



OPPCF

Observatorio de Política
Pública del Control Fiscal

**TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES
EN LAS INSTITUCIONES DE CONTROL FISCAL**



AUDITORÍA

GENERAL DE LA REPÚBLICA - COLOMBIA

Control fiscal para la paz



CAPÍTULO I

LA CUESTIÓN EPISTEMOLÓGICA EN TORNO AL OBSERVATORIO DE POLÍTICA PÚBLICA DEL CONTROL FISCAL

The Epistemological Issue Concerning the Observatory of Public Political of Fiscal Control

Manuel Fernando Moya Vargas¹

12

Temario: Introducción. I. La cuestión epistemológica como opción de la teoría del conocimiento. II. La cuestión epistemológica en su proyección al Siglo XXI. III. La nueva fenomenología del conocimiento. IV. La cuestión epistemológica en consideración a los métodos. V. Conclusiones. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Resumen

La epistemología proporciona sentido al conocimiento, por ello es considerada la base de legitimidad del saber. A través de la historia ha tenido oscilaciones, pues inicialmente se debatió entre la necesidad de alcanzar un estado inamovible, de total confianza, y la que implicaba la contingencia permanente del conocimiento. Fenómenos posteriores, como el reconocimiento del saber abductivo y el Estado democrático, social y de derecho, orientaron el conocimiento hacia la dignificación del ser humano.

Abstract

Epistemology provides meaning to knowledge, therefore it is considered the basis of legitimacy of knowledge. Throughout history it has had oscillations, because initially it was debated between the need to reach an immovable state, of total confidence, and the one that implied the permanent contingency of knowledge. Subsequent phenomena, such as

¹ Investigador Senior de la Universidad Santo Tomás y de la Auditoría General de la República.

the recognition of abductive knowledge and the democratic, social and legal State, oriented knowledge toward the dignification of the human being.

Palabras clave

Conocimiento científico, Epistemología, Saber

Keywords

Epistemology, Knowledge, Scientific knowledge.

Introducción

En la práctica investigativa avalada por la comunidad científica el asunto epistemológico cumple una función esencial, consistente en proporcionar un fundamento y con ello una cierta orientación al proceso de producción de conocimiento.

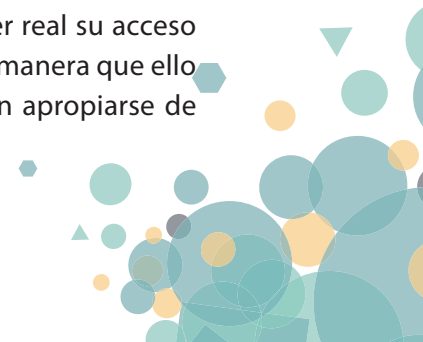
Podríamos decir que llamamos a la cuestión epistemológica, al trasfondo en el cual se proyecta el conocimiento que se genera, pues es en él en donde adquiere sentido.

No obstante, de alguna forma podría parecer pleonástico que, en todo vestigio investigativo -científicamente sólido desde luego, se siga demandando la precisión epistemológica y, más que ello dar cuenta de su origen. Lo cual implica persistir en hacer una descripción teórica más o menos densa, en que se revele el horizonte al cual pertenece el conocimiento, pero que de una u otra forma implica repetir lo que se encuentra muchas veces dicho.

Es decir, si a todo proceso investigativo le es exigido un presupuesto de este orden, ¿por qué abrir explicaciones específicas al respecto? Precisamente, ¿no es de esperarse que un proceso investigativo fluido y diáfano en cada una de sus expresiones permita revelarlo sin que se requiera de un capítulo aparte cumpliendo esa función?

La explicación a esta -que puede ser una inquietud menor respecto de otras construcciones de conocimiento, adquiere cierta importancia ahora mismo dado el decidido propósito de claridad que caracteriza esta nueva experiencia investigativa. Específicamente refiriéndonos no sólo al proceso que desató el Observatorio de Política Pública del Control Fiscal (OPPCF), sino aún más respecto de los que surgirán con fundamento en él, podemos declarar el compromiso de revelar claramente el asunto epistemológico de sustento, con base en las siguientes razones fundamentales.

Por un lado, reconoce que el conocimiento no es en sí mismo democrático, tanto menos en cuanto ha sido el control fiscal un asunto acentuadamente técnico. Para ser real su acceso indiferenciado, es decir, implicando al lego, se precisa de ser ofrecido de tal manera que ello sea posible. En otros términos, que tanto profanos como expertos puedan apropiarse de



su expresión, lo cual no conlleva liberarlos del más mínimo esfuerzo, pues ello haría del saber algo elemental y hasta vulgar. Más bien se trata de exigencias que se puedan cumplir sin contar preliminarmente con las condiciones del experto.

Así como hay un gran trabajo por parte de los investigadores, quien quiera beneficiarse de los resultados del proceso, deberá también acometer algún esfuerzo en ofrenda al denuedo que precede al resultado ofrecido.

De esta suerte, si bien el experto puede disponer de la idoneidad que permite derivar los presupuestos epistemológicos a partir nada más que de su propio análisis, al lego en cambio no le es tan sencillo. Y por ello se prefiere aclarar el fundamento que sirvió de base a la generación del conocimiento allanado y expuesto al escrutinio del crítico y al deseo de quien opta por saber más del tema.

Otra razón considerada es que la exposición epistemológica sirve no sólo para la difusión temática, sino también para precisar los presupuestos, atenuando la impertinencia de algunas disputas o, al menos, su tono. Sobre todo, es una forma de evitar la exposición como consecuencia de la incompletitud o la penumbra que precede a la complejidad. Como también para mantener en línea de coherencia al investigador.

En efecto, la generación de conocimiento no sólo es una labor ardua, consecuencia de estar sujeta a las muy difíciles condiciones previstas por la comunidad

científica, particularmente a causa de la inconmensurable responsabilidad social que implica, sino que suele ser objeto de cuestionamientos más o menos severos, en ocasiones injustos.

Si bien generar conocimiento es por definición el objeto de todo proceso investigativo, su efecto sobre la conciencia individual y colectiva apareja propiciar condiciones de realidad social. A partir de él, se corre el riesgo de generar cambios o cuando menos, algún tipo de impacto sobre fenómenos frecuentemente caros al patrimonio moral de la comunidad humana, sin importar contraer sus dimensiones a una región, a un país, o a una localidad. De ahí su trascendencia.

Ahora bien, siendo -como es, contingente el proceso de producción del conocimiento, se sujeta al albur que implica seguir un camino del cual no se sabe anticipadamente y con exactitud a dónde confluirá.

No existen caminos unívocos, unidimensionales, excluyentes o exclusivos, es decir, que asegurados por su simplicidad conduzcan fatalmente al destino del saber, entendiendo que se trata de un proceso de creación. Como tampoco existen saberes asegurados como consecuencia de la selección de una cierta ruta.

En cambio, los caminos que tienen por cometido constituir conocimiento suelen ser múltiples, polivalentes, complejos y acentuadamente intranquilizantes. Paradójicamente el acecho de las



inexactitudes, de los desaciertos y de los errores parece ser parte de su propia esencia. Y si bien nada inmuniza completamente a los procesos de las vicisitudes en que se manifiestan, son menos probables cuando se dispone de la suficiente claridad epistemológica de partida.

Entonces, desnudar la selección del trasfondo epistemológico elegido, hace parte de la humildad con que los investigadores asumen el proceso. Y como efecto, proporciona un panorama menos incierto a la producción de conocimiento, y esto es tan válido para el destinatario experto como para el lego. Y acaso, muchísimo más al propio productor del conocimiento, quien se beneficia al disponer de una especie de brújula que le indica cuándo reconducirse al amparo de los riesgos de incongruencia o levedad argumentativa que le asedian.

Aunque -todo sea dicho, es así mismo eidético al conocimiento y con él a las rutas de constitución elegidas, el estar nunca libre de cuestión. Y así como también hay conocimiento carente de valor intrínseco, no faltan los cuestionamientos predicados del conocimiento valioso pero despojados de esa misma condición.

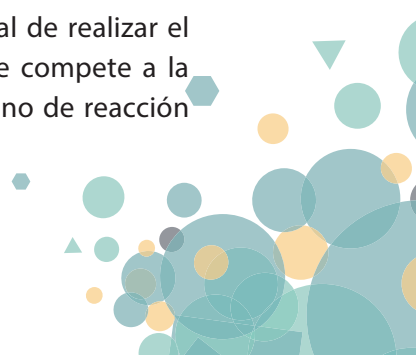
Así que precisar la cuestión epistemológica apresta condiciones correspondientes a mejores juicios, pues exige mayor cuidado y atención tanto al investigador como al crítico de su labor. Con ello, sirve la declaración epistemológica a dispensarse de tener que dar explicaciones respecto del asedio de los diletantes asiduos a las críticas ligeras, quienes se verán enfrentados a dar cuenta de asuntos mayores infranqueables a su acostumbrada insensatez.

A estas razones debemos sumar la tercera y cuarta, profundamente asociadas a la naturaleza del OPPCF, y de los procesos investigativos que se formularán y ejecutarán con fundamento en él, conforme se desprende de su misión.

Por un lado, el Observatorio es en sí mismo una herramienta científica, fruto de un proceso investigativo, para el desarrollo -a su turno, de ulteriores investigaciones aún más exigentes, en materia de control fiscal.

Desde este punto de vista se dirige a la comunidad científica, concitándola para acometer un mayor y más satisfactorio desarrollo del conocimiento acerca del tema, y de los problemas que lo caracterizan, en un país autorreferente y difícil de aprehender en sus distintas y especiales manifestaciones.

Por otro lado, se tiene por orientación primordial la divulgación, no sólo del conocimiento científico, sino de dicho conocimiento en favor del propósito constitucional de realizar el control social. En este caso específicamente se refiere al control fiscal que compete a la sociedad, como medida de anticipo o prevención a la corrupción, cuando no de reacción



democrática, social y en derecho a sus manifestaciones lamentablemente realizadas.

Por consecuencia el OPPCF propicia el encuentro de la ciencia con la comunidad, para que ésta se valga de aquélla y la ejerza en una de sus funciones sociales primordiales.

A esta finalidad encuentra que evidenciar con máxima claridad la condición epistemológica, contribuye determinantemente a posibilitar este propósito. Así es que procedemos con un ritmo deductivo y, más que ello, denotativo, con el fin de perfilar de la forma más sencilla pero más completa posible, el asunto epistemológico que rodea el OPPCF y, como se dijo, también a los procesos investigativos a los cuales tributa.

I. La cuestión epistemológica como opción de la teoría del conocimiento

La historiografía epistemológica revela claramente que desde sus propios inicios el debate por el saber se ha manifestado en la tensión entre dos tendencias (SOSA E., 2018). Por un lado, la que formula el descubrimiento de la verdad como objetivo único, cuya característica es precisamente la existencia de una versión absoluta y concluida de dicha verdad, en su asociación con el fenómeno estudiado u observado.

Por otro lado, se tiene la tendencia constructivista. Conforme a ella la realidad -término preferido al menos en la versión de la filosofía del lenguaje, se construye socialmente. Es decir, la verdad de los fenómenos -quizás acertemos más en decir el conocimiento de ellos, no es algo que se encuentre en el horizonte de la conciencia a la espera de ser arrebatada a la oscuridad de la ignorancia sino que, por el contrario, no hay una busca como tal, en cambio más bien un proceso de coautoría, del cual participa el fenómeno como hecho bruto, el investigador o científico, pero también la sociedad o comunidades involucradas en las manifestaciones noéticas del objeto.

Sin duda el investigador o científico pueda siquiera ser considerado el autor principal de la creación del conocimiento, pese a lo que indiquen las apariencias. Más que una aproximación al fenómeno, lo que promueve es la expresión del fenómeno, y frecuentemente es su propia voz. Ópticamente participa de él, ya que en tanto portador de un cierto sentido -que normalmente no depende de él, es originado en las comunidades de hablantes, para propiciar el encuentro con las posibilidades de sentido que a su vez emergerían a propósito del fenómeno.

Podríamos decir que se trata de un eterno debate, expresado históricamente mediante fórmulas transfiguradas en distintas manifestaciones. Entre ellas, quizás las que alcanzaron mayor claridad habrían sido la fórmula aristotélica y la platónica.

Es evidente que en la filosofía de Aristóteles (Metafísica, 2008) el servicio que presta la

ciencia es permitir el acceso a la verdad, esto es, en su única versión posible. Las cosas de tal o cual manera, sin que admitan mayormente espacios secantes o expresiones ambivalentes. Verdad, conocimiento y certeza no son apenas términos afines sino cualidades de una misma condición. El único conocimiento válido es el verdadero, y ello es sinónimo de certeza.

Mientras que Platón (Obras Completas, 1871) había revelado en sus diálogos la negación de la alteridad, y el riesgo de contingencia implicados en la admisión de una sola versión de la verdad. Lo cual termino por comprometer hasta los cimientos de la república, no sólo para dar a paso a la inevitable intervención del observador en dicho curso, sino sobre todo porque la verdad no podría ser otra cosa que el fruto de un proceso creativo, en el que la democracia se cuele en mayor o menor medida, porque el investigador no es un individuo que haya surgido en paralelo a su comunidad, sino que la lleva dentro y, como un todo ser resuelve sobre el fenómeno que interviene para crear conocimiento respecto de él.

En tanto la filosofía platónica fue la base epistemológica fundamental a la física (MOORE, 2017, págs. 4-8), la tradición aristotélica se fue adueñando principalmente de las áreas del saber estrechamente vinculados al espíritu. Esto es lo que conoceríamos posteriormente como ciencias sociales y humanas, alcanzando su principal expresión en el medioevo.

Quizás esto se deba a la condición sociopolítica que distinguió al gran filósofo y de la cual en cambio careció su maestro. No en vano Aristóteles debió verse más exigido en la práctica por la necesidad de orientar con suficiencia a su famoso y exclusivo pupilo. Al fin y al cabo, nadie niega la grandeza de Alejandro, y su condición simbólica para la posteridad en cuanto tiene que ver con la virtud, con la política, con la ética, con el arte de gobernar y, en fin, con la destreza de traficar sabiamente el poder. Toda una metafísica, sin duda.

Lo cual no deja de ser en cierto modo paradójico, pues mientras que Platón admitía la participación del ser humano en la constitución de su propia fenomenología, Aristóteles asumió la existencia de una irreductible realidad superpuesta a su voluntad -sin opción alguna de co-creación humana, frecuentemente según algunas manifestaciones teológicas, impuesta con una fuerza de tal contundencia que la aventajaba hasta anularla. Por ello mismo la virtud del hombre no podría ser otra que empeñarse con tesón en acceder a dicha verdad que, en todo caso, nunca se le revelaría sencilla y evidente, sino difícil y resistente (RABADE ROMEO, 2017).

El medioevo sea quizás la mejor expresión de esa filosofía del conocimiento humanístico -que es también una moral, y el presupuesto de una eticidad basada en el autosacrificio del investigador.

El punto de discrepancia está en qué tanto se quiere reconocer la participación del hombre



en la constitución de su propio ser y la realidad de la que participa. Lo cual compromete una consideración tanto estética cuanto filosófica, tanto teológica cuanto científica. En fin, una semiosis de su propia manifestación (NIETZSCHE, 2012).

Así, podríamos formular que no existe una única teoría del conocimiento, sino un abanico de posibilidades (O'BRIEN, 2016), capaces de facilitar -cuando no desafiar, las condiciones de producción del saber y su utilidad social. Lo cual, dicho sea de paso, no ha de confundirse con la historiografía del conocimiento, en caso de considerar un curso de producción informativo que se bifurca con ocasión de las distintas historias a las que puede ser traducida.

Precisamente, una línea iniciada por Sócrates y Platón habría sido continuada -no sin algún tipo de redirección, por la dialéctica hegeliana (HEGEL, 2017), que en su encuentro con la fenomenología de Husserl (Investigaciones Lógicas, 1999), terminaron por abrirle el paso a trabajos que desde Merleau Ponty (Sense and Nonsense, 1964), se dirigieron a restañar al investigador dentro del fenómeno observado, hasta erigirlo en constituyente de su propia realidad (SEARLE, 1995).

Es fácilmente atendible que la epistemología ha procedido mediante una puesta en cuestión del conocimiento (ADORNO, 2015). Es decir, su valor ha sido también proporcionar las condiciones que permiten a quien se enfrenta al saber, el apropiarse de él a través de un paso previo consistente en interpelarlo. Sea en su propio contenido, sea en su método, sea en su representación y, no menos en las funciones que cumple, el valor del conocimiento ha sido frecuentemente derivado de la capacidad que tienen los modelos teóricos de dar respuesta a un máximo de inquietudes. Tantas más respuestas porte, tanto mejor hecho se encuentra, tal y como lo registró Moore en su obra Seis Ideas Fundamentales (2017).

Como se sabe, el conocimiento no es un en sí, sino que es susceptible de explicaciones que no necesariamente provienen de la ciencia, acaso más acentuadamente de otras áreas cuyas epistemes han venido ocupando lugares importantes en el núcleo de otros saberes, como son la política y la economía. De forma similar a lo ocurrido con la sicología durante el Siglo XIX, lo cual afectó hasta la indignación a Husserl, cuyas investigaciones lógicas son una tentativa bastante aventajada por recuperarle el terreno a la fenomenología.

Desde luego, lo que vivenciamos ha generado el debate en torno a la relación del conocimiento con las circunstancias de su producción y, acaso más que ello, de su uso.

Sin embargo, haber pretendido pensar el conocimiento en función política en el medioevo, la época de máxima iluminación en términos de ciencia habría sido una apostasía que los escolásticos habrían seguramente conjurado con su armadura aristotélica. La paradoja es sin embargo algunas de sus más brillantes manifestaciones pueden explicarse desde este

punto de inflexión -o invasión, pues no sin ella la distinción ulterior entre el poder humano y el poder atribuido a los representantes de Dios en la tierra, habría sido mayormente posible.

Si bien existe el conocimiento producido específicamente en relación con el poder y su ejercicio, cuya interdependencia pone de manifiesto un vínculo con un objeto específico, el conocimiento que no tiene directamente por objeto el poder, sin embargo, mantiene con él un cierto tipo de relación.

No se sabe con exactitud en qué medida el poder se sirva del conocimiento y en qué otra el conocimiento se sirva del poder (HENRY, 2017). Más precisamente, qué tanto lo uno dependa de lo otro, y si hay una especie de superposición, por suerte que algo pese más de forma definitiva o de forma eventual, caso en el cuál, la interpelación acerca de qué dependería, se torna más que suficientemente válida.

Lo cierto es que la existencia de esa correlación ya no se pone en duda, resultando actualmente más inquietante identificar en casos específicos la intensidad en que se desenvuelve la asociación dialéctica. Como se sabe, se habló de la sociedad de la información y, se llegó a profetizar que la posesión del conocimiento implicaba la magnitud del poder (ANDERSON, 2008, págs. 5-22).

Por otra parte, la economía tiene implicancias determinantes sobre la generación del conocimiento. No sólo en el entendido de ser el conocimiento una mercancía que se trafica en un universo en donde resulta cada vez más enajenable, y el valor de uso y el valor de cambio juegan con tanto o mayor dinamismo que el valor de producción. De hecho, producir conocimiento es en sí mismo costoso.

Pero al tiempo, el conocimiento y la información que con base en él se construye suele ser objeto de inquietud, tanto más en cuanto la sociedad se complejiza.

Adicionalmente, se produce conocimiento para hacer posibles ciertos cursos económicos y políticos, inicialmente considerados en paralelo a él, pero ha venido aceptándose la idea de una unidad -o tal vez complejidad, para descubrir un constructo polifacético de la cual el conocimiento es apenas una variable (EVANS, 2013).

La pretensión positivista de un conocimiento universal capaz de dar respuesta a todas las inquietudes que teórica o prácticamente se le formularan, identificó a la epistemología decimonónica.

Sin duda se trata de un legado o el efecto de una concepción universalista que hunde sus raíces -así mismo, en la filosofía aristotélica. Al fin y al cabo, la pretensión del filósofo y de las escuelas que se derivaron de su fórmula, fue alcanzar un estatus quo de saber planetizado,

entendiendo que su validez dependía de ser incuestionable por razones historiográficas o geográficas. Se trataba al fin y al cabo del alcanzar un punto de conquista que implicara la imposibilidad de su caducidad.

Se buscó entonces un conocimiento independiente y autónomo, imprescriptible y ajeno a los azares implicados en las contingencias históricas. La ciencia, o lo auténticamente científico, debía sujetarse a este tipo de escrutinio y de sus resultados dependería la validez del saber. Se trataba de alcanzar un estado en que no había nada más que saber, puesto que había sido aprehendida la esencia -el Eidos de Aristóteles, y, con ello, la tranquilidad derivada de la más absoluta certeza. De tal suerte ese tipo de conocimiento podía ser sujeto a la verificación independiente del lugar y el momento.

De esta forma, la ciencia se convirtió en la supuesta fuente de la estabilidad social, y desde luego, todas las áreas del saber social y no social se empeñaron en alcanzar este punto cimero de permanencia.

Sin duda implicó una caracterización deseable en términos de confianza en la ciencia. Pero ulteriores desarrollos, como el conocido principio de incertidumbre, cuestionaron seria y definitivamente esa pretensión que, pese a ello, no ha sido completamente abandonada, dando auge a una orientación de la teoría del conocimiento que pasó a considerarlo como algo apenas probable (ROWBOTTOM, 2015).

No hubo otra alternativa que admitir la existencia de *epistemes*, lo cual se enderezó a precaver de conocimientos cuya validez resultaba tributaria de una especie de “estabilidad inestable”. Es decir, en un momento dado y en un lugar dado, podía producirse conocimiento válido, característica que en sí misma no cuestionaba a la ciencia, aun cuando forzaba cierto tipo de prevención y de custodia acerca de los procedimientos con base en los cuales se generaba.

Las epistemes constituyen el decreto que legitima de la prescriptibilidad del conocimiento, de la ciencia y del saber en general. Fue la apertura del conocimiento a la admisibilidad de su contingencia innata, lo que no le restaría importancia, sino que -por el contrario, la seguridad de esta su característica, lo realzaría en su resistencia a ser desechable, más no por ello efímero.

Se fue gestando así la determinante intervención de las comunidades científicas, que servirían de ahora en adelante para patentizar la vigencia y validez del conocimiento.

Admitida la contingencia del conocimiento como un en sí mutable, la vigilancia se posó más que en la posibilidad universalista del saber, en los procedimientos inquebrantables, aunque sujetos a la revisión insidiosa de la comunidad científica. Una especie de cadena de custodia que se hartaría de la estrategia valedera con sello de legalidad para la teoría del conocimiento, consistente en orientarse hacia la metodología. De tal suerte hizo de

ella su nuevo baluarte y cinturón de castidad. Por manera que los resultados verificables conforme a ciertos patrones metodológicos garantizarían la científicidad del conocimiento.

Y esa metodología, al fin y al cabo, heredera de alguna vertiente escolástica y muy acentuadamente de los presupuestos del Siglo XIX, se identificó con un empirismo basado en la verificación de los datos, como se dijo.

Toda una nueva ideología de la verdad sustituyó aquella que la erigía como objeto último del conocimiento, al cual se accedía mediante un mecanismo de descubrimiento. Es decir, el investigador y su proceso aplicado dejaron de ser para siempre jamás una mediación sustituible entre la consciencia y la naturaleza. Pero este empirismo sucedáneo es en sí mismo una teoría del conocimiento que informa de cierta praxiología a la ciencia.

No se piensa el valor del saber científico apenas en sus expresiones teoréticas, en todo caso muy importantes, sino en evidencia manifiesta en la aproximación del investigador al fenómeno, y en una orientación pragmatista. Si hay conocimiento, ha de servir de algo justamente porque surgió de algo práctico (HAACK, 1995).

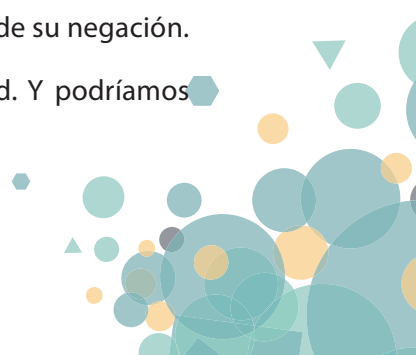
No se niega que el científico o investigador en alguna medida intervenga el fenómeno. Pero su noema se mantiene, con independencia de él, a condición de que, como dijera Hegel, haya atendido la racionalidad intrínseca del fenómeno. Se trata de cauterizarlo de la imposición hegemónica o fruto de la ignorancia, de una racionalidad que le es ajena.

Consecuencia ineludible es que la ciencia se encuentre compuesta por su propia entidad semántica, como quiera que expresa sus propios métodos, para apropiarse de los fundamentos sintagmáticos de los fenómenos u objetos de aproximación empírica.

No se trató de negar cualquier valor a las investigaciones meramente teóricas. Pero en todo caso quedarían sujetas a la demostración de sus postulados, así prevengan aproximaciones ausentes de demostraciones sustanciales. Al fin al cabo, buena parte de la teoría de Einstein fue demostrada mucho tiempo después de la muerte de su creador -no del descubridor de tal o cual verdad, mientras que otras están bien lejos de la demostrabilidad deseada, no sin que se perpetúe el empeño por lograrlo y de ello dependa más su valía que en su posibilidad praxiológica, tal como sucede con la teoría de la evolución, por citar un ejemplo.

Podríamos formular que la cuestión epistemológica ha venido siendo la respuesta a la principal tensión registrada por la teoría del conocimiento. Porque su valía científica, dada la inquebrantable relación entre el investigador y el fenómeno, y con aquél de la sociedad con éste, depende de la administración de esa relación y en manera alguna de su negación.

En efecto, esa relación se tradujo en la oposición objetividad-subjetividad. Y podríamos



formular que la cualidad ecuménica cedió en favor de la objetividad, sin que ella fuera sinónimo de hegemonía absoluta e irreversible en cuanto a la vigencia del conocimiento.

La ciencia terminó optando por la objetividad epistemológica, por oposición a la ontológica, en cuanto permite la verificabilidad de los resultados con independencia de los investigadores u observadores.

Resulta muy importante distinguir que la ciencia abrigó la objetividad de tipo epistemológico. Y de ahí mantenemos que la cuestión epistemológica ha venido siendo la respuesta a la tensión indicada, porque reconoce lo que se había negado con necesidad positivista: el investigador participa de la condición eidética del fenómeno. La fórmula de la epistemología consistió en admitir los postulados manifiestos en hipótesis, inferencias, deducciones, etc., cuya particularidad consista en que su valor de verdad no puede depender de las particularidades de los enunciantes, llámense científicos, investigadores, observadores o, -por qué no, filósofos.

Esto por oposición a la subjetividad epistemológica, según la cual el valor de verdad de sus proposiciones depende, por el contrario, de las especiales convicciones de los enunciantes.

Esta subjetividad se erigió en el límite cuyo umbral anuncia el fin del conocimiento científico. Luego la cuestión epistemológica no ha sido nada más que señalar la ruta de la ciencia, o delimitar la frontera a partir de la cual se encuentra el saber paralelo. Más bien, parafraseando a Merleau Ponty, es el trasfondo donde se proyecta la silueta de la sociedad jugando a saber algo más.

Por su parte, la ontología ocupó el lugar de la precisión fenomenológica. Así que mientras la epistemología dio cuenta de la ciencia estimada en el *en sí* conocimiento, la ontología se precia de precisar el *para sí* de la misma ciencia.

De donde los enunciados ontológicamente objetivos, en cuanto predicados de cosas, no aseguran la ecuanimidad que en cambio sí cuida la objetividad epistemológica. Como tampoco los enunciados ontológicamente subjetivos, porque el estar predicados de personas no implican necesariamente su objetividad, epistemológicamente hablando (AXTELL, 2016).

II. La cuestión epistemológica en su proyección al Siglo XXI

La cuestión epistemológica fue la mejor respuesta a toda la resignificación implicada con transfiguración de la teoría del conocimiento adquirida entre el decimonónico y la segunda mitad de Siglo XX.

Lo cual no significa haber adquirido la condición de oráculo infalible capaz de dar cuenta

de cuanta respuesta se demande, pero sí de una ampliación o, lo que es más preciso, una des-simplificación, en cuanto a la epistemología le fue permitido manifestarse respecto de asuntos antes omitidos. Lo más objetivo es que se proveyó una condición de sensatez a la producción de conocimiento.

Pero esto no ha estado exento de “disturbios cognoscitivos”, -quizás debamos admitir que aún no alcanzado suficiente completitud. Lo cierto es que se trata de un proceso que sigue su curso, y resulte conveniente seguirle los pasos en favor de fijar un presupuesto epistemológico más claro.

Decíamos que hubo toda una resignificación, pero sería más acertado hacer referencia a una *re-cognición*.

Esto no quiere decir que haya habido errores o desaciertos que se estén superando mediante una epistemología sobreviniente. Como tampoco que exista un camino de discreción evolutiva, en el cual se identifique “lo anterior” como algo más o menos vulgar, sucedido por algo más consubstancial a un nivel de adaptación inflexible y vehemente. Simplemente damos cuenta de una mutación.

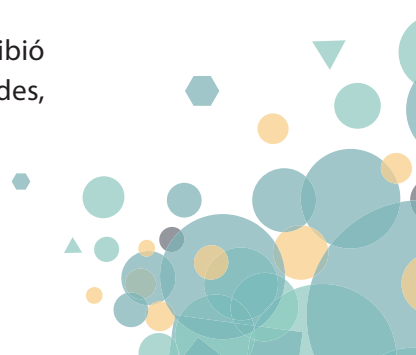
En rigor, la epistemología que se tuvo respondió conforme a las condiciones que le fueron impuestas, abonadas por una teoría del conocimiento empeñada en el pretendido descubrimiento de “la verdad verdadera”.

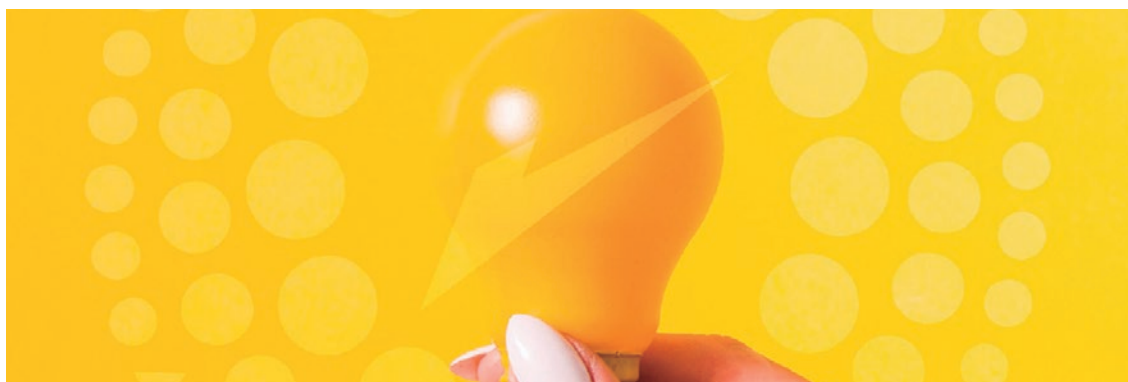
Sin embargo, las condiciones se fueron alterando, permitiendo abrirse a una concepción menos conservadora, más dinámica y, si se quiere, más humana.

Para comenzar, la ciencia misma es reconsiderada, para ser apreciada de ahora en adelante como un *hecho institucional*, empleando las palabras de Searle, que hunde sus orígenes en Platón, en Hegel y en Husserl, principalmente.

Su (...) eidos se sustenta en la creencia socialmente compartida de ser lo que representa. A toda institución subyace el nivel de las intenciones, entendiendo que la creación tiene un cometido; precisamente, no descansa en el azar como secuencia de creación accidental sino que despliega un propósito sistémico: le ha sido asignada una función, con ello se genera una expectativa entre los operadores que juegan el rol atribuido dentro del juego que la institución propone.

Según Searle los hechos que satisfacen la regla que él describió como, “X vale Y en C”, son institucionales, amén de otras cualidades,





esta es según el filósofo del lenguaje la principal insinuación de hallarse frente a *un hecho no bruto*. (...) (MOYA VARGAS, 2012, págs. 24-25).

Con lo cual se describe una cierta condición, conforme con la cual el conocimiento es un producto creado por el hombre, y su vigencia se condiciona, como cualquier otra institución, a la creencia social depositada en él.

24

El saber en el cual la sociedad deposita su confianza hace parte de su propia realidad, constituida por ella misma. No se trata entonces de alcanzar certezas en términos de verdad inquebrantable, sino de unas reglas de juego, específicamente, del juego científico, con lo cual se realza definitivamente la metodología.

Por suerte que podríamos predicar que la ciencia participa de la misma condición contingente de otros hechos igualmente institucionales, como el dinero -para emplear el ejemplo de Searle. Es en sí un producto susceptible de ser enajenado, y sus múltiples expresiones responden a órdenes que no se explican nada más que por el conocimiento y su vínculo con una pretendida verdad ajena a la voluntad humana. Y acaso, las circunstancias políticas y económicas sirvan mejor que los "hallazgos", a las explicaciones del por qué la ciencia tiene ciertos cursos, dinámicas, especificidades, etc.

Es decir, la epistemología vertida particularmente en el curso concluyente del Siglo XX y que sirvió de fundamento a los inicios de la siguiente centuria, se caracterizó por admitir una serie de condiciones del saber que no se explican por él mismo, sino por influencias que aun cuando provienen de sus exterioridades, terminan haciendo parte de su propia expresión.

Se abandonó la pretensión derivada de una fe dogmática en el conocimiento y en la verdad, en favor del reconocimiento de unas ciertas condiciones de producción del conocimiento y de configuración de la verdad. Aquél es susceptible de condicionamientos, mientras que la

verdad es creada y finita. Esto es algo que inevitablemente ha implicado el re-conocimiento del significado de la verdad, al menos en la fórmula medieval (COADY, 2012).

Desde luego, la epistemología cambió junto con su objeto de conocimiento. Si la verdad procede del conocimiento o el conocimiento de la verdad, son cuestiones vigentes, que quizás en la época de la más absoluta hegemonía aristotélica ni siquiera resultaba sensato plantear.

Ahora se descubre una relación poco tranquila, susceptible de lecturas que no necesariamente convergen en sus lineamientos, pero que en todo caso admiten el peligro de unas opciones proyectadas hacia destinos nada amables con la existencia del ser vivo en general (WRENN, 2014).

De la misma forma, las comunidades científicas, hablantes autorizadas por razones más políticas y económicas que absolutamente científicas, adquirieron un reconocimiento que no las agota en el lugar de portavoces autorizados, sino de gestores de intereses compuestos por múltiples vertientes, no siempre declarados ni necesariamente identificables a partir de los presupuestos rígidos de una teoría del conocimiento agotada.

Pensar la sociedad en abstracto como comunidad vinculada por un contrato social, sigue siendo una ilustrada construcción teórica, sin verificación ostensible en las prácticas que supuestamente la sustenta. Hay estrategias, evasiones, direccionamientos, objetivos claros y no tan claros, enfoques y diferencias, todo un teatro de sombras, que autorizan a señalar preferiblemente como responsables de los constructos de conocimiento, a grupos que puján conforme a los idearios de su integración, pero que lejos de desmentir, acentúan su carácter supra-científico (PERRON TOLLEFSEN, 2015).

La epistemología sigue ocupando el lugar filosófico que entrañó. Pero la pretensión de explicación absoluta del conocimiento, como todo elaborado y acabado, chocó irremediabilmente con las prácticas irreductibles que hoy nada mejor puede describirlo como lo ha logrado la complejidad.

Para comenzar, la epistemología ha podido menos que admitir los límites a los que se encontraba reducida. No porque el estado de cosas asociadas al saber y a la verdad, simplemente fuese así y no hubiese más que hacer. Para esa vertiente, al fin y al cabo, no todo lo que integra el conocimiento puede ser epistemológicamente explicado. Lo cual en absoluto controvierde que la cuestión epistemológica determine la condición necesaria de coherencia y, muy acentuadamente, de objetividad que caracteriza al conocimiento científico.

Pero la epistemología le formula exigencias a la producción del conocimiento, derivadas



de una cierta identidad institucional correspondiente.

Los procesos de producción del conocimiento registran límites de saturación o clausura epistemológica (TURRI, 2013). De ello depende conservar una cierta identidad, pues hace parte de los hechos institucionales el *ser* de alguna forma coherente. Para emplear un símil, hay unas reglas del ajedrez cuya aplicación hace que surja el juego del ajedrez y, en consecuencia, no sea otra cosa como por ejemplo croquet o damas chinas. Allí donde ya el conocimiento pierde identidad, es donde se halla la clausura epistémica.

Surge entonces una especie de sinapsis entre esos límites epistemológicos en una relación de continuidad en red, que no es necesariamente convergente a un punto de partida. Es precisamente eso, continuidad más no linealidad, hay entropía y no uniformidad estática, sincrética y obediente. Lo que surge, por ejemplo, en un origen dogmático, bien puede proyectarse en favor de finalidades democráticas, según se comprometa el conocimiento en usos favorables a dichas manifestaciones.

Precisamente, la incursión de la ciencia en el modo de ser y vivir social e individual, ya se había admitido con una serie de condicionantes que escapan a la reducción epistemológica de base aristotélica. Esto ha llevado a una nueva moral del saber, es decir, a una nueva relación del hombre con el conocimiento. Bien que una cosa es accederlo, otra muy distinta lo que se puede

hacer con él. Decididamente el conocimiento faculta un cierto tipo de poder hacer, más ello no implica que cualquiera pueda hacer cualquier cosa con él (KLIMOVSKY, 1995).

En definitiva, la epistemología actual no integra, sino que reconoce la integración institucional del conocimiento. De donde resulte preciso leerlo en consideración a la red institucional a la cual pertenece.

De esta forma, en un modelo político basado en la democracia, en el predominio de lo social y el derecho como condición de legitimidad compartida, el conocimiento entraña una función social. Luego, la legitimidad constitucional del conocimiento, es decir, su epistemología, orienta tanto en cuanto a su producción como a su utilización. Por científicamente valioso que pueda resultar, crear conocimiento para la destrucción social no tiene soporte dentro de los límites de saturación epistemológica que se describe.

De la misma forma, los usos del conocimiento pueden ser propicios a las injusticias sociales o a cualquier otra forma de negación del ser. Los límites de saturación epistemológica encauzan las posibilidades en previsión de servir a vehicular propósitos de negación. La epistemología actual no daría sustento, por ejemplo, a prácticas como las que se aplicaron durante la segunda guerra mundial por el nacional socialismo, para generar un cierto tipo de conocimiento.

En esta tendencia adquirida por la epistemología, lo que se busca es emancipar

la sociedad de los límites impuestos por los órdenes feudales que, en materia de conocimiento, ha sido una de las fórmulas para cerrar las cribas de las servidumbres (De SOUSA SANTOS, 2009).

En esta visión epistemológica, pensar la sociedad como destinataria del conocimiento, no puede ser más que una paradoja. Es en las entrañas sociales desde donde se forja el conocimiento, bien que de ello haya de encargarse las comunidades científicas, luego parte de la sociedad para ella misma. Es de alguna forma lo que Merleau Ponty expresaba como *el ser del mundo*, es decir, una de las formas que tiene para apropiarse del mundo en que apareció.

Decantada, la del Siglo XXI es una epistemología de la complejidad (MORÍN, 2004). Precedida por la pretensión de un conocimiento científico de estirpe aristotélico, empeñado en el denuedo de establecer las inquebrantables leyes regulativas de los fenómenos, cuyo dominio se traduciría de hecho en la simplificación del fenómeno. Lo que al cabo se revela en una ideología del dominio.

De tal suerte el fenómeno estudiado científicamente era el que había desaparecido en el espectro de lo misterioso, para convertirse en virtud de la ciencia en predecible y, con ello, susceptible de ser dominado; más precisamente, utilizable conforme a fines estratégicamente diseñados.

Mientras que la epistemología de la complejidad conserva la mística del fenómeno, pues no es su interés domesticarlo, sino atender a sus sinuosidades y a sus peligros: se trata -más bien, de considerar su carácter, y con él la contingencia de su personalidad. Por suerte que el fenómeno conserva su misterio, en cuanto deja de ser objeto de dominio, sino medio de expresión en favor del ser, de la sociedad, de la humanidad.

De ahí que se hable de aparentes antinomias provenientes de la epistemología como la temporalidad atemporal del fenómeno, o su especificidad abstracta.

Hace parte del fenómeno y con él, de la institucionalidad del conocimiento, su contingencia, su incertidumbre, su entropía, todos en favor de la sociedad de la cual surge.

III. La nueva fenomenología del conocimiento

Conforme lo evidencia el recorrido histórico, la relación del hombre con el conocimiento nunca ha sido estable. Unas veces con ocasión de las profundas diferencias entre las fórmulas filosóficas que la han sustentado; otras por las contingencias sociales, particularmente en cuanto a su intervención política y economicista.



Unas y otras con pocas o ninguna convergencia, ni propósitos compartidos. Lo cual sugiere que no ha habido propiamente una empresa dispuesta a propiciar una teoría unificada y sólida del conocimiento, capaz de servir a una epistemología trascendental. En cambio, lo que se manifiesta es el fruto del albur implicado por la coexistencia de múltiples pretensiones.

Por ello mismo durante la segunda mitad del Siglo XX se desató una especie de revisión crítica. Qué tan detallada o profunda haya sido no es algo que competa ahora mismo, pues interesa más el alcance de las condiciones transversales halladas. Entendiendo como tales condiciones, aquellas que informan de un cierto sentido común y, por ello mismo, capaz de explicar el estado actual de la cuestión epistemológica.

En esta perspectiva el conocimiento científico se entiende como algo connatural al hombre. Por consiguiente, dejó de ser asumido entre todo aquello a lo que puede o no accederse conforme se ocupe los lugares que socialmente puedan permitir ese privilegio, o mediante ciertas relaciones de poder o, condiciones económicas afines.

Luego, el conocimiento se relaciona con aspectos esenciales y no experimentales de la vida de los individuos y de las comunidades, por suerte que sobre la base de ese vínculo considerado ahora como ineludible, es que se redescubre la vocación de su constitución.

En este contexto, la epistemología con su particular y entrañable relación con el conocimiento forzó a su vez algunas revisiones.

Ante todo, el Siglo XXI políticamente se enseñorea en los presupuestos del Estado democrático, social y de derecho como un presupuesto de legitimidad básica, a partir del cual no es posible seguir dándole soporte a la tendencia que ubicaba el conocimiento científico como capital simbólico de algunas élites. Lo que no implica la pretensión -sería necia- de negar la relación del conocimiento con el poder. Aun cuando sí hay una inevitable modulación de dicha relación, puesto que dejó de ser un mecanismo orientado a capitalizarlo conforme a estrategias que desafían su actual virtud, pese a los desafíos implicados en la actual crisis que padecen algunas de las ciencias humanas.

Se trata de una construcción, pero cabe controvertir el tipo de constructo que puede elaborarse para que adquiera identidad de conocimiento científico.

A una remozada identidad democrática sobrevino la asociación pertinente con el conocimiento. Es decir, es tributario de dicha identidad. La condición del ciudadano apareja un complejo de derechos inquebrantables -la verdad sea dicha unos menos y otros más, que no sólo son propicios a la vida de los individuos y sus comunidades, sino a una cierta forma de ser, distinguida por reivindicar como valor supremo la dignidad de todos y cada uno.

El empeño de la teoría de los derechos fundamentales se inclina recientemente por desentrañar lo más fundamental que involucra esta ideología, sea ella la dignidad propiamente dicha o la autonomía de los pueblos, es lo cierto que el carácter esencialista se profundiza cada vez más insustituible (FERRAJOLI, 2017).

Si el conocimiento puede tener un cierto tipo de relación con el poder y es un bien que incorpora a su turno, cierto tipo de valoración económicamente expresable, tanto como si es susceptible de direccionamientos estratégicos conforme a intereses políticos concretos, es algo que ya no inquieta porque hace parte de su propia óptica. Lo que en cambio fuerza las consideraciones entorno a él, es su importancia –inevitabilidad si se quiere, y muy particularmente, el derecho o los derechos que se tienen sobre o respecto de él. Sin disminuir –en manera alguna- que su cometido axiológico se condiciona a la realización constante de la dignidad humana, como valor transversal del modelo Estado democrático, social y de derecho.

En consecuencia, de la concepción política homo-centrista que identifica el ingreso en el nuevo Siglo, se implica el derecho fundamental de acceder al conocimiento científico, no solo como efecto del saber intelectual, sino en cuanto a sus beneficios. Bien entendido, no se trata de la posibilidad de un ejercicio de intelectualidad banal indiferenciado, sino de la dignificación del ser a partir, también y entre otros, del saber, a fin de servirse de él como un recurso permanente. Por suerte que podemos tranquilamente declarar que el saber tiene actualmente las características propias de cualquier otro derecho fundamental (HACKER, 2013).

La forma como se llegó a este estado de cosas atiende a que el conocimiento se sujetó a un proceso de redescubrimiento, el cual evidenció sus implicancias sociales, tanto en su origen como en su destino.

La nueva legitimidad del conocimiento compromete no sólo su origen sino también su razón de ser, entendiendo que se trata de toda una acción social que involucra a la comunidad, su sentido, su cultura, sus impuestos, etc. Se desasoció de su condición de objeto suntuoso, para vincularse a la de patrimonio público, bien que el acceso y hasta su uso pueda de alguna forma ser facilitado o dificultado por razones de clase.

Lo cierto es que las tendencias de las políticas públicas referidas directa o indirectamente al conocimiento tienen una dirección muy distinta a la aristocrática y excluyente.

Con ello surgió una nueva fenomenología del conocimiento que revela un aspecto noemático predominantemente social y de vocación democrática, que adicionalmente fuerza considerar el pensamiento como acceso primario al conocimiento (MORAN, 2013).



Ahora bien, las condiciones fundamentales de acceso al conocimiento aparejan otra particularidad. Podríamos convenir en que el principal acceso al conocimiento es el pensamiento. Sin duda el principio de igualdad revertida en el modelo democrático, social y de derecho implica que bien puede haber diferencias derivadas de factores múltiples entre los miembros de una comunidad, pero sin poder más que admitir como connatural al ser humano el pensar, su dirección al conocimiento es así mismo inevitable, con todas las diferencias que puedan evidenciarse en las distintas sociedades. Diferencias originadas en razones menos que la imposición forzada o la hegemonía de doctrinas, ideologías o religiones.

Con toda su importancia y trascendencia, el pensamiento es susceptible de ser conductistamente direccionado. Empero, su fenomenología desnuda que esto es mucho más probable en tanto y cuanto se pretenda agotarlo en apenas alguna de sus manifestaciones.

Precisamente, lo que se halla es que todo pensamiento es inferencial, es decir, se trata de una función innata al ser humano que le permite hacer asociaciones entre lo que se tiene por sabido o conocido, con lo que carece de esa entidad consciente.

Pensar sirve para conocer y conocer consiste en hacer presente algo, cualquier cosa, a la conciencia. Puede haber equivocaciones, pero ello no le resta valor inferencial.

30

Desde luego, la misma fenomenología revela el predominio del pensamiento racional, más precisamente, del lógico-formal que, por cierto, también arraiga en la tradición aristotélico-tomista (BROOME, 2013).

Las principales expresiones del pensamiento racional siguen siendo la deducción y la inducción que, como se dijo, predominaron hegemónicamente desde sus orígenes demostrados en la filosofía helénica.

Sin embargo, la razón no es la herramienta exclusiva -ni la preferida, de adaptación y desarrollo humano. Su otra capacidad, la no racional, que desarrollamos y practicamos como intuición, coexiste a la racional, con mayor o menor impacto, según el individuo (VILA CORTS, 2005). Y puede resultar tanto o más importante que la razón para el desarrollo del pensamiento, particularmente cuando procede de una base experiencial, que le proporciona material fundamental a la razón.

Pero del pensamiento racional se ha hecho algo completamente impermeable a lo que no sea razón estrictamente. Fruto del largo pasado de tradición aristotélica, hubo una tendencia reduccionista consistente en no considerar más que la razón como herramienta del pensamiento.

Lo cual resultó propicio al agotamiento de las opciones entre la inductiva y la deductiva, y sin que pretendamos señalar de errático, sí es cuando menos reduccionista, con un evidente déficit de esa otra condición que, sin embargo, trasciende en el pensamiento tanto o más que la razón.

Así aún, dispuesta como se halla en dirección inductiva o deductiva, no es apenas sino una posibilidad cuyo predominio no implica la imposibilidad de una alteridad distinta al error.

En cuanto pensamiento esa otra opción ha sido comúnmente designada como abducción. Y de ella proviene el pensamiento abductivo.

Para comprenderlo es preciso volver sobre las características generales de la inferencia. Simplemente para reconocer que la deducción revela una dinámica conforme con la cual, dada una premisa general, respecto de un caso particular conocido, se puede obtener una conclusión originalmente desconocida, -su equivalente semiótico sería la connotación, que relaciona dentro de una generalidad sintagmática, las posibilidades semánticas de un signo intensionalmente considerado.

Mientras que la inducción procede a la inversa, esto es, dado un caso conocido frente a una premisa específica, puede derivarse una premisa general desconocida, -su equivalente semiótico corresponde a la denotación, que asocia un signo con un significado intensionalmente previsto.

En ambos, la experiencia empírica se basa en el conocimiento del caso, el cual se confronta a una premisa general o a una premisa especial, dependiendo de la situación, para derivar una conclusión, que en el primer evento es la premisa especial y, en el segundo la general.

En cambio, para una mejor comprensión del pensamiento abductivo -muy afín al método semiótico, es preciso considerar que relaciona la que puede ser una premisa general con otra especial, para intuir el caso -en semiótica un signo suscita una experiencia "no experimentada" mediante un juego de sustitución. Es decir, lo que se "infiere" es la realidad, o experiencia cognoscible, lo cual resulta aparentemente inexpugnable desde el punto de vista del pensamiento lógico formal. Pues pareciera que su premisa fundamental consiste en la porción de verdad o realidad dada, que requiere ser escrutada mediante la razón.

Hasta cierto punto el pensamiento abductivo pareciera un juego de abalorios, en que el pensador asume que esto o aquello fue o será de cierto modo, nada más que a partir del conocimiento con que cuenta. Formalmente, se describe como a partir de la consideración de una premisa general, a la que es contrapuesta otra especial, para *intuir* un caso desconocido.

Por ejemplo, si tenemos por premisa general, "el consumo excesivo de dulce durante la infancia" 

crea riesgo de obesidad". Y otra específica, "los niños no deben consumir dulce hasta después de los cinco años para evitar riesgo de obesidad". Podríamos abductivamente derivar el caso, "mi hija de tres años puede comer dulce moderadamente".

Sometiéndolo al escrutinio ortodoxo de la lógica, el resultado puede resultar no sólo inexacto sino hasta caprichoso o, cuando menos, carente de la pretendida exactitud que caracteriza a la inducción y a la deducción.

Más aún, puede haber quien lo señale de absurdo y hasta de encubrir falacias argumentativas, porque desafía el presupuesto empírico, y al conocimiento exacto o inexacto, le sucede un complemento de irracionalidad, entendiendo por ello lo que no procede de la razón sino de la intuición.

No obstante, la recurrencia con que nos relacionamos en la vida mediante abducción conlleva considerar que puede ser una forma de pensar más importante en la cotidianidad de las comunidades. De ello da sobrada cuenta la semiótica. Es decir, hay más realidad construida mediante abducción que mediante deducción o inducción. Al cabo, más que certeza en términos de exactitud de tipo matemático, se trata de una forma de ser, y a diferencia de la lógica formal, tienen cabida una serie de elementos como los sentimientos, las sensaciones, los gustos, los disgustos, las intuiciones, las indiferencias, etc., todo aquello que quiérase o no, hace parte de los seres humanos.

Por supuesto, esto es algo que desafía la lógica de origen aristotélico, normalmente hegemónica, aun así, fuertemente golpeada en su monarquía a propósito de las investigaciones de Charles Sanders Peirce.

No es que haya descubierto ese alter, más bien le confirió la importancia que hasta ahora le había sido ocultada. Al fin y al cabo, hasta el mismo Aristóteles tuvo ocasión de advertir de su existencia, pero pareciera el límite de la racionalidad, su negación o el punto que no debía franquearse.

La propuesta de Peirce es simplemente reconocerlo como algo que quiérase o no, ocurre y que considerarlo como la némesis de la razón, es simplemente negar el noema del fenómeno del conocimiento. Incluso, podrían el pensamiento lógico formal y el abductivo llegar a prestarse algún tipo de servicio orientado a la consolidación de los dos.

Peirce llamó la atención respecto de la particular importancia social del pensamiento abductivo, pues es más recurrido en la vida cotidiana, así como en la intimidad del ser, y por ello mismo tiene una relación mucho más estrecha con la realidad social, que la registrada por el pensamiento racional en su proporción lógico formal.

Es así precisamente porque su práctica entraña en las creencias sociales, de hecho, son su fundamento, pues si bien es pensamiento inferencial, invierte la estructura lógica que caracteriza a la inducción y a la deducción.

Para asumir sus cualidades es preciso advertir que la vinculación del pensamiento con la creación social de la realidad no demanda mayores inferencias de estirpe psicológica. Sino que a partir de la fenomenología misma del pensamiento se enciende la conciencia de su dinámica.

Así, se aprecia que mediante el pensamiento se activan las creencias. Las creencias son propicias a que su portador experimente el ímpetu comprometido en sus sentimientos y sensaciones. Y con ello vienen las acciones sociales.

Precisamente, la teoría de la acción social permite derivar las implicancias constitutivas de la realidad socialmente constituida (WEBER, 1978). Se trata, empleando palabras de Searle nuevamente, de creencias compartidas, tal y como escenifica los hechos institucionales, por su elemento.

Las sociedades se proyectan a sí mismas mediante sus creencias compartidas, y sobre esa base emerge su realidad, igualmente compartida.

Si consideramos el origen de las creencias, se comprende mejor la asociación del pensamiento abductivo con la creación social de la realidad.

Al respecto es importante considerar lo que antropológicamente se ha diseñado en relación con la cultura. Ha tendido a precisarse el significado de las culturas que, superando la ideografía de las prácticas repetidas de forma inveterada, redireccionando hacia los procesos de decodificación, sobre la base de busca de sentido. Allí donde ese sentido se comparte, hay convergencia cultural. Se trata al cabo de una condición de semiosis, porque en rigor lo que se decodifica son los signos. Y el sentido en su versión sintáctica se manifiesta en creencias (GEERTZ, 1993).

Lo que la antropología revela como explicación demostrada, ha sido sin embargo objeto de explicaciones originalmente propias de una cierta metafísica de origen socrático, como la consideración filosófica de los diálogos en Platón. Sirviendo a propuestas recientes que indican cómo las creencias surgen ciertamente de diálogos, y aquellas que tienen este origen son estimadas como más nobles (FERREIRO, 2006).

Lo cual evidentemente consulta la división habermasiana en favor de la acción comunicativa, consideradas las acciones instrumentales y estratégicas (HABERMAS, 1984).

El propio Peirce para explicar el pensamiento abductivo, se sirvió primero de precisar las características generales del lógico-formal,

(...) El objeto de razonar es averiguar algo que no conocemos a partir de lo que ya conocemos. Consecuentemente, razonar es



bueno si es tal que da lugar a una conclusión verdadera a partir de premisas verdaderas, y no a otra cosa. La cuestión de la validez es así algo puramente de hecho y no de pensamiento. Si A son los hechos enunciados en las premisas y B lo concluido, la cuestión es si estos hechos están relacionados de tal manera que si A entonces generalmente B. Si es así, la inferencia es válida; si no, no. La cuestión no es en lo más mínimo la de si al aceptar la mente las premisas sentimos o no también un impulso a aceptar la conclusión. Es verdad que en general por naturaleza razonamos correctamente. Pero esto es accidental; la conclusión verdadera seguiría siendo verdadera aun cuando careciéramos de todo impulso a aceptarla; y la falsa seguiría siendo falsa, aun cuando no pudiésemos resistir la tendencia a creer en ella. (...) (PEIRCE, 1988, pág. 175)

Con una particular lucidez no sólo expresó a su vez, las características generales del pensamiento abductivo, sino que adicionalmente reveló de sus propios cimientos cómo incluso los orígenes del pensamiento racional, revelan inclinaciones abductivas considerables

(...) Hay que adoptar un método nuevo y diferente de establecer opiniones, que no sólo produzca un impulso a creer, sino que decida también cuál es la proposición a creer. Liberemos pues de impedimentos la acción de las preferencias naturales, y que los hombres, bajo la influencia de éstas, conversando unos con otros y considerando las cuestiones bajo perspectivas diferentes, desarrollen gradualmente creencias en armonía con las causas naturales. Este método se parece a aquél mediante el cual han madurado las concepciones artísticas. El ejemplo más perfecto del mismo se encuentra en la historia de la filosofía metafísica. Usualmente los sistemas de este tipo no se han basado en hechos observados, al menos no a un cierto nivel relevante. Básicamente se han adoptado porque sus proposiciones fundamentales parecían “agradables a la razón”. Es esta una expresión adecuada; no significa aquello que concuerda con la experiencia, sino aquello que nos encontramos inclinados a creer. Platón, por ejemplo, encuentra agradable a la razón que las distancias unas de otras de las esferas celestes sean proporcionales a las diferentes longitudes de las cuerdas que producen acordes armoniosos. Muchos filósofos han llegado a sus conclusiones fundamentales mediante consideraciones de este tipo; pero esta es la forma más elemental y menos desarrollada

que adopta el método, pues está claro que otro puede encontrar como más agradable a su razón la teoría de Kepler de que las esferas celestes son proporcionales a las esferas inscritas y circunscritas de los diferentes sólidos regulares. Pero la contrastación de las opiniones llevará pronto a los hombres a apoyarse en preferencias de naturaleza mucho más universal. Tomemos, por ejemplo, la doctrina de que el hombre sólo actúa egoístamente, es decir, a partir de la consideración de que actuar en un sentido le reportará mayor placer que actuar en otro. Esto no se apoya en hecho alguno, y, sin embargo, ha tenido una amplia aceptación hasta ser la única teoría razonable. (...) (PEIRCE, 1988, pág. 179).

Pese a la claridad con que Peirce describió el pensamiento abductivo, la condición inferencial que los caracteriza ha sido ocasión de pretender homogenizarlo a la inducción y a la deducción, como si se tratase de una variable irregular, cuando no imperfecta de pensamiento lógico-formal.

Lo cual sin equívoco conduce a su propio equívoco. Pues así como epistemológicamente no es considerado por extraviado, escrutar lo que procede de la dogmática con mente hermenéutica, tampoco es justo con la hermenéutica ser sujeta a cuestión con patrones dogmáticos; como tampoco se hace justicia a la sociología cuestionarla con base en los presupuestos de la semiótica, o a ésta con función hermenéutica o dogmática.

El extravío proviene de la intención de hacer encajar a las malas la intuición -si se prefiere la capacidad de creer, en la lógica formal, cuando el pensamiento abductivo formula que es una condición que hace posible la producción de conocimiento que puede llegar a ser susceptibles de verificación deductiva o inductiva, pero no necesariamente.

Posiblemente el conocimiento adquirido mediante abducción no cuente con el sello de garantía que aplican las comunidades científicas al otro pensamiento proveniente de las investigaciones pasadas por su filtro, más no por ello carente de la calidad de saber que trae aparejada a producción social de la realidad.

Esa homogenización artificial y forzada es realmente una reducción del pensamiento abductivo a un modelo de inferencia lógica de un pretendido -y frecuentemente fallido, paralelismo a la deducción-inducción, ha sido inevitablemente atemperado por la inevitable naturalidad de una especie de instinto de saber, sin mayor identidad con el pensamiento lógico-formal, aun cuando relacional al método científico.

Precisamente Aguayo citando a Peirce, da cuenta de las razones anticipadas del pensador en



cuanto al riesgo de dicha reducción,

(...) However man may have acquired his faculty of divining the ways of Nature, it has certainly not been by a self-controlled and critical logic. Even now he cannot give any exact reason for his best guesses. It appears to me that the clearest statement we can make of the logical situation -the freest from all questionable admixture- is to say that man has a certain Insight, not strong enough to be oftener right than wrong, but strong enough not to be overwhelmingly more often wrong than right, into the Thirdnesses, the general elements, of Nature. An Insight, I call it, because it is to be referred to the same general class of operations to which Perceptive Judgments belong. This Faculty is at the same time of the general nature of Instinct, resembling the instincts of the animals in its so far surpassing the general powers of our reason and for its directing us as if we were in possession of facts that are entirely beyond the reach of our senses. It resembles instinct too in its small liability to error; for though it goes wrong oftener than right, yet the relative frequency with which it is right is on the whole the most wonderful thing in our constitution. (...) (AGUAYO, 2011).

36

De donde, podemos concluir que el pensamiento abductivo no riñe con el pensamiento que tradicionalmente procede de lógica inductiva o deductiva. Mas su entrañable práctica instintiva hace de él una condición de generación de la realidad, en la cual converge con el otro.

Al cabo se trata de un conjunto de capacidades antepredicativas que hace posibles los estados intencionales de pensamiento, capaz de producir conocimiento que incorpora lo que en cambio desdeñan del ser humano la inducción y la deducción.

Por suerte que el pensamiento abductivo implica que no se requiere de mayores conocimientos de lógica para pensar lógicamente, ni ser científico para generar conocimiento científicamente sostenible. Aguayo lo llama en el texto en cita, *lógica utens*, complementada por la lógica tradicionalmente entendida o *lógica docens*.

IV. La cuestión epistemológica en consideración a los métodos

Posiblemente urja la respuesta a una inquietud que ni siquiera al experto resulta del todo sencillo de formular. Esa inquietud es, ¿Para qué sirve la epistemología?

Y la respuesta no la haremos esperar más, esto es, la importancia de la cuestión epistemológica

consiste en que aporta claramente el sentido que corresponde a la construcción de conocimiento.

La ausencia de sentido tiene repercusiones múltiples, que van desde la indiferenciación hasta la ausencia de valor.

Por ejemplo, en el Libro de Pandectas del Corpus Iuris Civilis, se refieren situaciones específicas que los juristas analizaron como por ejemplo la famosa escena del barbero que aceptó rasurar a un cliente en plena vía pública, a quien terminó degollando como consecuencia del impacto que accidentalmente produjo un niño con un objeto de juego sobre la mano con que hacía su labor.

Los juristas debatieron en torno a quién debía atribuirse la muerte del cliente. Y conjeturaron acerca de quién resultaba más susceptible de serle imputada la responsabilidad, como consecuencia de haber sido menos adecuado a la conducta de un hombre medianamente diligente.

Consideraron al barbero por haber aceptado rasurar al cliente por fuera del local donde podía ejercer su profesión. Pero también al cliente por haber hecho la propuesta que resultó aceptada. O al Pater Familias del menor. Y no menos a la gendarmería romana encargada de hacer cumplir las normas urbanas. Quizás el niño que golpeó la mano del barbero, ¿por qué no?

En tiempos de los juristas clásicos esto se comprendió como algo asociado a la responsabilidad por diligencia y, en consecuencia, quién era el más culpable, para ser declarado responsable.

La culpabilidad es el fundamento del juicio de reproche a quien debe responder, como consecuencia de su dolo o de su culpa. Este fue el sentido que adquirió el conocimiento creado por los juristas. Es decir, el de una justicia basada en la culpa que, si se coloca en términos menos técnicos -como lo dijera Kant, sería poco más o menos: lo justo es que responda el que obró con más maldad.

En cambio, si nos trasladamos a la actualidad, el mismo conocimiento adquiriría un sentido absolutamente distinto, formulando un presupuesto de responsabilidad profundamente diferente al primero.

En efecto, buscaríamos un responsable por imputación objetiva, es decir, a quien creó un riesgo antijurídico como consecuencia de haber disfuncionado socialmente, hasta lograr la producción de un resultado que pudiendo haber evitado, sencillamente no lo hizo.

Aquí el sentido informa algo así como, lo justo es que cada quien haga lo que le corresponde, sin importar qué tan bueno o malo sea, es decir, qué tan culpable resulte, por disfuncional



deberá responder.

Probablemente en ambos casos se concluya que el responsable es la misma persona, no obstante, el sentido de justicia se informa de contenidos no sólo distintos, sino opuestos.

Reiteramos que el conocimiento es el mismo, es decir, los presupuestos que conducen a la responsabilidad. Pero la variación fue de sentido. En el primero, un sentido que parte de razones más subjetivas que objetivas; mientras que el segundo fue exactamente al contrario, es decir, por razones más objetivas que subjetivas.

Si se hubiese invertido, es decir, pretendido que la imputación objetiva hubiese sido el sentido otorgado por los juristas, posiblemente se habría considerado un conocimiento enrarecido, quizás errático, en fin, no se habría podido entender y si existió ese sentido, no habría sido considerado por falta de valor jurídico en el contexto existente.

O el rechazo a ese conocimiento estaría explicado más por la indiferencia, ante la imposibilidad de ubicarlo en el horizonte de sentido acostumbrado por las escuelas sabiniana y proculeyana de la época.

La epistemología sirve precisamente para eso, esto es la definición de sentido que caracteriza a la construcción propiciada que llamamos conocimiento, en curso a su valía intrínseca y hacerlo presente a la consciencia.

Ahora bien, señalamos que la cuestión epistemológica fue la respuesta de la teoría del conocimiento, cuando buscó la cientificidad basada en los métodos, al abandonar la pretensión fallida de un saber asociado a una verdad inquebrantable, absoluta y universal.

La específica relación entre la cuestión epistemológica y el método es entrañable. Puesto que aquélla proporciona un cierto sentido el método es al cabo un mecanismo de establecimiento de las posibilidades de sentido. De donde un método aplicado conduzca invariablemente a una cierta epistemología.

Más claramente diremos que un método no es apenas una guía dispuesta a conducir a un cierto resultado que al conseguirse, adquiere condición de conocimiento constituido. En realidad, el método mismo se proyecta en el trasfondo epistemológico que le corresponde. Por suerte que un método aplicado arroja necesariamente la epistemología de base, porque nada como el resultado del método puede y debe descubrir lo más auténtico de una epistemología. De ella parte y a ella retorna para hacerla más clara.

Consecuencia de lo cual es que las opciones de sentido derivadas de la cuestión epistemológica resulten más aprehensibles a través de los métodos. En este caso, nos interesan particularmente los que respaldan a las ciencias sociales y humanas.

Así, por ejemplo, de la aplicación del método dogmático emerge una epistemología cuyo presupuesto se origina en la vinculación de los principios que, a su vez, informan de sentido a los elementos de la estructura del fenómeno.

Mientras que la hermenéutica se caracteriza por establecer el sentido en los elementos de la estructura del fenómeno (WARNKE, 2013).

En otros términos, la dogmática es propicia a derivar el sentido de las exterioridades de esos elementos, pero siempre en las interioridades de la estructura. Por ello le resulta muy probable asaltar esos elementos y casi que hasta violentarlos, para conservarlos dentro del cauce de sentido que identifica a la estructura.

A diferencia de la dogmática, la hermenéutica -incluso la hermenéutica contextual, se empeña en el sentido dentro de los elementos o manifestaciones específicas del fenómeno, aun cuando para ubicar su significado y por esta ruta aprehender el sentido, considere la coincidencia de una multiplicidad de circunstancias, que van desde lo histórico, geográfico, hasta lo ideológico y político (GADAMER, 2005), de donde pueda surgir una cierta semejanza con la dogmática.

La dogmática no dispone de manuales, ni siquiera por parte de la teología, respecto de la cual primeramente se habría desarrollado, por lo que no son para nada extraños los ejercicios de estudios teológicos que tienden a identificarlos (SOLANO, 1858).

En cambio, identifica a la hermenéutica disponer de varias guías, lo cual facilita la posibilidad de adquirir una mayor familiaridad con tal método. Al respecto podemos señalar que el título preliminar del Código Civil colombiano contiene toda una guía hermenéutica de interpretación (COLOMBIA, 1873, arts., 25-32).

No obstante, debemos observar que algunas guías incorporan la palabra “manual” para referirse a la teología dogmatista, sin que por ello constituyan textos de enseñanza del método dogmático. (OTT, 2009).

Con posterioridad a la teología, la dogmática fue puesta al servicio del derecho. Ciertamente, en materia jurídica surgió aplicada a través de los trabajos de Kant (KANT, 2012) y de Hegel (HEGEL F., 1999), quienes se dieron a la tarea de darle una explicación estructural y sistémica al derecho respectivamente, partiendo de un modelo teórico de responsabilidad que informa de un cierto sentido de justicia.

Y siguiendo con el caso del derecho, se aprecia que existe toda una producción asociada a la dogmática igualmente aplicada bien a derecho penal, bien al derecho constitucional, y difícilmente es referida a otras áreas del derecho.



Lo cierto es que no se halla una obra dispuesta a la enseñanza del método dogmático. Incluso hay quien piensa que la dogmática es el método científico del derecho, desconociendo que no lo es menos la hermenéutica y desde mucho tiempo atrás; así como que la dogmática hunde sus raíces más profundas en la teología.

Por otra parte, el método sociológico (GIDDENS, 2012), se sale de las interioridades de las estructuras de los fenómenos para establecer el sentido a partir de las interacciones sociales. Es decir, el sentido procede de esa relación con las sociedades que, conforme a un enfoque eminentemente conflictualista (COSER, 1961), deriva predominantemente del tipo de relación en que se manifiestan las antinomias, oposiciones o tensiones, normalmente procedentes del origen; es decir, cuando las sociedades experimentan las estructuras – institucionales normalmente, como procesos de agresión, imposición, o cuando en sí misma no es considerada a efecto de ingresar en la estructura social, la estructura del fenómeno en cuestión.

Mientras que conforme al enfoque estructural-funcionalista (LUHMANN, 2007), el tipo de relación que informa el sentido estaría dada por la integración sistémica del fenómeno a la gran estructura social, consideradas las funciones y disfunciones susceptibles de impactar el estatus quo social.

40

Y, un cuarto método es el semiótico que, si bien ocupa un lugar distinguido en la metodología del OPPCF, por ser la opción epistémico-metodológica precisamente, se ha preferido justificarlo desde su propia descripción.

Como sucede con los demás, algunas de sus características parecen coincidir con los anteriores. Sin embargo, le es característico integrar tres aspectos de los fenómenos. Por una parte, los sistemas sígnicos vinculados a él. Por otro, los procesos comunicativos que se ejecutan en uso de los sistemas sígnicos. Y, también, el sentido que se crea y circula a través de los procesos comunicativos (MOYA VARGAS, cerca del principio de congruencia: estudio para un análisis semiótico en el proyecto de reforma a la ley 906 de 2004, 2016).

Claramente es de la esencia misma del método semiótico el establecimiento del sentido. No obstante, lo que rastrea es su proceso de producción y circulación, para lo cual se vale de las acciones comunicativas mediante las cuales es actuado.

Se dirá que lo más acentuado del método semiótico son los signos. Y respecto de ello no se plantea una disputa, sino más bien una ampliación, puesto que signos, comunicación y sentido son aspectos del mismo fenómeno, esto es, de la semiosis sígnica.

La semiosis consiste en la realización de la función sígnica (GREIMAS A. y., 1991) –conforme a la concepción de Saussure y no la de Hjelmslev formulada en el texto. Es decir, la semiosis

acontece cuando mediante el signo se logra la plenitud representativa para la cual fue creado. Lo cual implica la operación de nuclear en el representamen su referente, su significado y el sentido.

Desde luego, se trata de algo que debe acontecer en la conciencia, porque lo que al respecto se diga o haga, tiene que ver ya con los procesos comunicacionales.

Por ejemplo, tomemos el tradicional signo CP –en inglés PC. Es símbolo es la expresión sensible - representamen, es decir aquello que lo hace manifiesto, de las constituciones políticas -referente. Significa la estructura política que integra con elementos de diverso tipo a una organización reconocida como tal –significado. Conforme todo lo anterior a un cierto sentido, por ejemplo, los elementos de un Estado, o a la democracia, o al reconocimiento de la comunidad internacional, o a la trascendencia política de una organización, o incluso a su identidad.

Hay semiosis de ese signo cuando, dado CP, es asociado en la conciencia de una persona capaz de decodificarlo, provocando la asociación con la organización política de un cierto Estado o, con el fenómeno del cual se ocupa el derecho constitucional, dentro de un marco experiencial -racional y/o sensible, de sentido correspondiente.

Si se practica un cierto sentido de dicho signo puede ser propicio a la experiencia de la solidez y tradición democrática de un Estado, como suele suceder al aludirse a la Constitución de Filadelfia. Tanto como a todo lo contrario, por ejemplo, la constitución republicana del incipiente imperio romano, con ocasión del primer triunvirato.

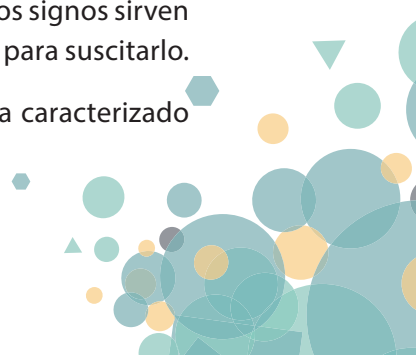
La semiosis implica que la asociación es excluyente, es decir, que CP –siguiendo el ejemplo, no vincula con código penal, por ejemplo, ni con cualquier otra cosa que se le parezca icónicamente o no.

Al suceder la función sígnica para la cual se creó el signo, ocurre su semiosis, es decir, se trata de una actualización del signo en el ejercicio de su función que acontece a nivel de la conciencia.

De tal suerte la semiosis asocia tres aspectos propios del estatuto científico de la semiótica. Los tres considerados y no aislados, seguramente evitaría la que alguna vez fue la disputa que engolosinó entre otros a Ricoeur (*Between Hermeneutics and Semiotics*, 1990).

Los tres constituyen la unidad de la cual se ocupa el método semiótico, tal y como se empeñan los manuales más precisos en advertir (ECO, 1991). Al fin y al cabo, los signos sirven para comunicarse y, la comunicación a su vez para circular el sentido, y hasta para suscitarlo.

De cualquier forma, la historiografía de la semiótica revela el acento que ha caracterizado



algún aspecto de su estatuto científico, y no podemos desconocer que los signos han tenido el privilegio, sin prescindir totalmente de los restantes, pero algunas veces desconocido en su trascendencia (CASTAÑARES, 2014). Otras veces, se hallan ejercicios semióticos que privilegian aspectos como la comunicación o el sentido, tal como sucede con trabajos de Greimas y Fontanille (Semiótica de las Pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo, 1994, págs. 21-95).

V. Conclusiones

La teoría del conocimiento describe las circunstancias de validez en que se produce el saber, al menos en su versión científica.

Esa misma teoría nos ha conducido a señalar que el fenómeno de la ciencia sucede cuando se dispone, al menos, de tres elementos. Un discurso o modelo teórico de respaldo, un método y un estatuto científico u objeto de conocimiento.

Pese a que la epistemología aparece en todos y cada uno de forma dinámica, su función consiste en servir de proveedor de sentido al conocimiento, entendido como construcción de saber que sirve para establecer un cierto tipo de relación entre el hombre y su mundo. Más precisamente, la epistemología es ese trasfondo en el que se proyecta el sentido del conocimiento.

Históricamente ha tenido oscilaciones, pues nunca ha sido completamente estática, si bien ha habido la pretensión de una inamovilidad que garantice la confianza en la absolutidad del conocimiento. Pretensión que, si bien es en sí misma una epistemología, hunde sus raíces en lo más característico de la filosofía aristotélica, y ha sido adecuada a momentos históricos precisos, tales como escolástica en el medioevo, y positivismo en el decimonónico.

Pero otra posibilidad admite la contingencia, la inestabilidad, la entropía y la sinergia del saber. Por suerte que concibe el conocimiento no como algo que se descubre en la naturaleza o en una dimensión sub o supra humana, sino que lo concibe como una construcción que va adquiriendo formas y estructuras diversas.

Es una visión más afín a la filosofía de Platón, que adquirió en la de Hegel una versión ampliada, y que en el siglo XX tiende a recuperar el escenario que hegemónicamente conservó la otra opción.

Algo muy importante es que la teoría de la complejidad sirvió para involucrar no sólo distintos saberes, sino a ese complejo con la sociedad. El modelo del Estado democrático, social y de derecho trajo consigo unas condiciones en que el conocimiento debía servir a la dignificación del ser, lo que hizo más que evidente la entrañable relación que identifica la

ciencia con la economía, la política y muchas otras expresiones del conocimiento.

Siendo el saber la relación entre el hombre con la ciencia, los modelos de pensamiento dejaron de ser exclusivamente los eminentemente racionales, para dar paso a otros, tan caros a las comunidades como es el que proviene de un modelo inferencial paralelo a la inducción y a la deducción, como es el conocimiento que en términos de Peirce es llamado abductivo.

Dicho pensamiento indica que, sobre una base situacional, incluso un lego puede llegar a derivar saber con condiciones de científicidad sostenibles.

Es entonces donde los métodos marcan la gran diferencia. El conocimiento científico deja de ser el patrimonio exclusivo de los expertos, es decir de los científicos, para ser social. Pero el científico es acentuadamente el experto en la derivación del saber basada en los métodos.

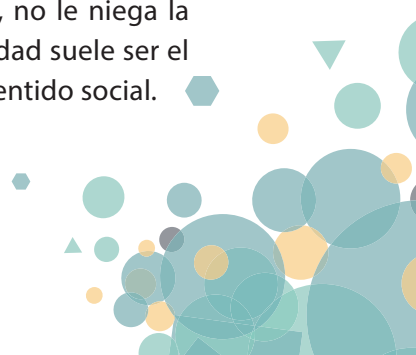
Así, en materia de ciencias sociales y humanas, la hermenéutica, la dogmática, la sociología y la semiótica, han abanderado la producción del saber científico.

Pese a las bondades que cada uno evidencia, e último es la opción epistemológica elegida para el OPPCF, precisamente por la completitud que, en cambio se echa de menos en los otros métodos.

Completitud manifiesta particularmente en que, al rastrear el sentido, la semiótica considera la participación de la sociedad, con máxima autoridad. En otros términos, a diferencia de los que ocurre con la hermenéutica y la dogmática, la semiótica no contrae la participación en el proceso genitivo del sentido, en los órdenes de los especialistas, sino que descubre que la sociedad tiene voz y voto en dichos procesos, y que muchas veces los expertos apenas hacen especies de traducciones o versiones técnicas de lo que hallan en las exterioridades de sus campos.

La sociología tiende hacia algo similar, pues sobre la base de las relaciones de poder y las disputas de clase, por un lado, consideran que el sentido es impuesto o, cuando menos, definido por grupos concretos, en medio de relaciones de tensión. Con lo cual, si bien la semiótica no disputa, tampoco halla que invariablemente sea así y, que en todo caso, a través de los procesos de individuación, desconoce, la sociedad termina siendo autora o no nuda destinataria del sentido.

Por otro lado, la sociedad entendida como una estructura tampoco es una idea que la semiótica dispute. Pero a diferencia de la tradicional teoría de sistemas, no le niega la identidad o el alma a las sociedades, y por el contrario, halla que esa identidad suele ser el sentido, posiblemente aquello que con tanto desprecio es señalado como sentido social.



Por suerte que resulta ser el método más afín al OPPCF, epistemológicamente considerado, dado que aquí se permite a la sociedad legítima participar, no como un destinatario inválido de un cierto tipo de institución y de conocimiento, sino por el contrario, como un agente que participa y crea, que cuestiona, indaga y propone en materia de control fiscal.

VI. Referencias Bibliográficas

ADORNO, T. (2015). *Against Epistemology: A Metacritique*. (W. Domingo, Trad.) New Jersey: Wiley.

AGUAYO, P. (2011). La Teoría de la Abducción de Peirce: lógica, metodología e instinto. *Ideas y Valores*, 60(145), 33-53. Recuperado el 01 de Agosto de 2018

ANDERSON, R. (2008). *Implications of the Information and Knowledge Society for Education*, In: Voogt J., Knezek G. (eds) *International Handbook of Information Technology in Primary and Secondary Education*. (Vol. 20). Bodton: Springer.

ARISTÓTELES. (2008). *Metafísica*. (M. L. Alberca, Trad.) Madrid: Alianza.

AXTELL, G. (2016). *Objectivity*. New Jersey: Wiley.

BROOME, J. (2013). *Rationality Through Reasoning*. New Jersey: Wiley.

CASTAÑARES, W. (2014). *Historia del Pensamiento Semiótico* (Vols. 1, 2 y 3). Madrid: Trotta.

COADY, D. (2012). *What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues*. New Jersey: Wiley.

COLOMBIA. (1873). Ley 84 de 1873. *Código Civil*. Bogotá, Colombia: Diario Oficial 2867 del 31 de mayo de 19873.

COSER, L. (1961). *Las Funciones del Conflicto Social*. (R. B. Berta Bass, Trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

De SOUSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D.F.: Siglo XXI.

ECO, H. (1991). *Tratado de Semiótica General* (5 ed.). (C. Manzano, Trad.) Barcelona: Lumen.

EVANS, I. a. (2013). *Knowledge*. New Jersey: Wiley.

FERRAJOLI, L. (2017). *La Democrazia Costituzionale*. Bologna: Società Editrice Il Mulino .

FERREIRO, A. (2006). *Procesos educativos y procesos de construcción de hábitos: de la fijación de la creencia al pensamiento abductivo. Semiótica, lógica y conocimiento: Homenaje a Charles*

Sanders Peirce. México D.F.: Universidad Autónoma de México.

GADAMER, H. (2005). *Verdad y Método*. (A. A. Aparacio, Trad.) Salamanca: Ediciones Sígueme.

GEERTZ, C. (1993). *The Interpretation of Cultures*. London: William Collins.

GIDDENS, A. (2012). *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico* (3 ed.). (S. Merener, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.

GREIMAS, A. y. (1991). *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*. (E. B. Carrión, Trad.) Madrid: Gredos.

GREIMAS, A. y. (1994). *Semiótica de las Pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo* (2 ed.). (G. H. Flórez, Trad.) México D.F.: Siglo XXI Editores.

HAACK, S. (1995). *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Nw Jersey: Wiley.

HABERMAS, J. (1984). *The Theory of Communicative Action. Reason and the rationalization of society* (Vol. 1). (T. McCarthy, Trad.) Boston: Beacon Press.

HACKER, P. (2013). *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature*. New Jersey: Wiley.

HEGEL, F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho* (2 ed.). (J. L. Verma, Trad.) Barcelona: Edhasa.

HEGEL, G. (2017). *Fenomenología del Espíritu*. (G. Leyva, Trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HENRY, J. (2017). *Knowledge is Power. How magic, the government and apocalyptic vision helped Francis Bacon to create modern science*. London: Iconscience.

HUSSERL, E. (1999). *Investigaciones Lógicas* (Vol. 1 y 2). (J. G. Morente, Trad.) Madrid: Alianza.

KANT, I. (2012). *Fundamentación Para una Metafísica de las Costumbre* (2 ed.). (R. R. Aramayo, Trad.) Madrid: Alianza.

KLIMOVSKY, G. (1995). *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: AZ editores.

LUHMANN, N. (2007). *La Sociedad de la Sociedad*. (J. T. Nafarrate, Trad.) México D.F.: Herder.

MERLEAU PONTY, M. (1964). *Sense and Nonsense*. Northwestern: Northwestern University Press.



- MOORE, T. (2017). *Six Ideas That Haped Physics: Unit C, N and T* (3 ed., Vol. I). New York: McGraw-Hill Companies.
- MORAN, D. (2013). *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. New Jersey: Wiley.
- MORÍN, E. (2004). *La Epistemología de la Complejidad*. Granada: Universidad de Granada.
- MOYA VARGAS, M. (2012). *La Verdad y el Espacio Procesal Penal* (Vol. I). Bogotá: Universidad Católica de Colombia.
- MOYA VARGAS, M. (2016). cerca del principio de congruencia: estudio para un análisis semiótico en el proyecto de reforma a la ley 906 de 2004. *Pensamiento Jurídico*(44), 259-290.
- NIETZSCHE, F. (2012). *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral y Otros Fragmentos de Filosofía del Conocimiento*. (M. Garrido, Trad.) Madrid: Tecnos.
- O'BRIEN, D. (2016). *An Introduction to the Theory of Knowledge, 2nd Edition*. New Jersey: Wiley.
- OTT, L. (2009). *Manual de Teología Dogmática*. (C. R.-G. Cortés, Trad.) Madrid: Herder.
- PEIRCE, C. S. (1988). *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. (J. Vericat, Trad.) Barcelona: Crítica.
- PERRON TOLLEFSEN, D. (2015). *Groups as Agents*. New Jersey: Wiley.
- PLATÓN. (1871). *Obras Completas*. (P. d. Azcárate, Trad.) Madrid: Medina y Navarro. Obtenido de www.filosofia.org/cla/pla//azcarate.htm
- RABADE ROMEO, S. (2017). *Raíces Históricas de la Teoría del Conocimiento*. Madrid: Escolar y mayo.
- ROCOEUR, P. (1990). Between Hermeneutics and Semiotics. . *International Journal for the Semiotics of Law*, 3(2), 115-132. Obtenido de <https://link.springer.com/journal/volumesAndIssues/11196>.
- ROWBOTTOM, D. (2015). *Probability*. New Jersey: Wiley.
- SEARLE, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Simon and Schuster.
- SOLANO, V. (1858). *Compendio de Teología Dogmática, o Breve Exposición de las Pruebas y de los Dogmas de la Religión Católica, con Solución de las Principales Dificultades*. Lérida: Imprenta y Librería de D. José Sol.
- SOSA E., K. J. (2018). *Contemporary Epistemology: An Anthology*. New Jersey: Wiley.

TURRI, J. (2013). *Epistemology: A guide*. New Jersey: Wiley.

VILA CORTS, A. y. (2005). *Matemáticas Para Aprender a Pensar. El papel de las creencias en la resolución de problemas*. Madrid: Narcea S.A. de Ediciones.

WARNKE, G. (2013). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. New Jersey: Wiley.

WEBER, M. (1978). *Enomy and Society*. (G. R. Wittich, Ed.) Los Ángeles: University of California Press.

WRENN, C. (2014). *Truth*. New Jersey: Wiley.

