

HACIA UN MODELO DE LA HISTORIA EPISTÉMICA OCCIDENTAL

OSCAR NUDLER

Fundación Bariloche, Argentina

Um modelo da história das epistemes (formas de organização do mundo) ocidentais é apresentado. O modelo inspira-se na teoria dos sistemas vivos, auto-organizados, tal qual apresentada nos trabalhos de H. von Foerster, H. Atlan e outros. A história das epistemes ocidentais é representada como a história de um sistema complexo, que passou por períodos de ordem (nos quais uma episteme domina o sistema) e desordem (sem uma episteme nitidamente dominante). As vantagens do modelo são postas em evidência comparando-o com modelos alternativos existentes. Porém, uma limitação do modelo surge pela consideração do ceticismo. Este revela-se ser uma anti-episteme, uma espécie de força subversiva do sistema epistémico, que não pôde ainda ser nele integrada, apesar das várias reorganizações que nele ocorreram. As conseqüências de tal limitação são examinadas e sugerem-se certos rumos que a história epistémica ocidental poderá vir a tomar no futuro.

A model of the history of Western epistemes (or modes of world order) is outlined. The model has been inspired by the theory of living, self-organizing systems as presented by H. von Foerster, H. Atlan, and others. The history of Western epistemes is represented as a history of a complex system, which has passed through periods of order (in which one episteme dominates the system) and disorder (with no clearly dominant episteme). The advantages of the model are shown by contrasting it with alternative current models. However, a serious limitation of the model arises in connection with skepticism. This is described as an anti-episteme, a sort of subversive force of the epistemic system, which could not be integrated so far into it in spite of the several re-organizations which have taken place. The consequences of such a limitation are then pondered and, lastly, some possible future courses of Western epistemic history are briefly considered.

El problema que abordaremos en lo que sigue es el de delinear una perspectiva adecuada desde la cual construir un modelo de la historia epistémica occidental¹.

¹No hay implicada aquí ninguna pretensión acerca de un supuesto carácter autónomo de la historia epistémica occidental. La naturaleza o magnitud de la influencia de "Oriente" pueden por cierto debatirse. Véase por ejemplo para una exaltación de esa influencia Bernal (1987). Pero lo que obviamente está fuera de duda es la existencia de esa influencia. Este hecho, sin embargo, no afecta los puntos de vista defendidos en este trabajo ya que la focalización sobre "Occidente" no implica suponer que sea un sistema cerrado.

Con el término "historia epistémica" no nos referimos a la historia de las doctrinas epistemológicas (aunque la epistemología haya constituido en ciertos periodos de la historia de Occidente una especie de parte autoconsciente del sistema epistémico). Nos referimos a la historia de las entidades que llamamos "epistemes" y del sistema constituido por ellas.

Dentro del universo de las formas de pensamiento compartidas correspondientes a un espacio-tiempo social dado, es posible reconocer un núcleo duro constituido por modos básicos de ordenar el mundo. Estos modos de orden proveen marcos de sentido así como maneras típicas de representar y explicar los fenómenos. Dicho de otro modo, de convertir en familiar lo extraño y de trazar un límite, en principio, entre lo real y lo irreal². Tienden típicamente a una totalización, es decir, a englobar y homogeneizar modos de pensamiento correspondientes a distintas áreas de la vida social, desde la ciencia, el arte y la filosofía hasta el diseño arquitectónico, las ideologías económicas y políticas, etc. Diversos términos han sido usados, con énfasis también diversos, para aludir a esos modos de orden: "visión del mundo", "hipótesis sobre el mundo" (Pepper 1942), "cosmología" (Galtung, 1980), "paradigma"³, etc. Siguiendo en este punto principalmente a M. Foucault⁴, hemos elegido el término "episteme" en un uso que hace referencia a las formas del orden que están en la base del saber socialmente legitimado, aspecto que constituye el foco de nuestro interés. Foucault ha destacado, como lo hacemos aquí, el carácter básico de las epistemes: "En el fondo de este orden, considerado como

²La relatividad de la distinción real/irreal y su dependencia respecto de los modos de orden ya fue planteada tempranamente por C.I. Lewis (1929: pp. 226): "Es la realidad, no la experiencia, la que debe ser ordenada. La falla de un cierto tipo de orden es el criterio que excluye lo dado de la realidad (de un cierto tipo). Por tanto . . . nuestro método para entender la realidad es segregar como *realidad* aquella parte que es ordenada de la manera requerida; el resto es entendido como siendo *irreal*".

³T.S., Kuhn (1962). Si bien Kuhn ha propuesto, en respuesta a críticas recibidas, distinguir entre diferentes acepciones del término "paradigma", ha sido el uso laxo el que ha predominado.

⁴M. Foucault (1966). Sin embargo, nuestro uso del término "episteme" no coincide exactamente con el sentido "arqueológico" que le diera Foucault. Una diferencia clave es que en tanto Foucault sólo admitía la existencia de una única episteme en cada época, nosotros asumimos como se verá más abajo que el "campo epistemológico" está determinado por complementariedades y oposiciones entre distintas epistemes simultáneamente presentes.

suelo positivo, lucharán las teorías generales del ordenamiento de las cosas y las interpretaciones que sugiere" (Foucault 1966, p. 6).

Desde dónde abordar la construcción de un modelo de historia epistémica? La pregunta encierra una dificultad clásica que no podemos discutir en detalle aquí, pero a la cual no podemos tampoco dejar de aludir. Si todo modelo teórico se genera dentro de una matriz epistémica, es claro que todo modelo de historia epistémica llevará el sello de una episteme particular. A partir de esta premisa puede concluirse que la empresa de formular un modelo de historia epistémica estará teñida desde el inicio por una inevitable y sistemática distorsión del punto de vista. Esto es cierto, pero sólo constituye una dificultad insalvable si se comparte la creencia de Foucault en la incommunicabilidad entre las epistemes (o creencias similares, como la incommensurabilidad entre paradigmas de T. Kuhn). En tal caso sería imposible que un modelo, forzosamente atado a una episteme particular, pueda representar adecuadamente el conjunto de las epistemes. Pero sólo si hacemos esta creencia trivialmente verdadera por definición nos vemos forzados a adherir a ella. Un postulado que, al menos provisoriamente, adoptaremos, afirma que decidir si un ejemplo dado de contacto entre epistemes diferentes es también un ejemplo de comunicación interepistémica es una cuestión empírica. Todo dependerá de la capacidad específica de la perspectiva adoptada para internalizar otras perspectivas. Esto no es fácil pero no lo asumimos como imposible *a priori*. Dadas ciertas circunstancias favorables (por ejemplo interacción frecuente o prolongada) y usando ciertos instrumentos aptos para el diálogo interepistémico⁵, suponemos que puede llegar a lograrse.

Volviendo, pues, a la pregunta acerca de la perspectiva desde la cual abordar la construcción de un modelo de historia epistémica, digamos que, en la primera parte de este artículo, comenzaremos la tarea de responderla criticando dos modelos corrientes desde una perspectiva influida por un paradigma de la nueva biología, el para-

⁵Hemos explorado en otra parte (Nudler 1990) el posible uso de la metáfora con este propósito. Nótese que las epistemes o paradigmas a que se refieren Foucault, Kuhn y otros o bien pertenecen a un mismo ámbito cultural o bien a culturas diferentes pero con un número importante de pautas compartidas. Nos referimos aquí a este caso y no a un hipotético caso en que tales pautas compartidas no existen, como el analizado en Quine (1960, cap. 2).

digma de la auto-organización⁶. En la segunda parte, luego de dar algunos pasos adicionales, particularmente la introducción de una clasificación de epistemes, cierta dificultad nos llevará a interrogarnos sobre la adecuación de la perspectiva mencionada para nuestro caso. Finalmente, aludiremos a posibles escenarios futuros en la evolución del sistema epistémico.

I. Orden y desorden en historia epistémica

La historia de las epistemes forma naturalmente parte de la historia general del pensamiento y no es extraño entonces que se caracterice por enfoques competitivos (e.g. Cartier 1982). Un modelo difundido de la historia epistémica la representa como una *sucesión* de epistemes, cada una de ellas diferente de las anteriores. Aunque se admiten épocas de transición en que una episteme en declinación coexiste con una episteme en ascenso, la mayor parte de los períodos históricos aparece caracterizada desde esta perspectiva por la presencia dominante de una única episteme. Si bien pueden reconocerse residuos de epistemes pasadas, ellos son vistos como residuos sin vida, carentes de energía creadora.

Por lo general, este enfoque unidimensional de la historia epistémica se halla asociado con un punto de vista evolucionista: la sucesión de epistemes implica alguna forma de progreso, por ejemplo en términos de la capacidad de generar conocimiento, de la posibilidad de resolver problemas, de alcance, sofisticación, madurez, etc. Pero aún entre autores que rechazan el evolucionismo en este dominio, es común la adhesión a la unidimensionalidad. Así, por ejemplo, Kuhn, quien con su doctrina de la inconmesurabilidad entre paradigmas se aleja del evolucionismo, retiene no obstante el esquema unilineal de sucesión histórica. El mismo Foucault de *Les Mots et les Choses* es otro ejemplo en este sentido. En un período que abarca los últimos cinco siglos de la historia europea distinguió cuatro epistemes sucesivas: la renacentista, la clásica, la moderna y la post-moderna (esta última naciente). En algunos casos la sucesión postulada se limita a sólo dos miembros. En un seminario reciente sobre la relación en-

⁶Una presentación comprensiva de este enfoque en que, sobre la base del concepto de máquina cibernética, se introduce la noción de máquina natural auto-organizada que atraviesa por fases de orden y desorden, puede hallarse en H. Atlan (1979). Otras presentaciones que enfatizan aspectos diferentes del mismo enfoque se pueden encontrar en E. Morin (1973) y J.-P. Dupuy (1982).

tre tradiciones culturales y “mundos del conocimiento” (Eisenstadt and Silber 1988) fue consensual entre los participantes la división en dos fases de la historia epistémica de la humanidad originada por K. Jaspers y retomada por S.N. Eisenstadt. Uno de los participantes resumió del siguiente modo esta visión:

Partimos de la premisa fundamental de Jaspers y Eisenstadt de las Civilizaciones Axiales que en esencia ve el desarrollo histórico cognoscitivo de las sociedades como un proceso lineal en dos estadios. El avance cognoscitivo primario consistió en un proceso de racionalización progresiva de la visión del mundo, el logro que coronó la formación de la idea de lo absoluto o lo último. Por tanto, la visión del mundo esencialmente monista, mágica o mítica de las sociedades Pre Axiales ... fue suplantada por la visión dualista de las grandes Civilizaciones Axiales, en que emergió una tensión entre el orden mundano imperfecto y el orden trascendente de la verdad y el valor absolutos y últimos (Cohen 1988, p. 205).

El campo de la historia de la ciencia suministra también obvias ilustraciones de esta concepción bi-fásica de la historia epistémica. La distinción entre mito y ciencia, o entre conocimiento precientífico y científico, es por lo general construida como un corte tan fundamental que todas las demás distinciones aparecen como secundarias. Para tomar otro ejemplo, la distinción trazada por A. Koyré (1957) entre un “mundo cerrado” y un “universo infinito” también constituye una divisoria de aguas. La visión bi-partita de la historia epistémica es sin duda una variante popular del modelo unidimensional.

En contraste con el modelo unidimensional y evolucionista en boga, el modelo multidimensional y esencialista es actualmente mucho menos popular. Según este modelo, existe un número finito y constante de epistemes a través de la historia de la civilización. Ello es así porque son formas permanentes de la conciencia individual o colectiva. En esta suerte de platonismo o, si se quiere, kantismo ampliado, las epistemes se presentan como personajes inmutables que juegan eternamente entre sí sobre el fondo mutable de la Historia. Las culturas seleccionan algunos de estos personajes como protagonistas, a otros les asignan papeles secundarios y a los restantes los mantienen fuera de la vista del espectador, en un estado de latencia. De algún modo, el programa estructuralista en antropología y ciencias humanas en general se ha apoyado, *mutatis mutandis*, en un modelo de este tipo:

El conjunto de las costumbres de un pueblo tiene siempre un estilo peculiar. Estoy convencido de que estos sistemas no existen en número ilimitado, y que las sociedades humanas, como los individuos – en sus juegos, sus sueños o sus delirios – todo lo que pueden hacer es limitarse a escoger ciertas combinaciones en un repertorio ideal que sería posible reconstruir” (Lévy-Strauss 1962, p. 182).

Los dos modelos de historia epistémica que acabamos de esbozar tienen en nuestra opinión serias limitaciones heurísticas, pero es tal vez el modelo unidimensional evolucionista el que las tiene más acentuadas. Ignorar el hecho de la presencia simultánea de varias epistemes, o limitarlo a períodos excepcionales, conduce en la práctica a reducir la investigación histórica en este campo a la búsqueda de ejemplos de aplicación de una única episteme en diversos dominios. Es cierto que parece razonable ver la historia de Occidente durante largos períodos como una historia en que una determinada episteme ha dominado completamente la escena ocultando o marginando a las restantes. Son períodos de “normalidad” o *par* epistémica. Sin embargo, si admitiéramos que, aún en tales períodos, ha existido un juego interepistémico por debajo de la superficie, la indagación epistémica podría resultar notablemente enriquecida. Podría intentar entonces revelar las influencias que ejercen (y reciben) las epistemes “olvidadas”, influencias que pueden suponerse operan de maneras suficientemente disfrazadas como para no entrar en conflicto abierto con el orden dominante. El estudio del juego interepistémico oculto podría permitir de paso reconstruir el cuadro histórico completo y recuperar la continuidad entre los períodos de dominio uniepistémico y los períodos de pluralidad epistémica manifiesta. Si no se limita la historia epistémica al plano de lo visible, aparece la posibilidad de construir un modelo multilineal en que cada una de las “líneas” epistémicas tiene un carácter histórico continuo. La continuidad es obviamente consecuencia de la hipótesis de que las epistemes, aunque desaparezcan de la luz del día, siguen no obstante existiendo en el “subsuelo” de la cultura.

Estamos, pues, adhiriendo al modelo esencialista? No exactamente. La noción de episteme como estructura inmutable de la mente o el imaginario colectivo implica también a nuestro juicio un *cul de sac* metodológico ya que bloquea la investigación del cambio epistémico. Las epistemes pueden asumir, y de hecho así parece haber sucedido en la historia de Occidente, papeles diferentes a lo largo de su trayec-

toria: dominante, contestatario o contra-cultural, marginal, secreto o clandestino. Nuestra presunción es que, a través de todas estas vicisitudes, y de la marcha general de la civilización, las epistemes han sufrido profundas transformaciones. No obstante, concedemos al esencialismo la invariancia de un núcleo mínimo, un tipo básico de ordenamiento del mundo alrededor del cual todo lo demás se modifica. En otras palabras, la invariancia del núcleo se combinaría para nosotros con la noción de episteme como estructura susceptible de modificación a través de un proceso de aprendizaje histórico. Si, para tomar un ejemplo, nos referimos, como haremos luego, al mecanicismo como episteme, es claro que sería absurdo simplemente equiparar la forma que asumió entre los atomistas griegos, la de los siglos XVIII y XIX en pleno auge del modelo newtoniano y la del mecanicismo contemporáneo, desde la reducción de la vida y la evolución a mecanismos físico-químicos a la Jacques Monod hasta la inteligencia artificial como base para una concepción de la mente a la Marvin Minsky. Lo mismo podría señalarse si consideráramos al holismo como episteme; mal podrían igualarse el holismo mágico primitivo, el holismo renacentista y el "paradigma holográfico" de David Bohm y Carl Pribram. Sin embargo, más allá de las diferencias y aún contrastes que las separan, creemos posible reconocer entre estas formas epistémicas, así como entre las anteriores, una identidad en cierta actitud básica acerca del orden del mundo, identidad que justifica considerarlas como manifestaciones de una única forma epistémica. Retomaremos más adelante el tema.

El modelo de historia epistémica hacia el que estamos apuntando con estas consideraciones implica, pues, el reconocimiento de un número finito de especies epistémicas que, a la vez que han sufrido transformaciones evolutivas, incluso mutaciones, han conservado un núcleo permanente. Pero tales especies epistémicas no se conciben como aisladas entre sí, de modo que una historia epistémica no podría ser una simple yuxtaposición de historias paralelas. Un supuesto adicional de nuestro modelo es así que las epistemes forman parte de un sistema complejo de interacciones, sistema que, partiendo de la teoría de la auto-organización, caracterizamos por una alternancia entre estados de dos tipos, a saber, estados de orden y desorden, de paz y turbulencia, de organización y desorganización. En el estado de orden una de las epistemes domina el sistema, lo cual significa que la episteme dominante de alguna manera controla, disipa o in-

ternaliza las perturbaciones o el “ruido” originado por las epistemes marginadas de modo que éstas no alcanzan a alterar el estado del sistema. Pero en ciertas circunstancias esta recuperación del orden por disipación o asimilación de las perturbaciones deja de ser posible de modo que éstas se acumulan hasta que, bajo su impacto creciente, el sistema se desorganiza y pasa a un estado de desorden o turbulencia. Finalmente el proceso puede desembocar en una reorganización del sistema, en un nuevo “orden por el ruido”⁷.

La fuerte atracción que esta perspectiva de la historia epistémica ejerce sobre nosotros se debe, en primer lugar, a su reconocimiento de que una cultura compleja erige una representación del mundo también compleja, mejor dicho, un sistema de representaciones del mundo caracterizado por un juego de tensiones y equilibrios entre elementos simbólicos e ideacionales opuestos y complementarios. Y, en segundo lugar, a la manera en que permite dar cuenta de la evolución de este sistema, manera que hace lugar simultáneamente a sus continuidades y discontinuidades, sus saltos y desarrollos graduales.

Antes de ver como esta perspectiva genera un esquema de la historia epistémica de Occidente, debemos aún aludir a un par de problemas que se presentan al abordar esa historia. Un problema sin duda clave es el de distinguir las distintas formas de relación interestémica. Entre estas formas podríamos mencionar, sin pretender ser exhaustivos, la dominación, el conflicto, el diálogo, la yuxtaposición⁸, la resonancia⁹. En la historia epistémica *manifiesta* de Occidente las dos primeras formas son las que aparecen como predominantes. O bien nos encontramos con situaciones en que una episteme ocupa claramente el centro del sistema o bien con situaciones de conflicto

⁷El principio del “orden por el ruido” fue propuesto por H. von Foerster (1960). Este principio introduce la idea de que un sistema auto-organizado no sólo tiene la capacidad de eliminar las perturbaciones sino también de utilizarlas como factor de organización. Cf. Atlan (1979).

⁸“Un nuevo esquema de creencias rara vez borra por completo el esquema anterior: o bien el antiguo sigue viviendo como un elemento del nuevo – a veces como un elemento inconfesado o semi-inconsciente – o bien los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles, pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por el mismo individuo” (Dodds 1960, p. 169).

⁹A partir de la teoría química de la resonancia (particularmente la idea de oscilación entre estructuras alternativas introducida por Kekulé en su análisis de la molécula de benceno), se han propuesto modelos de resonancia para describir la organización social (Galtung 1977), el proceso de aprendizaje (Sheldrake 1981), etc. Es ciertamente atractivo considerar a las epistemes como estructuras alternativas dentro de una pauta de resonancia.

abierto, generalmente entre dos epistemes, una aún dominante y la otra contestataria, que se niegan recíprocamente legitimidad. El conflicto puede terminar, al menos en la superficie, con el triunfo de la episteme contestataria y, a partir de ahí, el establecimiento de una nueva situación de dominación. Esta es una pauta frecuente de la historia de Occidente pero seguramente no lo ha sido así en todas partes. Para dar un ejemplo contrario, en Japón, donde los conflictos epistémicos mayores se dieron a raíz de la introducción del budismo en el siglo VII y del mecanicismo científico occidental a partir del siglo XVI y más acentuadamente del siglo XIX, con la Restauración Meiji, la pauta típica de resolución de conflictos epistémicos parece haber sido la yuxtaposición. Se aceptaron prácticas derivadas de las nuevas epistemes pero separándolas de su propia legitimación epistémica y yuxtaponiéndolas con la episteme tradicional.

La idea de que los conflictos epistémicos sólo pueden tener como desenlace el triunfo de una episteme sobre otra ha inspirado una abundante literatura. En ella por lo general se comienza por reducir el drama epistémico a sólo dos actores y se continúa contrastando las virtudes de una episteme preferida A y los defectos simétricos de una episteme criticada B. Muchas veces la superioridad de A sobre B no se limita al plano del conocimiento sino que se extiende al político (A es "progresista", B es "reaccionaria"), al social (A favorece la justicia, B la injusticia), al religioso (A salva, B condena), al psicológico (A libera, B reprime), al ético (A es "buena", B es "mala"), etc. El rechazo de este maniqueísmo epistémico simplificador, no sólo desprovisto de una percepción de la complejidad del sistema epistémico sino también de una consideración crítica del tema, no implica forzosamente una actitud de indiferencia o neutralidad valorativa. Es por ejemplo compatible con la afirmación de que, en el contexto de una cultura o civilización dada, en un período dado de su historia, una episteme puede hallarse en una fase ascendente mientras que otra puede encontrarse en una fase poco creativa, y aún regresiva o decadente. Pero, en primer lugar, difícilmente se trata de una situación en blanco y negro, con todo lo "positivo" de un lado y todo lo "negativo" del otro. Y, en segundo lugar, ya hemos sugerido que las epistemes son, por decirlo así, capaces de renacer de las cenizas y restaurar su fascinación sobre la mente humana. Qué otra cosa aconteció, por ejemplo, con el holismo mágico y el ocultismo antiguo en el Renacimiento, después de su relativo eclipse medieval? O con

el escepticismo pirrónico en la misma época, hasta su oscurecimiento por el cartesianismo?

Otro problema que a veces perturba innecesariamente la historia epistémica es el de la relación entre el orden epistémico y otras regiones del espacio socio-cultural. Tenemos por un lado quienes afirman o dan por sentada la autonomía del sistema epistémico y buscan por tanto su fundamento sin salirse del mismo, ya sea en alguna legalidad inherente a su evolución (las fases del espíritu en Hegel, por ejemplo), o en ciertas estructuras subyacentes productivas o generativas (Kant, Chomsky, Lévi-Strauss), o en ciertas formas simbólicas (Cassirer) o en el mito (Eliade) o las metáforas (Pepper). Por otro lado, entre quienes ven el orden epistémico como derivado y dan por consiguiente una fundamentación heterónoma del mismo, resulta ineludible mencionar la inversión marxista del idealismo hegeliano y la prioridad concedida al "modo de producción", el sociologismo a la Durkheim (el orden epistémico como reflejo del orden social), la metapsicología freudiana (la episteme sujeta a la mecánica del deseo). Mutuas acusaciones dan color al debate entre ambos bandos, tales como la de reduccionismo que el primero lanza sobre el segundo o la de idealismo que éste lanza sobre aquél. Sin embargo, el significado del debate en su conjunto parece hoy haberse perdido entre tanta argumentación (muchas veces llena de peticiones de principio). Por otra parte, desde un punto de vista metodológico ambas posiciones son compatibles con tal que la investigación del sistema *como si* fuera autónomo no sea obstaculizada por la búsqueda de posibles determinantes externas. No es en todo caso necesario entrar en el debate para avanzar en la construcción de la historia epistémica si ésta se propone describir la naturaleza de los "actores" en escena, sus interacciones y transformaciones en un tiempo y espacio dados.

II. Una nueva perspectiva?

El problema que debemos abordar ahora en primer lugar es el de la formulación de una taxonomía de especies epistémicas. A fin de introducir un posible criterio para formularla, supongamos, por ejemplo, el siguiente conjunto de pares dicotómicos: lo humano vs. lo no humano, lo físico vs. lo mental, lo mundano vs. lo trascendente, lo cognoscible vs. lo incognoscible, lo mudable vs. lo eterno. Las epistemes podrían verse entonces como formas diversas de responder a la pregunta acerca de cómo se relacionan los miembros de cada par

entre sí, si existe, por ejemplo, una relación jerárquica entre ellos, si alguno de los términos denota el conjunto vacío, etc. A partir de los diferentes conjuntos de respuestas sería posible en principio ensayar una clasificación, pero la dificultad aparece ni bien nos percatamos de que las epistemes en realidad crean o recrean las preguntas que contestan y que por tanto éstas pueden no coincidir. En otras palabras, el procedimiento tiene la limitación dada por el alcance de la conmensurabilidad entre universos epistémicos distintos, cuestión que, como señalamos antes, suponemos que no tiene una respuesta general.

Un procedimiento para la construcción de una taxonomía que nos parece menos expuesto a estar tan determinado *a priori* por una perspectiva epistémica particular sería tomar como base para la clasificación no las respuestas o resultados de la actividad epistémica sino sus fuentes o puntos de partida. Este ha sido, por ejemplo, el camino elegido por S. Pepper (1942), quien clasificó sus "hipótesis sobre el mundo" tomando como base *metáforas raíces*. Luego de distinguir cuatro hipótesis – el formismo, el mecanismo, el organicismo y el contextualismo – postuló que su diferencia provenía de estar basadas, respectivamente, en cuatro metáforas raíces distintas, a saber, el modelo ideal, la máquina, el organismo y el evento histórico. A la luz de desarrollos posteriores a Pepper, el interés de su propuesta no ha decrecido sino todo lo contrario ya que el papel básico de la metáfora en la construcción del conocimiento ha sido crecientemente reconocido¹⁰. Sin embargo, tomar a las metáforas raíces como criterio de clasificación, al menos de la manera en que lo hace Pepper, tiene la limitación de que ata las epistemes a una única metáfora y ello aparece en los hechos como demasiado restrictivo¹¹.

Queda abierta, por cierto, la posibilidad de imprimir un giro "copernicano" a nuestro problema e intentar una "deducción trascendental" de epistemes. Sin embargo, el carácter cuasi-histórico que les reconocemos nos veda en principio esa posibilidad. Tomaremos en cambio un camino alternativo que nos ha sido sugerido por estudios sociológicos clásicos sobre la religión, especialmente los de Durkheim (1912) y Max Weber (1930). Nuestro criterio de clasificación será la

¹⁰ Cf., por ejemplo, varios de los estudios reunidos en Ortony (1979).

¹¹ Clasificaciones basadas en otros criterios fueron propuestas por M. Maruyama (1980), M. De Mey (1982), etc.

actitud hacia lo sagrado que, según creemos, se halla en la base de cada episteme.

El concepto de lo sagrado, como ya lo subrayara Durkheim, no está necesariamente asociado con la postulación de dioses o seres sobrenaturales sino con todo aquello que, a la vez que provoca un peculiar sentimiento de respeto, es fuente de significación y de explicación allí donde las explicaciones corrientes son consideradas insuficientes. Para tomar un ejemplo, la muerte, y aún más el caso de la muerte prematura, puede tener ciertamente una explicación causal perfectamente adecuada pero para muchos se requerirá además una explicación en "otro" nivel, capaz de "dar sentido" al hecho de que tales cosas ocurren (cf. Parsons 1968). Y esto puede conducir a preguntas sobre el "verdadero" orden de las cosas, situado "detrás" o "más allá" de lo visible o inmediato, fuente de significaciones y explicaciones últimas. Diferentes respuestas a esta demanda de un orden sagrado pueden discernirse en la base de las diferentes epistemes que se han dado en la historia de Occidente¹². Veamos, pues, una clasificación posible que surge al tomar como criterio la actitud hacia lo sagrado.

II.1. El mundo sacralizado: La episteme holista

En esta episteme la categoría de lo sagrado tiene su aplicación más extendida ya que recubre el mundo en su conjunto o, más exactamente, aquellas fuerzas o formas inmanentes que lo interconectan y lo mantienen como una unidad compleja, participativa y viviente. Esta unidad subyacente es sacralizada así como los seres, cosas, procesos que en el plano de lo visible se supone que la manifiestan. Una explicación "profunda" de un hecho consistirá en iluminar su conexión con la unidad subyacente. Las metáforas del organismo, del microcosmos-macrocosmos, más recientemente la del holograma,

¹²K. Boulding ha expresado claramente la idea de que las diferencias entre las epistemes (en su terminología "estructuras integrativas") deberían verse como diferencias en la estructuración de lo sagrado: "El tema del rol de la *sacralidad* en la sociedad humana ha sido inadecuadamente explicado. Lo sagrado es parte de la estructura integrativa y su erosión puede fácilmente destruir las estructuras integrativas que sostienen las sociedades y organizaciones. Una buena parte de la historia humana está en verdad escrita en términos de la sustitución de un sistema por otro ... Pero cuáles son exactamente los procesos dinámicos que crean o destruyen la sacralidad es una pregunta difícil" (Boulding 1978, pp. 226-7).

han sido metáforas usadas como guías del pensamiento dentro de esta episteme. También el persistente mito de pérdida y recuperación de la unidad originaria. Desde el holismo mágico primitivo hasta las formas contemporáneas de holismo hay una apelación común a una unidad subyacente del cosmos.

La mente arcaica suele atribuir esta unidad al *mana*: "... el primitivo se representa, y sobre todo siente, el universo que lo circunda como atravesado por la corriente numínica fluida, una y múltiple, personal e impersonal, física y psíquica. Todos los objetos animados e inanimados participan más o menos intensamente de ella" (de Martino 1940, in Cantoni 1977, p. 55). Un físico como David Bohm se representa esta unidad de un modo más abstracto: "El todo está presente en cada parte, en cada nivel de existencia. La realidad viviente, que es total e indivisa, está en todo ... Al considerar la materia inanimada, decir que está muerta, decir que no tiene inteligencia es meramente una abstracción. La materia está implícitamente en el todo, eso que se *despliega* (unfolds), cualquiera sea el medio"¹³. El mismo Bohm percibe el vínculo de su visión con el concepto de lo sagrado: "Si decimos que toda la materia es de alguna manera sagrada, nos libramos del carácter sagrado especial que imputamos a ciertas cosas, tales como el templo o la iglesia" (Wilber, *ibid.*).

Es claro que la sacralización del mundo, seguramente la actitud epistémica más antigua de la humanidad, renace hoy en día con fuerza creciente impulsada simultáneamente a partir de varios sectores, desde las especulaciones holísticas fundadas en la ciencia moderna y las religiones orientales hasta movimientos sociales como el movimiento ambientalista y las múltiples formas de sociabilidad asociadas con la "new age" o "conciencia extendida".

II.2. El mundo dividido: La episteme jerárquica

Esta episteme, la episteme axial de Jaspers y Eisenstadt, implica un primer paso hacia la desacralización del mundo, hacia el fin de la proximidad, casi promiscuidad podría decirse, entre lo sagrado y lo profano que caracteriza a la episteme holista. El universo es básicamente dividido en dos grandes regiones (aunque pueden ser más) cualitativamente diferenciadas. Por lo general, una es física o material, accesible mediante la experiencia sensorial, y la otra mental,

¹³Cf. Wilber 1982, p. 192 Véase también Bohm (1980).

espiritual o ideal, ligada exclusivamente con la razón, la intuición, o alguna forma no ordinaria de "contacto". Sin embargo, a esta última región también se le atribuye a veces alguna forma *sui generis* de realidad física; lo definitorio es que exista una diferencia cualitativa y jerárquica entre las distintas regiones, ya sea en la naturaleza de los entes que las pueblan, en las totalidades que éstos integran o en ambas cosas. Una de las regiones, la que corresponde a la experiencia ordinaria, es por lo común considerada como inferior y por ende desacralizada, de modo que lo sagrado queda reservado para la región o regiones superiores. Sin embargo, un residuo de sacralización del mundo inferior persiste en la medida en que éste es informado, atraído o de algún modo regido o influido por el superior. Las metáforas guías del pensamiento dentro de esta episteme son las de nivel, estrato o equivalentes y, en aquellas versiones como el aristotelismo que reconocen regiones intermedias entre la inferior y la superior, la de la escala de los seres. Cada nivel se apoya sobre el precedente pero constituye una realidad emergente respecto de él.

Si bien la división jerárquica del mundo, particularmente en su formulación aristotélica, sufrió el poderoso embate de la filosofía y la ciencia clásica europea, ello no implicó obviamente el eclipse o el agotamiento de la episteme jerárquica. Además de persistir (aunque a la defensiva) sus formas metafísicas y religiosas tradicionales, y aparecer nuevas, un campo en que su dominio permanece aún intacto es el de la sistematización del conocimiento. H. Pattee, en su introducción a la antología *Hierarchy Theory*, revela a través de una pregunta este predominio: "Si se preguntara cuál es la razón fundamental en favor de la organización jerárquica, sospecho que la mayoría simplemente diría: de qué otro modo podría ser?" (Pattee 1973, p. 73). Otros modelos de sistematización del conocimiento, como por ejemplo el reticular, sin duda son aún marginales¹⁴.

II.3. El mundo desacralizado: La episteme mecánica

En esta episteme se intenta una desacralización o, usando la sugestiva denominación de Max Weber, "desencantamiento" radical del mundo. Todo resto de influencia de "principios" no naturales es desterrado de un universo concebido como máquina. Desaparecen consecuentemente las diferencias cualitativas y jerárquicas entre regiones,

¹⁴Para una crítica de la sistematización jerárquica y un desarrollo del enfoque reticular, cf. Rescher (1979).

las cuales adquieren una homogeneidad dada por su reducción a un modelo mecánico común de organización. Ya los *physikoi* de la antigua Jonia avanzaron precozmente en la dirección desacralizadora: "Las fuerzas que produjeron y animan el cosmos hállanse sobre el mismo plano y operan del mismo modo que aquellas que vemos operar cada día cuando la lluvia humedece la tierra o cuando un fuego seca una ropa mojada. Lo originario, lo primordial, se despoja de su misterio: la banalidad tranquilizadora de lo cotidiano ..." (Vernant 1962, p. 83)¹⁵.

El proceso de desacralización fue progresivamente alcanzando con el desarrollo histórico de esta episteme los diferentes "niveles" de la realidad: la naturaleza física, la vida, la mente. Consecuentemente con esta desacralización el mundo fue despojado de "sentido", al menos si se entiende por ello una referencia a principios inteligentes, propósitos o planes. Al mismo tiempo, el mundo es constituido como un objeto independiente, rigurosamente determinado por una legalidad inmanente y universal. "Conforme a medida" decía ya Heráclito. Durante el presente siglo, nuevos desarrollos científicos y técnicos como la biología molecular, la inteligencia artificial y la robótica suministran nuevas "armas" para la construcción mecánica del mundo, audazmente iniciada por los pre-socráticos y llevada a cabo por la Ilustración europea. Por otra parte, el proceso de avance de la racionalización en sentido weberiano sobre las formas de la sociabilidad y el poder tradicionales ha creado un poderoso *establishment* económico, político y tecno-científico sostenedor y difusor de este orden epistémico. Sin embargo, nos inclinamos a pensar, a diferencia de lo que sostienen tanto apologistas como críticos al estilo de Horkheimer, que ello no configura una situación de "normalidad" o dominación uniepistémica. En contraste con otros períodos de la historia occidental, existe hoy una creciente polifonía o, usando el término de Bakhtin (1987) *poliglosia* epistémica. Distintas voces epistémicas son claramente audibles.

La empresa desacralizadora emprendida por la episteme mecánica tiene en realidad un límite, de modo que, en el fondo, la actitud sacralizadora permanece; sólo cambia su objeto. Lo sacralizado es ahora el instrumento desacralizador: la Razón autónoma y ordenadora. Esta no es ya una razón contempladora de Formas platónicas o encarnada en la Historia a la manera de Hegel; es la Razón analítica iluminada

¹⁵Vlastos (1975) ha presentado una visión similar de los *physikoi*.

por el Método cuyo instrumento y producto por excelencia es por supuesto la Ciencia.

II.4. El mundo disuelto: La antiepisteme escéptica

El escepticismo es un personaje tardío; sólo ha aparecido o reaparecido en escena después del despliegue de los órdenes epistémicos sacralizados. Ello es lógico ya que su principal papel ha sido el de socavar el último reducto de la sacralización del mundo al negarse a aceptar el carácter sagrado de la Razón. Lo peculiar de la crítica escéptica de la Razón, peculiaridad que la vuelve particularmente mortífera, es que se trata de una crítica desde “adentro”, una demostración racional de la imposibilidad de fundamentar racionalmente un orden del mundo. A diferencia de las otras epistemes, el escepticismo no aboga en favor de un orden en lugar de otro sino que descarta toda propuesta de orden. Su crítica no va en realidad dirigida contra una episteme en particular, a pesar de que puede ser una determinada la que esté en el foco, sino contra el sistema epistémico en su conjunto. Es precisamente por esta razón que lo denominamos “antiepisteme”.

Esta característica del escepticismo ya aparece claramente en el escepticismo griego, particularmente el de Pirrón y sus continuadores. Así, Pirrón dice a través de su discípulo Timón que debemos permanecer sin creencias porque “las cosas son por naturaleza igualmente indeterminables”¹⁶. Esta indeterminación aparece en la relación entre las cosas y el sujeto cognoscente, relación necesariamente mediada, de acuerdo con el postulado empirista adoptado por los escépticos, por los sentidos, lo cual introduce según ellos una incertidumbre irremediable en toda creencia acerca del mundo. La obra de Sexto Empírico, compendio del escepticismo antiguo, dejó el legado de la sospecha instalado en el corazón de la historia epistémica de Occidente. Retomada en el Renacimiento, la sospecha escéptica es enfrentada por el ímpetu de la ascendente racionalización moderna del mundo que logra detener, aunque no por cierto eliminar, su impacto. Sin embargo, a partir de precursores tan fundamentales como Hume y, en otra tradición, Nietzsche, y de demoledores sistemáticos de los fundamentos del orden epistémico como el “segundo” Wittgenstein, la crítica escéptica se ha convertido, particularmente en los últimos cuarenta años, y a pesar de defensores tan influyentes y diversos de la

¹⁶ Aristocles en *Pr.Ev.*, XIV, 18, 758c-d (H. Diels, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, cap. 9, pp. 175-6).

Razón como Popper, Kripke o Habermas, en una corriente principal de la filosofía occidental.

En el campo de la filosofía anglosajona, el trascendentalismo lingüístico había tomado el lugar del apriorismo kantiano como fundamento del orden epistémico (entre las fuentes de ese trascendentalismo estaba obviamente el *Tractatus* del joven Wittgenstein). Fue, como es sabido, el mismo Wittgenstein quien atacó ese trascendentalismo mediante su teoría de los juegos de lenguaje anclados en las "formas de vida", conjuntos de prácticas sociales lingüísticas y no lingüísticas que no están sujetas a fundamentación racional ulterior. Por el contrario, ellas son la fuente de toda fundamentación: "Proveer fundamentos, justificar la evidencia, llega a un fin pero *el fin* no está constituido por ciertas proposiciones que se nos aparecen como inmediatamente verdaderas, es decir, no está en nuestro ver; es nuestro *actuar* el que se halla en la base del juego de lenguaje" (Wittgenstein 1969, p. 204).

Por tanto, dada la multiplicidad de formas de vida, habrá un pluralismo irreducible de significados, verdades y ordenaciones del mundo y no puede existir ningún fundamento para preferir uno en lugar del otro. Hay quienes, como Peter Winch, han llevado como es sabido el relativismo wittgensteiniano de las formas de vida hasta el extremo de incluir dentro de su alcance a la misma lógica: "... los criterios de la lógica no constituyen un don directo de Dios sino que surgen del contexto propio de las formas de vida y las modalidades de la vida social, y sólo son inteligibles en su interior" (Winch 1958, p. 100).

En el campo de la filosofía continental europea también es visible una desacralización, tal vez aún más dramática, de la Razón ordenadora de la tradición filosófica occidental. Siguiendo la senda abierta por Nietzsche (la muerte de Dios como muerte de la Razón sacralizadora) y, por supuesto, por Freud, Foucault identificó esa Razón con el Discurso moderno que ha excluido aquellas zonas inabarcables para él como el sexo, la locura o la muerte (Foucault 1969). Lyotard (1979), tomando como base el pluralismo wittgensteiniano de los juegos de lenguaje, ataca desde otro ángulo la Razón totalizante y sus "metanarrativas", los grandes mitos que, como el del progreso, han servido de sustento a su empresa. Todo el mundo de la semiología es disuelto y convertido en "energética": "Claramente, para Lyotard, sujeto, representación, significado, signo y verdad son los eslabones

de una cadena que tiene que ser rota ... Ni el arte ni la filosofía tienen que ver con el significado y la verdad sino con transformaciones de energía" (Wellmer 1989, p. 323).

Desde profetas postmodernos al estilo de Lyotard o Baudrillard hasta filósofos "terapéuticos" como Wittgenstein o Ryle o rebeldes contestatarios como Feyerabend o Rorty (1979)¹⁷ es posible reconocer, a pesar del empleo de armas analíticas y retóricas pronunciadamente diferentes, el mismo ataque escéptico en contra de la Razón y sus tentativas de fundamentación de un orden epistémico totalizador.

*

**

Ahora bien, a partir de la taxonomía introducida arriba y la visión de la historia epistémica occidental como la historia de un sistema que ha atravesado por procesos de orden y desorden, podemos proponer la siguiente representación esquemática de esa historia¹⁸:

Épocas

Epistemes	Época arcaica	Grecia antiga	Edad Media	Renaci- miento	Época Moderna	Siglo XX
Holística	==	—	—	—	—	—
Jerárquica	—	—	==	—	—	—
Mecánica	—	—	—	—	==	—
Escéptica	—	—	—	—	—	—

== Episteme dominante en la época
— Situaciones restantes

Fig. 1: *Historia Epistémica de Occidente*

Este diagrama muestra tres periodos de desorden o turbulencia epistémica (Grecia - y el periodo helenístico romano - a partir del

¹⁷ Posiblemente sea Rorty el autor de lengua inglesa que atacó más sistemáticamente la epistemología como empresa de búsqueda de los fundamentos del conocimiento.

¹⁸ El lector podría preguntarse a esta altura desde donde, desde qué episteme, se construye y trabaja cada uno de los modelos de historia epistémica que hemos examinado. Tal como lo vemos, el modelo evolucionista remite a la episteme mecánica, el esencialista a la jerárquica y el aquí propuesto a la holista. Esta filiación general de los modelos no excluye por cierto para cada uso particular una posible "contaminación" por otras epistemes.

siglo V, el Renacimiento, el siglo XX, con posterioridad a la Primera Guerra Mundial) y tres períodos de orden o paz epistémica (la época arcaica, la Edad Media, la época moderna, siglos XVII-XIX), con cambios en el dominio epistémico: la episteme holista en el primero, la jerárquica en el segundo, la mecánica en el tercero.

Si bien el diagrama anterior tiene entre sus posibles méritos el de reflejar la continuidad de las epistemes, se halla por cierto muy distante aún de representar el modelo conceptual que estamos delineando. Su principal defecto es no incluir ninguna forma de representación de las transformaciones e interacciones epistémicas ni, en general, de los procesos de desorganización y reorganización del sistema epistémico. Es decir, es un diagrama puramente estático, de resultados y no de procesos.

Podría obviamente intentarse completar y refinar el diagrama precedente a fin de que represente más fielmente nuestro modelo conceptual pero, en lugar de ello, trataremos una dificultad más seria que afecta al modelo mismo. Esta dificultad es la planteada por el escepticismo en tanto que subversivo del sistema epistémico en su conjunto. Los procesos de cambio del sistema epistémico occidental evidentemente lo han llevado a desorganizaciones y reorganizaciones profundas pero preservaron el sistema como tal durante dos mil quinientos años. Sin embargo, ninguna reorganización logró eliminar o integrar al enemigo escéptico. Esta situación genera una posible objeción a la representación del sistema epistémico occidental como un sistema auto-organizado ya que una parte del sistema, el escepticismo, se ha mantenido ajeno a todas las reorganizaciones sistémicas.

Una respuesta a la objeción anterior sería considerar que el sistema epistémico está integrado solamente por las epistemes "normales", dejando afuera al escepticismo. Una decisión de este tipo preservaría el carácter auto-organizado del sistema pero sería un tanto sospechosa ya que parece un recurso *ad hoc* destinado a salvar el modelo. La pregunta que surge es si en vista de ello no sería mejor dejar totalmente de lado el modelo y procurar una perspectiva más inclusiva. Tal estrategia es tentadora pero sigue siendo posible que dos mil quinientos años de historia no hayan sido suficientes para "digerir" la perturbación escéptica y que ello finalmente ocurra en una futura reorganización del sistema.

Sea como fuere, esta última posibilidad configura sólo uno de los escenarios alternativos que vemos como posibles "salidas" del in-

menso y creativo desorden epistémico generado durante este siglo. Un segundo escenario posible es la reiteración de la historia, la emergencia de un nuevo orden regido por una de las epistemes normales actualmente enfrentadas, dejando como siempre afuera la sopecha escéptica. Si este cambio fuera parte de un ciclo y la alternancia histórica se cumpliera, la próxima episteme dominante debería ser el holismo. Sus defensores no dudan, por cierto, de que ello será así, convicción abonada por la energía ascendente de esta episteme en la actual etapa histórica.

Finalmente, un tercer escenario posible sería el producido por el triunfo del escepticismo y la consiguiente destrucción del orden epistémico occidental. Según Baudrillard ese acontecimiento por muchos tan temido, y por otros tan deseado, ya se habría producido:

El futuro ya la llegado, todo ha llegado, todo está ya aquí ... a mi entender, no tenemos que esperar un acontecimiento atómico explosivo. La fuerza explosiva ha entrado ya en las cosas, ya no hay que esperar nada más ... lo peor, el soñado acontecimiento final sobre el que toda utopía construía, el esfuerzo metafísico de la historia, etc., ... el punto final es algo que ya queda detrás de nosotros ... (Baudrillard 1983, p. 25).

Si esto fuera algo más que una *boutade*, si el juego epistémico hubiera sido por fin desbaratado, el consuelo que restaría a los amantes del orden sería que el caos no es tan terrible después de todo. Pero creemos que Baudrillard sucumbió como tantos otros a la tentación de creer que su utopía particular, en este caso más bien distopía, se ha cumplido. El conflictivo y multifacético escenario epistémico contemporáneo y la historia que le dió origen nos hacen creer, por el contrario, que, al menos desde el punto de vista de la evolución del sistema epistémico, el fin de la historia no está a la vista.

Mientras tanto, la perspectiva de la historia epistémica occidental como la historia de un sistema auto-organizado en el interior del cual se desarrollan, articulan y compiten propuestas alternativas de ordenamiento del mundo, continúa siendo, pese a la dificultad planteada por la existencia del escepticismo, una perspectiva ciertamente atractiva.

REFERENCIAS

- Atlan, H. (1979). *Entre le Cristal et la Fumée*. Paris: Seuil.
- Bakhtin, M.M. (1987). *The Dialogical Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Baudrillard, J. (1983). *Tod der Moderne, Eine Diskussion*. Tübingen: Konkursbuch.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Boulding, K. (1978). *Ecodynamics. A New Theory of Social Evolution*. London: Sage.
- Cantoni, R. (1977). *El Pensamiento de los Primitivos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Cartier, R. (1982). "Intellectual history or sociocultural history?". In D. La Capra and S.L. Kaplan (eds.), *Modern European Intellectual History*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 13-46.
- Cohen, E. (1988). "Radical secularization and the deconstruction of the universe of knowledge in late modernity". In Eisenstadt and Silber (eds.), pp. 203-24.
- De Mey, M. (1982). *The Cognitive Paradigm*. Dordrecht: Reidel.
- Dodds, E.R. (1960). *Los Griegos y lo Irracional*. Madrid: Revista de Occidente.
- Dupuy, J-P. (1982). *Ordre et Désordres. Enquête sur un Nouveau Paradigme*. Paris: Seuil.
- Durkheim, E. (1954). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: McMillan.
- Eisenstadt, S.N. and I.F. Silber (eds.) (1988). *Cultural Traditions and Worlds of Knowledge: Explorations in the Sociology of Knowledge*. Greenwich Connecticut: Jai Press.

- von Foerster, H. (1960). "On self-organizing systems and their environments. In Yovitz and Cameron (eds.), *Self-Organizing Systems*. London: Pergamon, pp. 31-50.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard.
- . (1969). *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard.
- Galtung, J. (1977). "Structural analysis and chemical models". In *Methodology and Ideology*. Copenhagen: Christian Ejlers, cap. 4.
- . (1980). *The True Worlds*. New York: The Free Press.
- Koyré, A. (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kuhn, T.S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- Lewis, C.I. (1929). *Mind and the World Order*. New York: Dover.
- Lyotard, J-F. (1979). *La Condition Postmoderne*. Paris: Minuit.
- de Martino, E. (1940). *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*. Roma: Il Saggiatore.
- Maruyama, M. (1980). "Mindscapes, social patterns, and future development of scientific theory types". *Cybernetica* 23(1): 5-25.
- Morin, E. (1973). *Le Paradigme Perdu: La Nature Humaine*. Paris: Seuil.
- Nudler, O. (1990). "On conflict and metaphors: towards an extended rationality". In J. Burton (ed.), *Conflicts: Human Needs*. New York: St. Martin Press, pp. 177-201.
- Ortony, A. (ed.) (1979). *Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parsons, T. (1968). "El desarrollo teórico de la sociología de la religión". In T. Parsons y otros, *Sociología de la Religión y la Moral*. Buenos Aires: Paidós, pp. 7-33.

- Pattee, H.H. (ed.) (1973). *Hierarchy Theory*. New York: Braziller.
- Pepper, S.C. (1942). *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley: University of California Press.
- Quine, W.V.O (1960). *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rescher, N. (1979). *Cognitive Systematization*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Sheldrake, R. (1981). *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*. London: Blond and Briggs.
- Vernant, J-P (1975). *Les Origines de la Pensée Grecque*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vlastos, G. (1975). *Plato's Universe*. Seattle: The University of Washington Press.
- Weber, M. (1922). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wellmer, A. (1989). "La dialéctica de modernidad-posmodernidad". In N. Casullo (ed.), *Debate Modernidad-Posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur, pp. 319-56.
- Wilber, K. (ed.) (1982). *The Holographic Paradigm and Other Paradoxes*. Boulder and London: Shambala.
- Winch, P. (1958). *The idea of a Social Science*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. New York: Harper and Row.

SÍNTESE NOVA FASE

Vol. 18 (53) – 1991

Caixa Postal 5047 – Venda Nova
31611 – Belo Horizonte – MG.

EDITORIAL

<i>NOVA EVANGELIZAÇÃO, PROMOÇÃO HUMANA E CULTURA CRISTÃ</i> <i>Fernando Bastos de Ávila</i>	141
--	-----

ARTIGOS

<i>RELIGIÃO E MODERNIDADE FILOSÓFICA</i> <i>Henrique C. de Lima Vaz</i>	147
<i>AS IGREJAS CRISTÃS HISTÓRICAS E A VARIEDADE DE</i> <i>EXPRESSÕES RELIGIOSAS</i> <i>Fernando Bastos de Ávila</i>	167
<i>DANTE E A QUESTÃO REPUBLICANA</i> <i>Newton Bignotto</i>	191
<i>BACHELARD E A EPISTEMOLOGIA CLÁSSICA</i> <i>Ricardo Fenati</i>	201
<i>A HISTÓRIA COMO TESTEMUNHO</i> <i>Nelson Saldanha</i>	215
<i>NOTA SOBRE O CONCEITO DE EPISTÊME EM MICHEL FOUCAULT</i> <i>João Carlos Lino Gomes</i>	225
<i>O ARTISTA E O PODER: A PROPÓSITO DE MEFISTO</i> <i>Vanilda Paiva</i>	233
<i>NOTA BIBLIOGRÁFICA: ALÉM DA MODERNIDADE</i> <i>Henrique C. de Lima Vaz</i>	241
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	257
<i>REVISTAS EM REVISTA</i>	271
<i>REVISTAS EM PERMUTA</i>	275
<i>LIVROS RECEBIDOS</i>	279
<i>NORMAS PARA OS COLABORADORES</i>	281