revoluciones, pero poco a poco la razón se fue endiosando, separando de sus contenedores, de sus creadores, y la razón se convirtió en *La Razón*. Por otra parte, esta Razón -y con ella quienes la sustentaban- creyó poder imponer sus ideas a la realidad, independientemente de que ésta fuera por cauces que aquélla no había dictado, por los cauces propios de lo contingente, de la práctica humana y, en ocasiones, de la sinrazón.

De una u otra forma, la Razón olvidó, poco a poco o aun a pesar suyo, a la ética y, con ello, al ser humano. El *logos* deshumanizado se impuso al *ethos* maniatado. Los que han caído en la cuenta de esto se han desencantado, desilusionado y hasta conformado con la realidad que hemos construido; otros persisten en el sostenimiento de los proyectos de la modernidad y de la razón, como medio de darle fundamento a la realidad; los menos, dirigen sus esfuerzos a encontrar salidas a las aporías presentadas por los cuestionamientos posmodernos.

En el campo de la filosofía no podía suceder menor trastocamiento que en lo real, de tal forma que estamos imbuidos de postmodernidad. Y de manera semejante se encuentran posiciones que, convencidas del fin del proyecto de la modernidad, lo desechan sin más;³ otros lo asumen o reasumen, con modificaciones;⁴ los más, importando las ideas sobre el tema de otras latitudes, sin asimilarlas y repitiéndolas en un afán de moda; en fin, el caso es que la filosofía -se considera- ha dejado de ser la fundadora de los grandes relatos o cosmovisiones utópicas del mundo y de la vida.

La intención de nuestro ensayo, en ese sentido, es el de identificar algunos pensamientos que pretenden plantear diagnósticos del estado en el que nos encontramos y, sin asumir completamente las posiciones postmodernas, tampoco las desoyen; y de una manera más prudente y precavida proponen equilibrios, puntos medios y enfoques que permiten una mayor comprensión de la que

nos pueden proporcionar posiciones fundadas en los extremos de lo que se debate. Así, analizaremos las propuestas de Edgar Morin acerca de su concepto de *pensamiento complejo*, como planteamiento de la dificultad que encierra el desarrollo de la ciencia; también los análisis y argumentaciones de Nicholas Rescher sobre la naturaleza de la filosofía y su función, que establece un *pluralismo orientativo* y, por último, la propuesta de la *hermenéutica analógico-icónica* de Mauricio Beuchot, como metodología -y quizá como racionalidad analógica- de abordamiento de los problemas a que nos arrastra la condición postmoderna.

Creemos que la conjunción de los anteriores filósofos permitirá encontrar elementos para enfrentar, y en algunos casos aclarar, esta crisis profunda del pensamiento y la filosofía occidental. Creemos también que la complejidad, la pluralidad y la analogía, son elementos cognoscitivos y teóricos que permiten un tratamiento, no sólo metodológico, sino también epistemológico, necesario para conformar nuestras ideas a la realidad que nos ha tocado en suerte y para allanar algunas respuestas -quizá no soluciones- de los retos que hoy y mañana seguramente nos seguirán requiriendo.

El pensamiento complejo en la propuesta de Edgar Morin

Edgar Morin⁵ se ha desarrollado principalmente en el área de filosofía de la ciencia, la epistemología y la metodología, de tal forma que su pensamiento recorre los avatares de la historia de la ciencia; también ha incursionado en otras áreas del conocimiento, desbordando sus fronteras hasta el punto de concebir sus propios procedimientos como una forma transdisciplinar de trabajo. En ese sentido, dentro de la multiplicidad de conocimientos que integran un mismo fenómeno, poco a poco va configurando la idea de que la realidad y los conocimientos que de ella elaboramos son menos simplistas de como los plasmamos y más complejos de lo que parecen. Nuestro autor ha luchado contra visiones postmodernas y no

necesita invocar a sus sacerdotes; basta con delinear los problemas e identificar al enemigo: el *simplismo explicativo* y el proceso reificante de la *racionalización* abstracta y esencialista.

Morin critica el paradigma de la simplicidad que ha tratado de abarcar y apresar los misterios del mundo con unas cuantas palabras mágicas y simples, hasta el nivel en que éstas se convierten en paradigmas y reinan en la visión del mundo y de la vida que tienen los hombres. Sin embargo, tampoco festeja por ello a los extremistas del bando contrario, el de aquellos que consideran la imposibilidad de abarcar con nuestros conocimientos la variedad sin fin de fenómenos que constituyen la realidad, de tal manera que ésta es casi inaprehensible por el caos que le es inherente. El comprende que la realidad y nuestro conocimiento están conformados por elementos no siempre integrados en las explicaciones que ofrecemos al interpretar la realidad.

De esa forma se va perfilando su idea de la complejidad, de la realidad como complejidad, y su intento de caracterizar el por qué se debe acceder a un paradigma de pensamiento de la complejidad. Para Morin lo complejo es:

...aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple. Dicho de otro modo, lo complejo no puede resumirse en el término complejidad, retrotraerse a una ley de complejidad, reducirse a la idea de complejidad. La complejidad no sería algo definible de manera simple para tomar el lugar de la simplicidad. La complejidad es una palabra problema y no una palabra solución (pp. 21-22).

Ya de suyo, nos explica el autor, la complejidad no es completud, es decir, no dará el conocimiento completo acerca del todo, en donde la complejidad sería la categoría enlace, a la manera de un universal-concreto, a la Hegel; es decir como totalidad, ya que esta misma sería simplista. Tal forma simplista de explicación tuvo su origen desde la desarticulación que hizo Descartes entre lo que en la etapa medieval de la historia estaba unido:

Hombre/Naturaleza, pasando en los tiempos modernos a ser *Sujeto/Objeto*. Ahí encuentra Morin el inicio de un pensar y una organización de los conocimientos que se valió de la *reducción* de lo múltiple a lo uno (reificado) y a su diferenciación *disyuntiva* como fundamento de los conocimientos y de la realidad que supuestamente éstos reflejaban. El paradigma de la simplificación se nutre y contiene en sí mismo esta relación disyuntiva en donde lo verdadero sólo puede ser una cosa entre dos alternativas "o lo uno o lo otro", sin comprender la valía de ambos aspectos en la explicación-comprensión de lo múltiple; y, a la vez, ya que se hizo la elección, de la reducción de una de las alternativas por medio de la racionalización para lograr la fantasía de que los conceptos resultantes dan cuenta de la realidad misma. Los medios sustancializadores y reificadores que han llevado al predominio de este modo hegemónico de comprensión epistemológica están dados en la forma racionalizadora que, con base en los anteriores modos de proceder, se convierte en la patología de la razón. Por ello Morin considera que:

...habría que sustituir el paradigma de disyunción/reducción/unidimensionalización, por un paradigma de distinción/conjunción que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir. Ese paradigma comportaría un principio dialógico y translógico, que integraría la lógica clásica teniendo en cuenta sus límites de facto (problemas de contradicciones) y de jure (límites del formalismo). Llevaría en sí el principio de la *Unitas multiplex*, que escapa a la unidad abstracta por lo alto (holismo) y por lo bajo (reduccionismo) (p. 34).

La complejidad, pues, comporta por definición el develamiento de una metafísica del orden que ha devenido como tal por la incomprensión de la unidad y diversidad de lo real, del consenso y el conflicto en el conocimiento, y de la verdad y no verdad de la totalidad concreta. El paradigma de la simplicidad pretende haber establecido orden en lo que parecía disperso, formulando leyes; principios, teorías fundadas por medios racionalizadores; sin embargo, esta racionalización ha sido ciega ante el hecho de

que lo uno es múltiple y viceversa. La simplicidad, así, separa lo que está unido (disyunción) o unifica lo que es diverso (reducción); pero ambos movimientos, con pretensiones de universalidad abstracta no hacen sino reificar metafísicamente un orden que sólo existe en la mente de sus portadores, tornándose una metafísica del orden.

Morin no ve en las posiciones y filosofías postmodernas la solución ante este problema; sustentar una crítica a la razón y a sus procesos no significa renunciar a ella, pues como quien quema sus barcos no puede regresar a casa, quien renuncia a la razón no puede más que abandonar la pretensión de algún conocimiento. El conocimiento y la razón como productora de él contiene en sí misma las respuestas, pero debe ser por medios de autoreflexión que esta misma pueda ser reconformada y puesta en funcionamiento de una forma menos mutilada, menos pretenciosa y más humilde.

Morin rescata de la Teoría de la información, de la Cibernética y de la Teoría de los sistemas el concepto de auto-organización, para aplicarlo a la razón y al conocimiento (vistos como sistema organizado) y generar o regenerar su puesta en funcionamiento, su uso, en forma más integral, más explicativa y comprensiva, más compleja. La razón y sus procesos se pueden concebir como un sistema que, como tal, crea sus propias determinaciones, finalidades, medios e instrumentos, para producir acciones, efectos, conocimientos y órdenes simbólicos o empíricos. La autonomía relativa de la razón, entendida como sistema y en el desarrollo mismo de sus propios procesos, trasladó la autonomía no sólo a sus procesos, sino al resultado de los mismos, y en ese movimiento la razón se volvió ciega, la racionalización se reificó y los conocimientos se sustancializaron hasta pretender atrapar y conformar la realidad, llegando a la posición en la que ahora se encuentra. De ahí que el paradigma de la complejidad propuesto por Morin sea una dialógica entre el orden/desorden/organización, en la línea que corresponde a las ciencias y, para todo lo que no entre en ellas, el de la distinción/conjunción/organización; sin embargo, lo anterior no pretende instaurar otro

orden simplificador, pero ahora de la complejidad -como ya vimos-, sino que ésta mantiene la incertidumbre, el misterio, pues no puede esclarecerse la totalidad y siempre hay márgenes por descubrir, aunque tampoco se reduzca a la incertidumbre. La complejidad comporta la incertidumbre aun en los sistemas ricamente organizados.

Así pues, Morin continúa apostando a los principios racionales, aunque autoorganizados, autorregulados, por la razón misma como sistema, integrando lo que había simplificado, reducido o desarticulado y comprendiendo que todavía existen muchas cosas-misterio que sus productos, es decir los conocimientos, están lejos de poder desentrañar. Y quizá sea mejor no develarlos.

El pluralismo orientativo en la propuesta de Nicholas Rescher

Si bien Richard Rorty ha descrito lapidariamente en su trabajo *La filosofía y el espejo de la naturaleza* el advenimiento de los tiempos pospositivistas, al reseñar la historia de la construcción de un proyecto falaz como lo fue el de los neopositivismos, empirismos lógicos y filosofías analíticas, cuyo principio medular consistía en la creencia de que la estructura del lenguaje representa la estructura de la realidad, de tal forma que, estudiando o analizando el primero, se conoce lo segundo; Nicholas Rescher⁶ argumenta a favor de otra forma más moderada de entender el análisis del lenguaje, la filosofía y su función; veríamos en él un intento de rescatar otro sentido de esta corriente filosófica.

De entrada, para Rescher no es posible abandonarnos a los relativismos, escepticismos y nihilismos epistemológicos, ni tampoco necesario extremarse en la posición de defender absolutos ontológicos o metafísicos que seguirían siendo *flatus vocis*, o fundamentaciones esencialistas sin datos de arraigo en la realidad o sin verificación empírica. Tampoco ve en las posiciones postmodernas la salida a la crisis de la razón occidental y del proyecto de la modernidad. Ya que, de entrada, para Rescher: "Filosofar es una labor de la razón,

de esforzarse por respaldar aseveraciones mediante argumentos sólidos que proporcionen buenas razones para su aceptación” (p. 150).

Concibe lo que otros verían como paradojas, contradicciones y lucha entre sistemas de la filosofía como aspectos y características de la naturaleza que los constituye; es decir, ahí donde no existe acuerdo, ni consensos, en donde en apariencia existen negaciones y exclusiones de algunas filosofías a otras, en donde no se vislumbra progreso filosófico, sino únicamente conclusiones escépticas, posturas relativas o relativizadas, Rescher encuentra que no existe problema del cual asustarnos; todo ello constituye lo que es propio del ejercicio filosófico.

¿La filosofía o sus distintas formas pueden dar el conocimiento de la totalidad? ¿Son sus resultados lo que puede considerarse la verdad? ¿Es que nunca podrán ponerse de acuerdo los filósofos y están condenados a la lucha permanente? ¿Es posible el consenso en filosofía? Las anteriores cuestiones son las que puede formular algún filósofo -y en general cualquier observador interesado en lo que pasa en filosofía- preocupado por la falta de orden en su actividad, más aún en estos tiempos en donde se trata de romper con una forma de hacer y entender la filosofía, y de adjudicarle alguna función de fundamentación. Rescher preguntaría a su vez, ¿por qué solicitar el acuerdo?, ya que:

Los problemas filosóficos surgen cuando las discrepancias afloran, conforme conducimos nuestros asuntos cognoscitivos, porque hay discordia y falta de armonía entre las respuestas que damos a preguntas relevantes. Los problemas filosóficos se enraízan en el conflicto, la disonancia, la incoherencia, la incongruencia (p. 41).

El hecho es ése y, más que ver en él una limitación de la filosofía y los filósofos, debe considerarse como parte de la forma como puede evolucionar la filosofía hacia formas más complejas y sofisticadas de responder a sus problemas. Es decir, las filosofías son elaboradas para tomar posición respecto de ciertos problemas y las respuestas que se han

dado acerca de ellos; de tal forma que la mayoría de las veces los filosofemas que integran sus argumentaciones están diseñados para rebatir, corregir, criticar, negar, sobre todo con posiciones distintas a la propia. Dentro de una misma posición pueden tener la intención de apoyarse, complementarse, corregirse, pero tampoco se descartan las críticas. En otras palabras, las *antinomias* son constitutivas de las posiciones filosóficas y sirven de motor para avanzar en el pulimiento de las argumentaciones a través del conflicto. Para Rescher, privarlas de su rivalidad es privarlas de su esencia (*omnis affirmatio est negatio*). Por otra parte, en la existencia de diversas posiciones que se enfrentan, la pluralidad de sus puntos de vista y juicios ofrece la posibilidad de contar con *grupos aporéticos* que se constituyen como tales en la medida en que se den respuestas distintas a un mismo problema. ¿Cuál de todas las posiciones dice o tiene la verdad; cuál es la verdadera?

Antes de continuar, reparemos en el hecho de que Rescher considera que, por las consideraciones anteriores, la existencia de antinomias y la conformación de grupos aporéticos, el razonamiento y la argumentación son el alma de la filosofía; y, sin ellos, la filosofía sería cosa poco menos que imposible, pues, entonces, realmente se caería en el extremo de los relativismos, los escepticismos y nihilismos absolutos, los cuales son insostenibles, incoherentes, incongruentes y autorrefutantes.

No, para Rescher el asunto es todavía proporcionar respuestas a nuestros problemas y no sólo mantener la conversación: “No queremos meramente respuestas, sino respuestas razonadas, respuestas defendibles que cuadren con lo que vamos a decir en otros contextos y en otras ocasiones” (p. 61). ¿Por qué entonces se dan las antinomias y las aporías y cómo ser consistentes con la búsqueda de la verdad sin caer en los absolutos criticados?

El filosofar es una *acción de evaluación de los argumentos* ofrecidos acerca de problemas, y en cuya base existen *valores cognoscitivos* que nos permiten pronunciarnos, tomar posición, criticar, complementar, negar, etc., esos argumentos. Cuando me pronuncio

sobre algo, entran en juego todos los elementos socioculturales de que me he "equipado" a lo largo de mi biografía intelectual y formación educativa, de mi desarrollo biopsicosocial, y cognoscitivos que la integran. De tal forma que toda formación filosófica es única e irrepetible y aun en los casos de filiaciones más o menos semejantes existen diferencias de matiz sobre los valores mismos y la forma como los aplicamos en el momento de evaluar. Por ello es que se dan las propuestas contrarias, los argumentos contradictorios, las antinomias entre contenidos específicos y entre filosofías.

Ya es bastante considerar el conflicto como lo esencial en el discurso filosófico y en su devenir, asunto no del todo aceptado por quienes sostienen aún posiciones univocistas en la búsqueda de los universales, a la manera del realismo exagerado, pasando a una metafísica desproporcionada en sus intenciones. Por ello mismo toda filosofía que se relaciona con otras partiendo de estándares universalistas -en sentido dogmático-, al enfrentar filosofías con las mismas pretensiones, sólo da como resultado la lucha de los sistemas, pero sin la comprensión de que esto es así y así sucede de hecho, pero de lo que se trata es de separarse de las pretensiones *de la verdad*, la *universalidad del valor* de nuestros resultados y de la *validez y objetividad última* de nuestros conocimientos de la realidad, pero sólo en sentido ontológico, no en el sentido *epistemológico*.

Si las filosofías no se pretenden universales y verdaderas de manera ontológica, no pretenderán constituirse en fundamento, ni de la realidad, ni de la ciencia, ni siquiera de tener aceptación de cierta comprensión de la filosofía y sus actividades, entonces lo que tenemos no es sólo relativismo, más bien tenemos grupos aporéticos que nos permiten orientar, dar criterios a nuestra valoración cognoscitiva y elegir entre posiciones, argumentos, filosofemas, de acuerdo a su propio desarrollo argumentativo. Por ejemplo, veamos la forma que adquiere un grupo aporético con respecto a esta cuestión; dice nuestro autor:

Cualquier orientación filosófica de valores cognoscitivos debiera ser auto-

sustentable al considerar (genuinamente) verdaderas las afirmaciones que ella misma aprueba. Debiera considerar verdades reales sus verdades. La deliberación sobre estas cuestiones gira alrededor de un grupo aporético:

(1) Cualquier filosofía digna de ese nombre aventura afirmaciones que pretenden ser absolutas en su verdad.

(2) Las filosofías son múltiples y variables.

(3) Cualquier filosofía que sea una entre muchas no puede hacer válidas afirmaciones que pretendan ser absolutas en cuanto a su verdad.

En teoría están aquí disponibles tres salidas:

Negar (1): Rechazar la idea de que la filosofía hace afirmaciones de verdad categórica (absolutas).

Negar (2): Sostener que hay solamente una filosofía "real" y que el resto son filosofías falsas, meramente aparentes (seudofilosofías).

Negar (3): Sostener la tesis epistémica de que se puede hacer una afirmación perfectamente apropiada con pretensiones de verdad categórica (absoluta) sobre una base que es relativa y orientativamente variable.

La primera alternativa desafía los hechos. La segunda representa un absolutismo poco atractivo que es altamente problemático a la luz de la realidad histórica. Sólo la tercera parece ser viable. Y ésta, de hecho, es la adoptada por el pluralismo orientativo (pp. 265-266).

Los grupos aporéticos permiten reunir lo más importante o relevante que como respuesta se ha dado a algún problema y, a partir de ahí, se valora hasta orientar nuestro entendimiento que vamos persuadiendo por las razones y argumentaciones que presentan los sustentantes de las antinomias en los grupos aporéticos. Por ello, ante la pluralidad, sólo podemos orientarnos lo más justa y equitativamente posible hacia la verdad. Pero ¿y qué pasa con la verdad?

Para Rescher, en filosofía como en todo, existen pretensiones de verdad y, mientras sean eso, pretensiones, está bien; es decir, toda afirmación de verdad es una afirmación de verdad absoluta y eterna. Es una pretensión honesta de acceder a la verdad, pero esto no significa que toda afirmación tal sea absoluta y eterna. Relativismo entonces... ¿no? Sí, pero de la aceptabilidad de las argumentaciones en las cuales basamos nuestras afirmaciones, no de relativismos de la verdad. Y ni siquiera ontológica, sino sólo epistemológica, ya que el pluralismo orientativo no es una concepción de la realidad, sino la fundamentación epistémica de acceso a ella. La pluralidad se encuentra no en la realidad o en la verdad misma, sino en las justificaciones que damos al respecto. Justificaciones que damos en nombre de nuestra filosofía -dice Rescher- y no en nombre de la filosofía.

Así pues, la filosofía es una cuestión de avanzar progresivamente -mejor, evolutivamente- hacia respuestas razonadas acerca de los problemas que nos interesan, pero más que una cuestión de aprender y de grupos de poder, es una cuestión de razonar, de filosofar, en la pluralidad y de manera orientada, haciendo de aquello que parecían nuestros propios obstáculos, los mejores elementos que tenemos para ejercer y continuar nuestra labor.

Bien, hasta aquí dos de nuestros autores, quienes persiguen posiciones más enriquecedoras que las que nos proponen los postmodernos; hagamos un balance de sus propuestas.

Morin y Rescher tratan de integrar los obstáculos y problemas sobre la filosofía y el conocimiento dentro de una forma establecida de la misma, e igualmente insuficiente, para resolver los problemas filosóficos. Más que desechar, ambos integran las contradicciones internas y ajustan la comprensión de una actividad como la filosófica, y los alcances de la razón y sus productos. Morin ofrece algunos principios metodológicos como el del pensamiento complejo para abordar el análisis de la realidad y el conocimiento humano; sin embargo, la propuesta aún no se concreta, porque no acaba de definirse lo complejo, pues a éste hay que dotarlo de contenido a través de inves-

tigaciones que sigan los procedimientos de un paradigma de la complejidad y no como se ha hecho hasta ahora, desde un paradigma de la simplicidad. En Morin hay, pues, propuesta de camino, pero se queda hasta el nivel de la fundamentación de un programa o proyecto, en sus aspectos metodológicos, ya que falta el contenido y la teoría que se puedan desarrollar a partir de ese tipo de investigaciones. Aun con esta limitación, la propuesta metodológica constituye de suyo un aporte importante en los tiempos presentes, sobre todo para no repetir estilos de filosofar y filosofías que se puedan reificar por sus pretensiones exageradas en lo ontológico y lo epistemológico.

Por su parte, Rescher, en forma inédita, desarrolla una especie de fenomenología analítica de la filosofía, para encontrar lo esencial de la misma y hacer comprender que las faltas de las filosofías son, ni más ni menos, aquello que les es inherente. De tal forma que las antinomias y los grupos aporéticos se ponen en la base de lo que permita un pluralismo orientativo de corte epistemológico. Rescher propone, así, la comprensión de las peculiaridades con las que se ha realizado la filosofía en los elementos de los valores cognoscitivos; en ese sentido reduce el relativismo criticado por la analítica, del campo de la metafísica y la ontología al campo de lo epistemológico; pero, al introducir los valores cognoscitivos, al menos tendremos el problema de establecer la jerarquía de los valores por un lado, y por otro el de la fundamentación de los valores dentro de una tradición de formación o dentro de paradigmas de comprensión del mundo y la vida, o quizá de comprensión de lo filosófico. En este último aspecto la posición de Rescher nos explica el estado de aparente desorden entre las filas filosóficas; pero nos da la impresión de que, si se aplicara a las posiciones postmodernas, las neutralizaría y podría quitarles parte de su función crítica: el ser filosofías de ruptura y crisis de una forma establecida de filosofía; precisamente la que defiende y ajusta Rescher. Ahora veamos la postura de Mauricio Beuchot.

La propuesta de una Hermenéutica analógico-icónica en Mauricio Beuchot

La actual crisis del pensamiento occidental y específicamente del discurso filosófico de la modernidad pone frente a nosotros un variado abanico de filosofías de fin de siglo; en donde se aprecia sin lugar a dudas el desacuerdo entre filosofías, filósofos y sus respectivas teorías, argumentos y filosofemas. De tal forma que uno más de los problemas que trae consigo tal situación es el de cómo interpretar cada posición. Sin embargo, en la base misma de este problema está el cuestionamiento del o de los métodos que la ciencia y la filosofía dominantes han desarrollado para interpretar el mundo y la vida; de donde los cuestionamientos postmodernos dirigidos hacia *la razón* moderna nos hacen comprender que se está pasando de la interpretación de un mundo considerado unívocamente, en forma monista y con carácter universal y absoluto -además de la parte que toca en esto al conocimiento que de él ofrecemos- hacia la interpretación posible del mismo, pero en forma plural, fragmentada o relativizada. Se trata de otra interpretación que se percibe diferente, en donde se “filosofa con el martillo” (Derrida) y no existe más -eso se pretende- la verdad única, es decir, sin metafísicas sustancializadas de lo universal, sin más metarrelatos y visiones unilaterales, simplificadoras.

De ese estado al que pertenece una forma hegemónica de pretender la verdad, en nuestros tiempos, parece configurarse otra en la que la pluralidad de visiones del mundo se hacen escuchar y el pensamiento “fuerte” se “debilita”, para abrirnos hacia la interpretación. De ahí la afirmación de Beuchot de que el imperio de la hermenéutica se establece con la postmodernidad;⁷ sin embargo, la interpretación y la hermenéutica tienen sus propias aventuras y requieren de alguna comprensión si ha de ondear su bandera en un terreno que antes estaba definido y no les pertenecía. Beuchot, entonces, hace su apuesta por una hermenéutica, sí, pero distinta, analógica⁸ e icónica,⁹ frente a una hermenéutica que se abraza sin más a la

relatividad, a la libre interpretación metaforizante y literaturizante, claro está, dentro del terreno de la filosofía.

Nuestro autor toma posición frente a la postmodernidad y realiza su propia lectura, tomando en cuenta otras posiciones diferentes a la suya, para tratar de comprender y explicar su intencionalidad y sus sentido; en donde, de entrada, está ya aplicando su propia propuesta hermenéutica. Veamos.

Si es verdad que la crítica a la razón sustancializada, llevada al extremo de su propio desarrollo, ha fracasado, según los postmodernos, pues ha llegado a un nivel de aporías en donde básicamente lo real no es racional, ni lo racional es real, también es cierto que su vehículo primordial de expresión, el lenguaje, se ha vaciado de significado y se halla en la ambigüedad. De esta forma se abren los caminos para propuestas nuevas, es cierto, pero que también dejan pasar o se instalan en irracionalismos; son relativismos y escepticismos que postulan la falta de criterios para discernir entre la verdad y la falsedad de las teorías y, entre ellas, de la filosófica; de tal forma que ya no hay lugar para la fundamentación, la argumentación y la universalidad. A Beuchot le parece que esto es llevar las cosas a sus extremos, a exagerar las faltas e irresponsablemente tratar de dejar las cosas en estados aparentemente anárquicos, en donde la teoría pierde sus funciones. Para esas corrientes ya no vale la búsqueda de respuestas con pretensiones de verdad, la búsqueda de fundamentos, sino sólo la multivocidad, la diferencia y la narratividad. Mas, si bien es cierto que tampoco podemos prestar oídos sordos a las críticas, también es cierto que no podemos partir de cero y colocarnos en posiciones que nieguen todo lo útil y las aspiraciones universales que nos tensionan hacia la búsqueda de respuestas satisfactorias; y las que ofrece la postmodernidad aún no convencen. Para Beuchot, extremar las cosas no remedia ni el univocismo de lo criticado ni el equivocismo de la crítica, de ahí que asuma una posición analógica que le permita interpretar de manera proporcionada la problemática actual a la que nos enfrentamos; de tal forma que no renuncia a:

...la posibilidad de un fundamento último, de una explicación metafísica de la

realidad. Ciertamente ya no con aquella ambición y prepotencia que mostraron las metafísicas racionalistas (y en eso hay una clara lección de la postmodernidad, sólo que justamente hay que ver que no todas las metafísicas son iguales, por ejemplo la de un Descartes y la de un Aristóteles), pero sí con la intención de rescatar para la labor ontológica lo que más modestamente se puede construir como cimiento del mundo, dejando, claro está, una buena dosis de misterio, por la cual la metafísica misma es remitida a su continuación teológica (a despecho de la decretada muerte de la ontología). La reconstrucción de la metafísica ha sido vista por nosotros como una evitación del relativismo, o más bien como un poner límites al relativismo (Postmodernidad... pp. 164-165).

El sentido de lo ontológico y lo metafísico, aquí, se considera sencillamente como ese ímpetu del ser humano que está tensionado por lo universal, es decir, por su afán -pasión inútil, si se quiere- de lograr universales con los cuales fundamentar su visión del mundo y la vida, sin pretensiones de volverse una forma hegemónica, dominante, de unilateralizar las visiones del mundo y tampoco estableciendo que se han logrado completamente esos universales.

Por ello la propuesta es analógica. Al interpretar el mundo y la vida en todas sus manifestaciones, se comprende que los medios sean hermenéuticos, pero no se trata de hermenéuticas ya probadas por la historia; las que parten de los teólogos medievales en la interpretación de la *Biblia*, o la que pasa por un Schleiermacher,¹⁰ en donde lo importante es la revivencia del contexto, la obra y el autor, para conocerlos mejor que el autor mismo, o la hermenéutica como método de las ciencias del espíritu en Dilthey,¹¹ donde lo importante es la reconstrucción o recuperación del sentido; o por la de un Gadamer,¹² en donde el *círculo hermenéutico* incorpora los prejuicios del hermeneuta y se fusionan los horizontes de interpretación, del autor y el lector, y ni siquiera de los de un Paul Ricoeur,¹³ en donde se reduce a la metáfora, sino, recobrando toda esa historia, Beuchot avanza un poco más e instala la hermenéutica en un justo medio que, con la noción de proporcionalidad, permite lo

subjetivo y lo objetivo, prudencialmente introduce el contexto de producción y el contexto de recepción de lo significado, se sitúa entre lo unívoco y lo equívoco, y nos permite lograr analógicamente una interpretación lo más adecuada posible de lo interpretado.

La hermenéutica cabe ahí donde hay polisemia, en donde se encuentran diferentes sentidos sobre los mismos asuntos, en donde cabe interpretar; si bien aplicada primordialmente a los textos escritos, esta noción de texto se ha ampliado y hoy comprendemos que lo "textual" abarca una amplia gama de manifestaciones humanas que lo desbordan y se ofrecen a la interpretación no sólo de lo escrito, sino también de lo hablado, de las imágenes, las representaciones y lo actuado, es decir, se va más allá de la palabra y el enunciado de lo que denotan y connotan.¹⁴

La actual situación del pensamiento, la razón y sus conocimientos no son la excepción; aún más, es en ellas donde adquiere la interpretación hermenéutica su más importante terreno. De tal forma que la hermenéutica analógico-icónica se convierte en Beuchot en un instrumento que comprende explicando y explica comprendiendo (con lo cual se avanza en reducir la división propuesta por Dilthey entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu), hacia la interpretación de textos, discursos, acciones e interpretaciones en donde no existe acuerdo, en donde lo que predomina es la *no man's land* de la teoría: el relativismo. Con dicha hermenéutica, Beuchot pretende poner límites al relativismo y a los falsos universalismos impuestos como modelos a seguir. Pero poner límites al relativismo supone partir de algo:

Hay que restringir, pues, el propio relativismo, hay que ponerle límites y los límites de lo relativo sólo pueden venir de aceptar algo como universal y necesario, aunque sean muy pocas proposiciones, esto es, unos cuantos principios (p. 29).

De ahí que lo análogo sea la divisa que permita interpretar los extremos, respetando las diferencias, pero evitando la pura diferencia, y conjuntando con lo universal, pero evitando lo universal reificado o sustancializado, a la

manera de un realismo exagerado, dado de una vez y para siempre. Para tal propuesta, Beuchot distingue entre analogías de proporcionalidad propia, las cuales asocian términos que tienen un significado en parte común y en parte distinto; las de atribución, que implican un analogado principal al que se atribuye un término de manera propia y otros analogados secundarios a los que se atribuye por relación a ese analogado principal; y las de metáfora o metafóricas, que son semejantes a las de proporcionalidad pero que atribuyen de manera impropia. De tal forma que, para Beuchot, el modelo hermenéutico analógico permite:

...por su elasticidad, interpretar tanto textos metafóricos y otros textos figurados, como textos no figurados o no trópicos, sino históricos, psicológicos, sociológicos, etc., que, por la atribución y la proporcionalidad, no pierdan la riqueza de sus diferencias principales, pero que también puedan manejarse discursivamente (p. 31).

A esta hermenéutica analógica Beuchot la llama también *limítrofe*, pues pone límites a la relatividad epistemológica y ubica igualmente a la verdad dentro de ciertos límites que no le permitan excederse en sus pretensiones o reificarse, sino que la mantengan dentro de interpretaciones mensurables y medidas que, si bien permiten diferentes interpretaciones, éstas son elaboradas dentro de una jerarquía según grados de aproximación a la verdad de lo interpretado. Nuestro autor rescata así una forma de proceder hermenéutico que, además del tratamiento de la diversidad y lo idéntico, de lo unívoco y lo equívoco, permite acercarnos a lo universal a través de la iconicidad. Lo icónico significa que se relaciona con las imágenes, los diagramas y las metáforas en la medida en que éstas mantienen una relación de semejanza con lo que representan; la representación con imágenes tiende a la univocidad, pues permite en nuestras representaciones obtener una idea global del sentido de lo representado a través de ese signo o texto; el diagrama permite acercarse en parte interpretativamente y en parte con un sentido

establecido por la organización misma del gráfico; y la metáfora abre sentidos diferentes, por medio de su utilización como figura, de aquello cuyo sentido es figurado. Dice el autor:

Hay que añadir que el icono es un signo que tiene la peculiaridad de que es sinecdótico [sic] (y hasta metonímico), además de metafórico, es decir, con un fragmento nos da el conocimiento de la totalidad. (...) Pues bien, el icono nos da la posibilidad de partir de un conocimiento fragmentario y avanzar hasta la totalidad, hasta el universal. No una totalidad que atrapamos de manera completa, sino matizada, contextualizada (p. 52).

Cabe llamar la atención hacia el hecho de que, a diferencia de Morin y Rescher, Beuchot recién hace la propuesta de este tipo de hermenéutica, ya que se trata de un filósofo "joven", lo cual no quiere indicar que en él tal propuesta sea nueva; ya la había aplicado en las vertientes que le alimentan: el aristotelismo tomista y la filosofía analítica,¹⁵ -en donde combinó ambas por las analogías que encontraba en sus desarrollos. Además ha desarrollado prácticamente su hermenéutica en investigaciones que no son sólo historia de las ideas, ni sólo historiografía, sino una combinación entre filosofía de la historiografía y filosofía de la historia concretizada en investigaciones hermenéuticas de la historia de la filosofía en el México novohispano.¹⁶ -Se trata, pues, de una propuesta que ha sido probada en asuntos tan difíciles como la fundamentación analógica de corrientes filosóficas tan diferentes como la analítica y la escolástica y en los terrenos de la reconstrucción de un filosofar situado en la historia como el de la filosofía en México. Por ello en el actual contexto postmoderno, como el que atraviesa la filosofía, Beuchot comparte su propuesta de una hermenéutica analógico-icónica no sólo como una metodología para allanar los problemas que nos presenta ésta, sino también como una teoría y probablemente como una propuesta de fundamentar una racionalidad analógica.

La realidad como punto de partida y condición de posibilidad del filosofar

Es el momento para hacer un balance de las propuestas aquí vertidas y situar nuestras propias expectativas, rescatando lo que parece servirnos como instrumentos para el desarrollo de las condiciones de posibilidad del filosofar de manera situada.

Para la situación mexicana y latinoamericana es necesario establecer primero las condiciones modernas y postmodernas (es decir, de subdesarrollo industrial y condición postindustrial, de liberalismo arraigado y neoliberalismo y neoconservadurismo, de atraso social y globalización internacional, etc.), ya que ni padecemos plenamente la situación de un desarrollo de la modernización primermundista ni el pensamiento postmoderno que la acompaña; de tal forma que abrazar la postmodernidad sin que medie la crítica se vuelve una cuestión que responde a los mismos mecanismos que develan las filosofías postmodernas, en el peor de los casos, o bien que denota un filosofar repetidor y que se orienta por las modas, en el mejor de los casos. Por ello se hace necesario recordar el principio que ha animado históricamente todo filosofar y que en las filosofías latinoamericanas es condición de posibilidad del filosofar mismo: partir de la realidad.

Receptar filosofías sin pasarlas por el tamiz de lo propio, para identificar en qué medida pueden ofrecernos puntos de partida para ejercer la razón, o en qué forma nos dotan de instrumentos de comprensión de la realidad conlleva prolongar desazones y crisis extrañas en donde existen posibilidades aún no exploradas, pero ya insinuadas, de tratamiento de la realidad.

En ese sentido son rescatables las ideas de Morin, Rescher y Beuchot, en cuanto que nos permiten pasar del inmovilismo teórico en que nos sumergen las críticas postmodernas al dejar sin

fundamentos una forma de filosofar en la que se nos ha y nos hemos formado, pero sin renunciar a la razón -no reificada, ni sustancializada- y sobre todo sin renunciar a la búsqueda de fundamentos y a la aspiración a la verdad. Entendiendo la complejidad de la realidad sobre versiones simplificadas de ella, asumiendo la problematicidad de las filosofías, comprendiendo que vivir sin consensos y avanzando conforme a un pluralismo orientativo forma parte del desarrollo filosófico y, finalmente, aspirando a lo universal a través del juego de interpretaciones que de manera analógica nos permita explicar comprendiendo y comprender explicando la justa proporción en la que se complementan los extremos del ser, del hacer y del pensar hacia la constitución de un pensamiento analógico o a una racionalidad analógica.

Esto nos permite sugerir una posible línea de investigación a partir de este andamiaje teórico, partiendo de la propia realidad y de reconstruir ésta en toda su complejidad, comprendiendo la «normalización» filosófica establecida en México -y América Latina- como un modelo hegemónico y univocista occidental, ahora en crisis; salvando los relativismos y escepticismos que nos ofrecen las filosofías postmodernas y *comprendiendo analógicamente la ubicación de este nuestro filosofar entre esos dos extremos, lugar desde el cual se puede construir un discurso comprensivo de tales extremos sin renunciar a la aspiración a lo universal.* En esta perspectiva, se podrían ofrecer investigaciones que, sin cometer los excesos desarrollados por los extremos univocistas de la racionalidad hegemónica y de la equivocidad del pensamiento postmoderno relajado hasta la relatividad, puedan reconfigurar hermenéuticamente la comprensión de nuestro pasado, la explicación de nuestro presente y la construcción de nuestro futuro como seres humanos.

Referencias

¹ Véase, para una mayor comprensión de este apretado panorama, a Dabat, Alejandro. *El mundo y las naciones*, México, CRIM-UNAM, 1993.

² Cfr. Burke, Peter. *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales 1929-1989*, Madrid, Gedisa, 1996.

³ Entre los más destacados se encuentran: Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1979; Vattimo, G. *En torno a la postmodernidad*, Bogotá, Anthropos, 1994, y *La secularización de la filosofía*, Madrid, Gedisa, 1996; Lyotard, J.F. *¿Por qué filosofar?*, Barcelona, Paidós, 1989, y *La condición postmoderna*, México, Planeta-Agostini, 1996; Derrida, J. *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, s/f.

⁴ Cfr. Habermas, J. *La modernidad*, Barcelona, Kairós, 1985 y *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1992.

⁵ De la extensa obra de Morin hemos utilizado su *Introducción al pensamiento complejo*, Madrid, Gedisa, 1998, en donde sintetiza su pensamiento filosófico; la primera edición en francés de esta obra data de 1990, las citas que incorporamos en esta sección son tomadas de la traducción consignada.

⁶ Cfr. Rescher, N. *La lucha de los sistemas*, México, II Filosóficas-UNAM, 1995; su primera edición en inglés es de 1985. Todas las citas son tomadas de la edición de la UNAM.

⁷ Cfr. Beuchot, Mauricio. *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, México, UIC-Porrúa, 1996.

⁸ Vid. Beuchot, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica analógica*, México, FFyL-UNAM, 1997.

⁹ Vid. Beuchot, Mauricio. *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, II Filológicas-UNAM, 1997. Este libro contiene de manera sintética la evolución del pensamiento de Beuchot en torno a la hermenéutica, de tal forma que es aquí en donde introduce la categoría de iconicidad de la hermenéutica; debemos aclarar que, cuando no se indique otra cosa, las citas de esta sección fueron obtenidas de este libro.

¹⁰ Vid. Schleiermacher, F.D.E. *Hermeneutik*, ed. de H. Kimmeler, Heidelberg: Winter, 1959.

¹¹ Cfr. Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1986 y *Teoría de las concepciones del mundo*, México, FCE, 1978, Vol. VIII.

¹² Vid. Gadamer, H.G. *Verdad y Método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977; y *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.

¹³ Cfr. Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge-Paris, 1982; también *Tiempo y narración*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1987. Beuchot se separa de la hermenéutica ricoeuriana en la medida en que utiliza la analogía en toda su extensión, la cual comprende metáfora (o proporcionalidad impropia), proporcionalidad propia y atribución, ya que eso permite una mayor aplicación de la hermenéutica y no se reduce, como en el caso de Ricoeur, a los aspectos metaforizantes. Aun con todo, Beuchot se apoya en buena parte del pensamiento de Ricoeur; puede verse incluso, la apreciación que tiene Ricoeur de las críticas que le ha dirigido Beuchot en el *Tratado de hermenéutica analógica* de este último, pp.124-126.

¹⁴ Cfr. *Perfiles...* Loc. cit., pp. 7-8.

¹⁵ Vid. los amplísimos e interesantes trabajos de Aguayo, Enrique. *Pensamiento e investigaciones filosóficas de Mauricio Beuchot*, México, UIA, 1996; el de Acosta Beltrán, José Hiraís. *Fundamentación filosófica de los Derechos Humanos en Mauricio Beuchot*, México, s/ed., 1997 y Santos Aguilera Napoleón. *La relación entre la filosofía tomista y la filosofía analítica. Ideas de Mauricio Beuchot*, en *Analogía Filosófica*, México, No. especial 1, 1997. Además de señalar su innegable adscripción tomista y analítica, los investigadores que han abordado su pensamiento coinciden en integrar a Beuchot a la filosofía mexicana y no sólo en México; lo anterior bien puede ser la pista para desarrollar una investigación que fundamente un filosofar y una *filosofía mexicana*, insistimos, que no sólo en México, de parte de Mauricio Beuchot. Para ello, el rescate del pensamiento filosófico que al respecto tenía el maestro Rafael Moreno será indispensable.

¹⁶ Vid. Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en el México colonial*, Barcelona, Herder, 1996; y *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Anthropos, 1994. Ambos, excelentes trabajos en donde se ven claramente el ejercicio de la hermenéutica analógica, sobre todo por la univocidad y equivocidad de interpretaciones que los historiadores han dado al escolasticismo de la Nueva España durante la colonia y a la figura de Las Casas. En el primero de los libros, nos da la impresión de que Beuchot empieza a cobrar conciencia de su filosofar mexicano por los planteamientos que desarrolla.