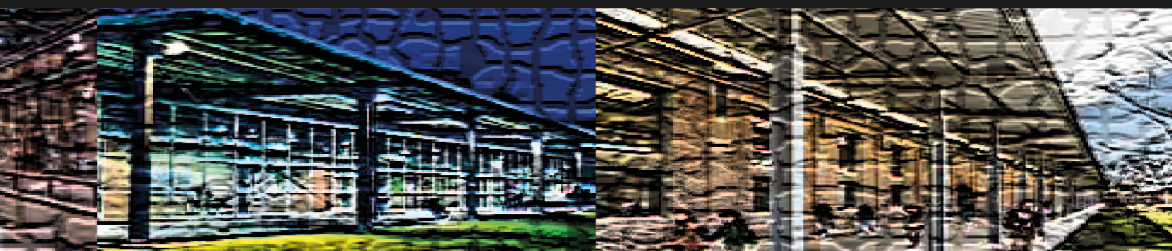


Universidad Nacional de Lanús

**Emancipación y Hegemonía
Modulaciones Epistemológicas V
Aportes Regionales al Debate**

Maestría en Metodología de la Investigación Científica
Centro de Investigación en Teorías y Prácticas Científicas



Cristina Ambrosini
Andrés Mombrú Ruggiero
Pablo Martín Méndez
EDITORES

Departamento de Humanidades y Artes
Ediciones de la UNLa

Universidad Nacional de Lanús

Emancipación y Hegemonía Modulaciones Epistemológicas V Aportes Regionales al Debate

Maestría en Metodología de la Investigación Científica
Centro de Investigación en Teorías y Prácticas Científicas



Cristina Ambrosini es Dra. en Filosofía Profesora regular de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Lanús, directora de la Especialización y de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica, autora de artículos y libros de su especialidad.

Andrés Mombrú Ruggiero es Dr. en Filosofía, Profesor regular de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Lanús, es coordinador de la Especialización y Maestría en Metodología de la Investigación Científica, autor de artículos y libros de su especialidad.

Pablo Martín Méndez es Dr. en Filosofía. Profesor regular de la Universidad Nacional de Lanús. Investigador CONICET, autor de artículos y libros de su especialidad.

EMANCIPACIÓN Y HEGEMONÍA
MODULACIONES EPISTEMOLÓGICAS V
APORTES REGIONALES AL DEBATE

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS

Rectora:

Dra. Ana Jaramillo

Vicerector:

Dr. Pablo Narvaja

Secretario de Investigación y Posgrado:

Dr. Aritz Recalde

Director del Departamento de Humanidades y Artes:

Mstro. Daniel Bozzani

Directora de la Especialización y de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica:

Dra. Cristina Ambrosini



Universidad Nacional de Lanús

**Emancipación y Hegenomía
Modulaciones Epistemológicas V
Aportes regionales al debate**

*Departamento de Humanidades y Artes
Maestría en Metodología de la Investigación Científica
Centro de Investigaciones en Teorías
y Prácticas Científicas*

**Cristina Ambrosini / Andrés Mombrú Ruggiero
Pablo Martín Méndez**

EDITORES

Ambrosini, Cristina,

Emancipación y Hegemonía. Modulaciones epistemológicas V. Aportes regionales al debate : Maestría en Metodologías de Investigación Científica. Centro de Investigación en Teoría y Prácticas Científicas. / Ambrosini, Cristina ; Pablo Méndez ; Andrés Antonio Mombrú Ruggiero. - 1a ed - Remedios de Escalada : De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús, 2021.

Libro digital, DOC

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4937-93-3

I. Filosofía de la Ciencia. I. Méndez, Pablo II. Mombrú Ruggiero, Andrés Antonio III. Título
CDD 120

© 2021

ISBN: 987-

Universidad Nacional de Lanús

29 de septiembre 3901–Remedios de Escalada

Diseño, ilustración de cubierta, diagramación y maquetación:

Andrés Mombrú Ruggiero.

Edición y corrección de estilo:

Andrés Mombrú Ruggiero y Pablo Martín Méndez

Impreso en Argentina

Soporte digital, queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida la reproducción sin la expresa autorización

© Los autores

Edición del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa, de la Especialización y Maestría en Metodología de la Investigación Científica, del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas.

Prólogo:

Modulaciones de un proyecto epistemológico-emancipatorio

Este libro es el resultado de la compilación de artículos presentados en *el V Congreso Internacional de Epistemología y Metodología: emancipación y hegemonía. Aportes Regionales al debate*, realizado los días jueves 10 y viernes 11 de mayo de 2018 en la Universidad Nacional de Lanús pero, también puede ser considerado como el producto de un trabajo ininterrumpido, durante estos últimos 20 años, realizado por el equipo de gestión de dos posgrados de la UNLa: la Especialización y la Maestría en Metodología de la Investigación científica. Estos dos posgrados, desde el momento de sus inicios académicos en el año 1999, consolidaron una propuesta creativa e innovadora en el campo de la Epistemología y la Metodología ya que, en su propuesta interdisciplinaria, formaron a la fecha cerca de 500 especialistas y unos 100 *magisters*, en el marco de una práctica interdisciplinaria que permitió el egreso de “metodólogos” en distintas profesiones, tanto científicas como humanísticas y artísticas.

En todos estos años, a la actividad docente la acompañó una actitud autorreflexiva y crítica de la producción científica a partir del desarrollo de la investigación y la transferencia a la comunidad a través de la realización de los Congresos internacionales y la publicación en la edición ininterrumpida de libros que registraron sus resultados, de artículos publicados en la Revista Perspectivas Metodológicas y de colaboración con revistas nacionales e internacionales. Este intenso trabajo de formación académica fue acompañado por la realización de encuentros internacionales destinados a presentar las propuestas de referentes destacados en el terreno de la filosofía de la ciencia.

En el año 2010 se llevó a cabo el I Congreso Internacional de Epistemología y Metodología “*Investigación Científica y Biopolítica*”, organizado por

la Universidad Nacional de Lanús, tuvo como uno de sus resultados más importantes la edición del libro *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas* (2011). A partir del éxito de este evento la convocatoria se realizó dos años después con el II Congreso Internacional de Epistemología y Metodología “*Gilles Deleuze y la ciencia*” (2012), modificando solamente la temática específica, pero conservando los espacios de epistemología y metodología. Esta vez el libro se llamó *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II* (2013). En 2014 se realizó el III Congreso Internacional de Epistemología y Metodología “*Nietzsche y la ciencia*”. En esta oportunidad se retomaron problemáticas ya trabajadas en el I y II Congreso que, como corresponde a la fecundidad del pensamiento científico, lejos de haber quedado cerradas o superadas, otorgaron nuevos conceptos para seguir pensando nuestros problemas. De igual modo que en los encuentros anteriores, los resultados fueron publicados en el libro *Nietzsche y la ciencia. Modulaciones epistemológicas III*.

En 2016 se realizó el IV Congreso Internacional de Epistemología y Metodología “*Tradiciones y rupturas: El escenario argentino e iberoamericano*” al que concurrieron epistemólogos destacados como Javier Echeverría y Ricardo Gómez, ambos referentes importantes de los debates acerca de política científica y axiología de las ciencias. Este encuentro también tuvo como resultado la edición del libro *Tradiciones y rupturas, Modulaciones epistemológicas IV, El escenario argentino e iberoamericano*.

Para 2018, profundizando en esta misma línea de investigación fueron convocados profesores y gestores de posgrados que representan nuevos rumbos para la epistemología, que piensan también desde una pertenencia iberoamericana donde aparece como desafío superar los enfoques hegemónicos, muchas veces encubiertos como emancipatorios. El supuesto de partida para esta convocatoria fue que los posgrados están comprometidos en valores que alienten la responsabilidad frente a los problemas que aquejan a la sociedad, puesto que ocupan un lugar estratégico en la Educación Superior, ya que de allí egresan la masa crítica de investigadores científicos, los *magisters* y especialistas, que llevarán a cabo, con estas riquezas ganadas, la formación de las futuras generaciones de científicos. Aquí es necesario destacar que los proyectos que aparecen como emancipatorios, en principio, deben atravesar la autorreflexión, una genealogía de lo

propio, el reconocimiento de las formas de colonialismo, de sujeción o de dominación, según lo denominen los distintos marcos epistemológicos. La tarea de revisión de las categorías naturalizadas acerca de la ciencia y su producción en nuestros medios académicos, en estos artículos, anima a sus autores a proponer nuevas herramientas conceptuales para problematizar nuestras identidades. Esta tarea no se da sin conflictos y tensiones entre el impulso emancipatorio y la inercia de los valores y prácticas hegemónicas en el campo de la epistemología y la metodología que luego redundan en la producción de tesis y en las prácticas profesionales, así como en la construcción del mundo social. Consideramos que la capacitación de los nuevos *especialistas* y *magisters* es una pieza clave en la transformación hacia una epistemología y metodología inclusivas, que se aleje de las actitudes prescriptivistas para prestar atención a las singularidades y necesidades de cada campo disciplinar. Esta tarea formativa no se encuentra exenta de enormes desafíos y complejidades ya que consideramos que las formas de la dominación rigen desde las propias pautas de pensamiento y que la revisión y autoevaluación de nuestras prácticas ya es un acto emancipatorio en sí mismo, al permitir desensamblar lo instituido y recrear el modo en que orientamos nuestras prácticas académicas.

En este libro la división de los artículos se articula sobre la siguiente división de temas:

I El giro decolonial latinoamericano. Apuntes para una ciencia emancipativa

II Las ciencias sociales y la filosofía como base de proyectos contrahegemónicos

III ¿Qué ciencia hace posible la emancipación? La reflexión epistemológica en los cambios necesarios en materia de políticas científicas

IV Las conflictividades interdisciplinarias, el campo de las luchas, de la teoría a la práctica

Más allá de la singularidad de cada autor, esta agrupación responde a una profundización en distintos ejes temáticos que confluyen en la búsqueda de nuevas perspectivas para rechazar el pensamiento único, con la intención de remover los esquemas tradicionales de la epistemología prescriptivista,

que pueblan los manuales de Metodología con sus recetas remanidas y poco productivas, y que no dan respuesta a los acuciantes problemas de las sociedades científico-tecnológicas y a los problemas políticos, económicos tan acuciantes como son los que viven nuestra región, pero que sin duda afectan a todo el planeta. Aquí vemos en acción, en los artículos compilados, el esfuerzo por liberar el campo de la metodología de los rígidos criterios de la epistemología normativa, donde la ética y la política resultan relegadas como mero acompañamiento extracientífico. Por el contrario, encontramos en estos artículos distintas estrategias del pensamiento disidente y crítico. Este esfuerzo se encamina en dirección a continuar con una tradición ya presente en la epistemología argentina, con representantes como: Oscar Varsavsky, Amilcar Herrera, Jorge Sábato, Enrique Marí, Rolando García, Manuel Sadosky –por sólo nombrar algunos y que, con sus diferencias y matices, supieron vincular a la reflexión epistemológica con los problemas políticos y económicos del país, atentos a las circunstancias de dependencia neocolonial en que se encontraba nuestra región y nuestra ciencia. Y no queremos dejar de mencionar a nuestra querida Esther Díaz, quién fue fundadora de la Especialización y de la Maestría en Metodología de la Investigación Científica y promotora de estos Congresos Internacionales de Epistemología y de múltiples investigaciones que vinculaban ciencia, sociedad, educación, así como formadora de varias generaciones de investigadores. Consideramos que este proceso de cambio radical en la comprensión de la ciencia tiene en los posgrados universitarios un reducto donde desarrollar modos creativos de atender a los problemas que nos presentan nuestras realidades latinoamericanas y estos artículos son representativos de estos esfuerzos que son un estímulo para alentar una mirada optimista acerca del futuro de nuestros pueblos.

El testimonio de la totalidad de las participaciones del V Congreso, junto a la presentación por parte de las Autoridades de la UNLa y el cierre musical, los encontrarán en el sitio de youtube *Metodología y Epistemología* que es nuestro canal de difusión en temas de epistemología, metodología y filosofía y se encuentra en este link:

https://www.youtube.com/channel/UCt86_UDGrxO3ld75jIR-fQg

En este canal encontrarán otra versión de estos artículos, en la voz y las expresiones de sus autores lo que creemos vivifica aún más el pensamiento en esta otra vía de comunicación que enriquece y plenifica en la oralidad la palabra escrita que encuentran en este libro. Esperamos que esta publicación, que editamos con mucho esfuerzo en este momento tan difícil de nuestro país, despierte en sus lectores el interés y la voluntad para acercarse a estos temas que, aunque de connotaciones claramente académicas, son determinantes de las visiones epistemológicas que modelan nuestras ciencias e influyen de modo determinante en el tipo de país que construimos todos los días.

Cristina Ambrosini / Andrés Mombrú Ruggiero/ Pablo MartínMéndez

EDITORES

EL GIRO DECOLONIAL LATINAMERICANO
APUNTES PARA UNA CIENCIA EMANCIPATIVA

Consideraciones para una epistemología descolonizada

*Susana de Luque*¹

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo abordar la reflexión epistemológica desde una perspectiva teórica que pone en el centro de la escena el vínculo íntimo entre modernidad y colonialismo. Esta mirada sostiene que el conocimiento científico y la epistemología hegemónica moderna tuvieron un rol central como parte de una matriz de dominación colonial eurocéntrica y abarcadora de las distintas dimensiones de la existencia social. Desde esta perspectiva, la colonización excede el carácter económico extractivo para constituirse en la contracara de la modernidad, su lógica oculta, su condición de posibilidad. La colonización es económica pero es también cultural e implica la legitimidad de ciertas formas de pensar, de conocer, de valorar, de sentir, a la par que excluye a otras que son consideradas inferiores o de menor rango por ser locales, particulares o simplemente “atrasadas”. Esta desvalorización es precisamente la que configura el carácter racista de la modernidad-colonialidad. El discurso científico con su retórica universalista y aséptica se constituye así en uno de los dispositivos claves –junto a otros tan potentes como el derecho– en la modelación de subjetividades colonizadas.

Del mismo modo, este trabajo tiene como objetivo producir un análisis sobre algunos elementos que caracterizan las experiencias concretas de los pueblos indígenas andinos en la construcción de marcos más amplios que logren incluir su alteridad epistemológica. En este sentido, se trabaja principalmente con la experiencia boliviana y se referencia en algunos casos a la experiencia de Ecuador, en la medida que sus reformas constitucionales (en 2009 y 2008

1 UBA

respectivamente) establecieron marcos normativos, éticos, políticos y culturales que se plantearon una refundación de la sociedad y del Estado —ahora Plurinacional— desde una perspectiva descolonizadora.

I. Colonialidad del poder

Son diversos los autores y las geografías desde donde se ha estudiado la problemática de la colonialismo como eje fundamental de los análisis históricos y sociológicos, filosóficos y epistemológicos.² Particularmente, en nuestra geografía, hacia finales de la década de los ochenta, en un contexto caracterizado por el declive del comunismo y el avance de la hegemonía neoliberal —así como de sus resistencias— comienza a tomar forma en las Ciencias Sociales y la Filosofía Latinoamericana una nueva perspectiva teórica que define el concepto de “colonialidad” para señalar el carácter abarcador y racista de la matriz de dominación capitalista global impuesta por Europa a nuestras heterogéneas realidades latinoamericanas.

La perspectiva de la Colonialidad del Poder, cimentada en las ideas y conceptualizaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-1918) y abonada por un grupo amplio de pensadores e intelectuales locales, significó un giro en el pensamiento crítico latinoamericano, y constituye una de las pocas alternativas teóricas generadas desde nuestra geografía que ha podido trascender los ámbitos locales. Esta situación, de por sí, llama la atención acerca de la existencia de un racismo epistémico que orienta los flujos de saberes de Norte a Sur y reserva para las producciones latinoamericanas, en general, un lugar marginal. La perspectiva de la Colonialidad del Poder ha logrado revertir esta situación e influir con sus conceptos y categorías en intelectuales críticos de otras latitudes tales como Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, Emmanuel Wallerstein o Toni Negri, (Segato, 2015).

La Colonialidad del Poder pone el acento en la construcción de una matriz de dominación que abarca y articula las distintas dimensiones de nuestra existencia social. Así es que no sólo nuestras economías son colonizadas, sino que, a través de un conjunto amplio de dispositivos, nuestras subjetividades también han sido modeladas por los influjos de su retórica. De este modo,

² Se incluyen en este grupo los llamados Estudios Postcoloniales, desarrollados principalmente en razón de los procesos de descolonización en Asia y África.

se configura una “colonialidad del saber” vinculada con modos de pensar y de conocer que son considerados legítimos y válidos –el conocimiento científico producido en el Norte– y que con sus teorías, categorías y conceptos pensados desde otra geografía intentan hacer “encajar” realidades locales heterogéneas. Del mismo modo, la “colonialidad del ser” toma la forma de creencias, modos de sentir, de ver, de escuchar, de relacionarse con el otro, que arraigan en los marcos valorativos y emocionales de las subjetividades colonizadas. En palabras de Quijano:

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. (Quijano, 2014, p. 285)

Desde esta perspectiva, América jugó un rol destacado en la constitución del sistema-mundo colonial-moderno. Su gravitación es central no sólo porque permitió a Europa apropiarse de tierras y de metales, de mano de obra barata, sino porque su descubrimiento proveyó el espíritu triunfalista y la noción de progreso y novedad que caracteriza a la modernidad-colonialidad. Es por eso que esta mirada señala la necesidad de construir una nueva historiografía universal en la que se ilumine desde otro ángulo el lugar ocupado por el continente americano. La colonialidad es mucho más que la situación de quienes fuimos colonizados, es la lógica oculta de la modernidad, es la condición de posibilidad del capitalismo occidental.³

Esta perspectiva teórica, que abreva de una tradición intelectual marginada de las ciencias sociales oficiales, y que plantea un debate amplio de las dimensiones

³ Es interesante señalar la diferencia que Quijano señala entre colonialismo y colonialidad: “Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado.” (Quijano, 2014, p.285).

históricas, epistémicas, estéticas, éticas y políticas de nuestras realidades, mantiene un compromiso estrecho con la práctica política, alentando la construcción de una propuesta descolonizadora. El modelo de rentabilidad financiera neoliberal que avanzó en los noventa significó el ataque al Estado de bienestar y el recrudecimiento de las condiciones de existencia de amplios sectores de la población. Los movimientos sociales altermundistas, críticos del neoliberalismo, amalgamaron los reclamos de sectores muy diversos y fueron configurando una perspectiva de lucha que excedía los reclamos al Estado nacional y denunciaba las inequidades de una cultura eurocéntrica, antropocéntrica y patriarcal. Las mujeres, los pueblos indígenas, los colectivos ambientalistas, los colectivos LGBT, entre otros actores, excedieron con sus reclamos a los partidos políticos tradicionales y dieron lugar a construcciones alternativas tal como la experiencia del zapatismo en México y su propuesta de gestión política basada en la horizontalidad. Los pueblos indígenas originarios de la región andina lograron ocupar un lugar predominante en estas luchas, fortalecieron sus relaciones y su comunicación, y en países como Bolivia –con el 62% de habitantes auto-reconocidos como indígenas de acuerdo con el Censo de 2001– o como en Ecuador, lograron ser parte central del escenario político y produjeron reformas constitucionales sin precedentes. La perspectiva de la colonialidad del poder, sin dudas proveyó a estos vigorosos “movimientos de la sociedad” nuevas categorías y problemáticas, y un renovado impulso al proyecto descolonizador.

II. Colonización epistemológica

La modernidad europea desplegó su dominación a través de la imposición de una retórica pretendidamente universalista y totalizadora a pesar de haber sido concebida desde una cosmovisión propia y particular. El derecho y el conocimiento científico se constituyeron en dos de los dispositivos fundamentales capaces de señalar valores y problemáticas, de proveer marcos normativos y teóricos, de imponer sus categorías, de dar nombre a las dimensiones de la existencia, a las instituciones políticas, sociales, económicas. Desde una mirada eurocéntrica teñida de evolucionismo, la conquista de América significó la posibilidad para enormes contingentes de pueblos atrasados de entrar en la dinámica del progreso. Sin embargo, las culturas locales fueron avasalladas y la nueva concepción del mundo se impuso a través del ejercicio de la violencia tanto material como simbólica. La racionalidad moderna colonial se renovó con las ideas europeas y estadounidenses que se plasmaron

en la letra de las constituciones latinoamericanas en el siglo XIX. Las transformaciones republicanas y liberales, guiadas por modelos y necesidades del Norte, significaron la construcción de aparatos jurídicos que dieron soporte a los estados modernos. A la par impulsaron la construcción de “narrativas nacionales” que intentaron homogeneizar las ricas y complejas realidades latinoamericanas. El derecho positivo occidental se estableció a partir de una idea de justicia cimentada sobre los derechos individuales de hombres libres e iguales; una ética universal fue esbozada y más tardíamente conceptualizada como derechos humanos. Sin embargo, a pesar de esta racionalidad universal y humanista, el racismo, la descalificación y el genocidio fueron la contracara ruinosa de una modernidad que estableció una distancia difícil de acortar entre sus propias construcciones normativas y sus ideales, y una realidad que se ha venido concretando, cada vez más, como exclusión, explotación e inequidad.

En cuanto al conocimiento científico, éste constituye otra dimensión clave del discurso de la modernidad-colonialidad. Su principal peculiaridad consiste en que se ha desarrollado bajo una lógica de verdad universal a pesar de haber sido parte de una geopolítica de expansión colonial regional. La epistemología hegemónica estableció sus criterios de validez otorgando a las ciencias un status privilegiado como conocimiento objetivo y universal, neutral, descontaminado de engañosos valores, tan subjetivos, tan particulares. El paradigma de una ciencia neutral y objetiva es quizás uno de los elementos más naturalizados de la sociedad occidental contemporánea. La supuesta neutralidad ética de las ciencias desestima los problemas morales vinculados a ella. En concordancia con esta posición, también la política moderna, socia privilegiada de la empresa científica, prioriza muchas veces las estrategias en favor de un “desarrollo” que se presenta como deseable *per se* y que está desvinculado de consideraciones éticas más profundas.

La hegemonía del pensamiento científico niega el carácter de conocimiento a otros discursos o formas de pensar. Su relación con la naturaleza reduce a ésta al carácter de un objeto al que es necesario hacer hablar, del que es necesario extraer, una relación de dominio impulsada por el deseo de crecimiento económico y de progreso que minimiza las consecuencias ambientales a la vez que descalifica otras perspectivas valorativas sostenidas

por otros sujetos sociales o culturales.⁴ Tal es la concepción antropocéntrica y unidimensional de la naturaleza que subyace a la ciencia oficial. La idea de que el conocimiento debe posibilitar el dominio no es una idea natural sino una construcción de la cultura occidental moderna. En la actualidad, y motorizados por la problemática ambiental, son numerosos los teóricos que sostienen la necesidad de producir una re-conceptualización de la noción de naturaleza. En este sentido, es interesante señalar que las Constituciones Plurinacionales de Bolivia y Ecuador ponen en el centro de la discusión otra mirada de la naturaleza y de la relación del ser humano con su entorno cósmico.⁵

III. Propuestas de descolonización epistemológica

a. El desprendimiento epistémico

La identificación de la colonialidad del saber como dispositivo constructor de una subjetividad colonizada revierte en la propuesta de “desprendimiento epistémico” como primer paso indispensable para lograr un pensamiento descolonial (Mignolo, 2014). El desprendimiento aboga por el cuestionamiento de las categorías del conocer tal como fueron impuestas por la retórica universalista y totalizadora de la modernidad; plantea la necesidad de reflexionar acerca de las construcciones teóricas de las ciencias sociales y las humanidades eurocéntricas. Su perspectiva hegemónica ha intervenido en los modos de comprensión y abordaje de nuestras propias problemáticas e historia. La compleja y heterogénea realidad de las sociedades latinoamericanas ha quedado frecuentemente encorsetada en modelos “universales” que obturan el surgimiento de nuevas perspectivas de análisis.

Se hace necesario construir una nueva narrativa histórica que ilumine el presente y permita proyectar un futuro diferente. Comprender nuestras subjetividades es hacerlo siempre desde nuestros lugares de sujetos

4 Para los pueblos indígenas andinos la separación occidental entre ser humano y naturaleza es inconcebible. La Pacha mama, occidentalmente comprendida como la tierra y la actividad agrícola, remite en realidad a una entidad mucho más abarcadora. Refiere a un ser viviente universal que sostiene la vida y del que forman parte todos los seres así como los ciclos naturales, los lugares, la vida, la muerte y el tiempo.

5 Para autores como Raúl Zaffaroni el constitucionalismo andino ha dado un salto cualitativo de trascendencia universal al legislar los derechos de la naturaleza.

colonizados. Por ello, la comprensión de nuestras realidades desde una perspectiva cuestionadora y descolonizadora requiere de un esfuerzo y un desprendimiento de categorías, afectos y emociones.

Siguiendo a Quijano, Walter Mignolo sostiene que es necesario un esfuerzo analítico para que las ciencias sociales logren reconstruir cuestiones que fueron olvidadas, historias silenciadas, sujetos marginados de la historia oficial; subjetividades reprimidas y desvalorizadas que requieren la restitución de sus conocimientos descalificados, de sus convicciones y creencias marginadas. Es necesario producir ciencias sociales autóctonas, identificar nuestros problemas y pensar sus soluciones con nuestras propias categorías y valores.⁶

Es por esta razón que desde esta vertiente teórica se recuperan pensadores y acontecimientos de una tradición marginada de la historia oficial: el Tawantinsuyu y Anáhuac, Guamán Poma de Ayala (1550-1616), José Carlos Mariátegui (1894-1930) Mahatma Gandhi (1869-1948), Frantz Fanon (1925-1961), entre muchos otros. Se recupera para la historia las revueltas anticoloniales de Taki Onkoy en el siglo XVI, el proceso de la revolución haitiana (1791- 1804), el sitio a La Paz de Tupac Katari (1781), las revueltas de Pedro Zárata Willka (1899) y la de los Caciques Apoderados (1912), estas últimas tres en la actual Bolivia. Se reconstruye de este modo una línea historiográfica que permite pensar el presente y el futuro desde una perspectiva descolonizadora.

El ejercicio de desprendimiento implica la reflexión y el diseño de modelos de sociedad ideal; implica la desnaturalización de categorías ya incorporadas y la apertura a considerar nuevas prácticas y concepciones éticas, políticas, filosóficas y epistémicas que tengan como objetivo la resolución de problemáticas locales y el bienestar de personas concretas antes que la búsqueda de objetivos abstractos de “progreso” o “desarrollo”.

⁶ Dice Walter Mignolo: “El pensar-pensamiento descolonial no tiene sus antecedentes ni en Grecia ni en Roma, ni en la lengua griega ni en la latina. No tiene sus antecedentes en estas lenguas pero estas lenguas están implicadas en sus orígenes. En la medida en que las lenguas griega y latina son fundacionales para el pensamiento imperial en la Europa del Atlántico a partir del siglo XVI, ellas no son el antecedente del pensar descolonial sino parte de la violencia que provoca y genera la necesidad de este pensar”. (Mignolo, 2006-2007, p.188)

b. Ecología de saberes: teoría y práctica

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos señala la existencia de una crisis profunda del paradigma hegemónico científico vinculada tanto a cuestiones internas como a problemáticas externas a la ciencia. Entre las primeras se encuentran teorías que, desde inicios del siglo XX, vienen cuestionando los fundamentos más sólidos del conocimiento científico así como el carácter objetivo y universal de sus leyes. Entre ellas se destacan la teoría de la relatividad de Albert Einstein (1879-1955); la física cuántica, cuyos enunciados ponen en tela de juicio la diferenciación sujeto-objeto, base de la objetividad científica; la influencia del teorema de Gödel y su cuestionamiento de las leyes de la aritmética, o más tardíamente las teorías de Ilya Prigogine (1917-2003) que establecen una nueva concepción de la materia y la naturaleza. El autor sostiene que esta situación de crisis, que proviene principalmente del ámbito de las ciencias exactas y naturales, resultará en una nueva etapa liderada por las ciencias sociales. En cuanto a las limitaciones externas, éstas estarían vinculadas con la brecha creciente entre quienes disponen y pueden apropiarse de los beneficios de la ciencia y la tecnología y quienes quedan excluidos de ellos.⁷

Frente a esta situación de crisis del paradigma científico, de Sousa Santos ha planteado el concepto de ecología de saberes para dar cuenta de una nueva configuración epistemológica que es necesario construir. La ecología de saberes toma como referencia la existencia de una multiplicidad de saberes y modos de conocimiento, renunciando con ello a una epistemología general. Considera que las construcciones cognitivas son prácticas sociales y se vinculan con los entornos sociales y culturales, por eso desde su perspectiva los conocimientos son concebidos como intervenciones en la realidad y no como representación tal como se considera en la ciencia occidental. No concibe conocimientos abstractos o desvinculados de un marco más amplio que incluya valoraciones éticas, políticas y existenciales. Una construcción cognitiva es valiosa en tanto

⁷ Podría señalarse que las limitaciones planteadas por de Sousa Santos parecen relativizarse si se tienen en cuenta otras tendencias de las ciencias y las tecnologías actuales que fortalecen su rol y lo hacen cada vez más dominante. Tal la perspectiva de quienes señalan la emergencia de una nueva epistemología que tiene en su centro los conceptos de información y cibernética, y que sirve como soporte de nuevas estrategias de dominación implementadas bajo la ideología del neoliberalismo.

es capaz de proveer un beneficio en el contexto de tales valoraciones que son parte de la identidad de las distintas comunidades. Para explicar el concepto, de Sousa Santos sostiene que ningún tipo de conocimiento puede arrogarse la capacidad de dar explicación de todas las intervenciones posibles del mundo, todos los conocimientos, deben reconocer su propia incompletitud. El afán totalizador que caracteriza a la modernidad es parte de una retórica que busca imponerse desde el centro, y que obtura y desvaloriza cualquier otra alternativa. Por eso, la ecología de saberes no suscribe a una jerarquía única, universal y abstracta sino que propone jerarquías que están vinculadas a las necesidades de los pueblos.⁸

La epistemología hegemónica⁹ ha dejado de lado experiencias cognitivas distintas a la científica como es el caso de los conocimientos tradicionales. Estas experiencias utilizan distintas lenguas, categorías, universos simbólicos y aspiraciones para una vida mejor. Por esta razón, la ecología de saberes propuesta por de Sousa Santos requiere de un dialogo intercultural que permita la comunicación entre sujetos epistémicos diferentes, con distintos marcos valorativos y conceptuales y, en algunos casos, con contradicciones profundas, pero que a pesar de ello, logren identificar preocupaciones comunes y enfoques complementarios. El dialogo intercultural requiere para la comunicación mucho más que una traducción lineal de palabras o conceptos, precisa que las culturas sean comprendidas desde los contextos en los que se constituyen sus valoraciones y sus significados. Por esta razón la búsqueda de intersubjetividad es tan importante como compleja. De Sousa Santos plantea la ecología de saberes y la epistemología del Sur como un espacio de articulación del que participan distintos sujetos y prácticas de conocimiento que no son hegemónicas.

En diálogo con de Sousa Santos, la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui señala algunas cuestiones problemáticas vinculadas con la

8 Esta perspectiva es la que fundamenta el derecho de los pueblos indígenas a participar en la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales que son parte de sus territorios.

9 Boaventura de Sousa Santos la conceptualiza como “epistemología abismal” en la medida que considera que la modernidad definió líneas demarcadoras invisibles que establecieron una suerte de “abismo” entre las sociedades europeas avanzadas y las realidades de las sociedades colonizadas prolijamente ocultadas.

construcción efectiva de una ecología de saberes. Cusicanqui sostiene con convicción la potencialidad y creatividad de una epistemología que sea capaz de reconocer y articular distintas formas de conocimiento en favor del bienestar de los pueblos. Esto significa que, más allá de las especulaciones y las teorizaciones acerca de un pluralismo epistemológico es necesario avanzar en la construcción de elementos concretos que permitan construir nuevas formas de integración y de apropiación del conocimiento. Entre estos elementos necesarios señala la construcción de nuevos vocabularios comunes, de una *lingua franca* que permita la comunicación entre distintas lenguas, así como la construcción de redes que permitan intercambiar y consolidar conocimientos tradicionales de distintas comunidades. Otro aspecto que según la intelectual aimara es de gran importancia y debe ser considerado es aquel vinculado con los saberes corporales que no se encuentran “atrapados” por las palabras.¹⁰

Cusicanqui sostiene que es posible construir una coexistencia creativa de distintas epistemes y conceptualiza la epistemología *ch'ėje* como aquella capaz de tomar lo mejor de cada cultura en beneficio de los pueblos. El vocablo aimara *ch'ėje*,¹¹ refiere a una epistemología “manchada” o mestizada que define un espacio novedoso para un encuentro de culturas y conocimientos a partir de nuevos marcos éticos que permitan vincular de un modo certero el bienestar de la sociedad y la producción de conocimiento.¹² Esta epistemología se corresponde además con la concepción

10 Son reconocidos los estudios de Cusicanqui en sociología de la imagen en los que incorpora nuevas metodologías de investigación para trabajar con elementos no textuales, saberes corporales y expresiones visuales.

11 Cusicanqui menciona que este vocablo está emparentado con la conceptualización del sociólogo boliviano Rene Zavaleta Mercado (1935-1984) respecto a la sociedad boliviana como una sociedad “abigarrada”, entendiéndolo por ello un complejo entramado de “sujetos que viven diferentes condiciones de dominación (étnica, de clase, de género) frente al sistema y cuya relación con el otro es la de una (auto) negación encadenada (uno sobre y contra el otro).” (Soruco Sologuren, 2009, p.20)

12 Señala, por ejemplo, la riqueza del pensamiento aimara que al reconocer como formas de existencia la dualidad y la complementariedad, permite un manejo de contradicciones fructífero que contrasta con el monismo y la unidimensionalidad europea. Enfatiza también la potencia de la lógica aimara que cuestiona la lógica tradicional aristotélica y el principio del tercero excluido –según el cual sólo hay dos valores posibles para las proposiciones: verdadero o falso–. La lógica aimara es, en cambio, trivalente, es decir que acepta tres valores posibles para una misma proposición.

de un sujeto que es mestizo, capaz de reconocer el colonialismo interno¹³ que habita su propia subjetividad pero que contrariamente a subordinarse a una retórica oficial blanca y eurocéntrica, rescata lo que cree valioso de la ciencia occidental para ser utilizado de acuerdo con su propia perspectiva ética. El mestizaje que propone Cusicanqui no es aquel frecuentemente rechazado por haber sido impuesto desde el Estado en forma autoritaria, como política de homogeneización e indiferenciación cultural, sino aquel mestizaje que es capaz de reconocer su propia colonialidad y desde allí construir su propia alternativa de vida. Cusicanqui sostiene que para construir esta alternativa epistemológica capaz de maridar conocimientos con éticas de vida es necesario apelar a una genealogía intelectual propia, recuperar nuestra historia y desconfiar de la excesiva especialización de una ciencia que es a la vez, omniabarcadora y fragmentadora. Silvia Rivera Cusicanqui es crítica de muchas de las políticas de descolonización llevadas adelante por el gobierno boliviano ya que considera que no son lo suficientemente profundas como para generar un cambio de paradigma. En este sentido, señala la dificultad para el oficialismo de tomar nota de la alteridad epistemológica andina.

IV. Conocimientos tradicionales y propiedad intelectual

Se llaman conocimientos tradicionales a aquellos conocimientos generados, preservados y utilizados por distintas comunidades y pueblos a lo largo de su historia, y que son considerados parte medular de sus culturas y sus identidades. Son parte de sus prácticas ancestrales y de sus cosmovisiones y tienen por tanto una raíz comunitaria; están vivos y son dinámicos en la medida que tienen una relación directa con las problemáticas de las comunidades de las que forman parte. Su transmisión es oral y generalmente se realiza a través del ejemplo. Los conocimientos tradicionales son empíricos, es decir, no son el resultado de desarrollos teóricos ni se constituyen como cuerpos sistematizados como es característico del conocimiento científico. Por el contrario, están integrados a las prácticas

¹³ Cusicanqui considera que el concepto de “colonialidad del poder” es demasiado abstracto y en su lugar prefiere utilizar el concepto de colonialismo interno, categoría analítica introducida por Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen hacia finales de la década del 60 para señalar a los sectores locales vinculados al ejercicio de la dominación colonial. Cusicanqui reformula el concepto para señalar no sólo a los actores locales sino al colonialismo interno que habita en las subjetividades colonizadas.

y a los sistemas de valores y objetivos de vida comunitarios tales como el “vivir bien”¹⁴ expresa para los pueblos y comunidades indígenas andinos.

Sin embargo, desde la perspectiva de la ciencia oficial, los conocimientos tradicionales gozan de poca credibilidad y de un status epistemológico, al menos dudoso. Se argumenta, descalificándolos, que se trata de conocimientos de carácter empírico, no científico, ya que no cumplen con las metodologías y los protocolos de la investigación que se requieren para avalar su validez dentro del sistema de la ciencia oficial. De este modo, se desconoce su valor epistemológico y se justifica con ello una apropiación ilícita de conocimientos que son considerados de “dominio público”, y que permiten mediante patentes de propiedad intelectual ingentes beneficios económicos a las grandes empresas.

La Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) depende de Naciones Unidas y tiene como objetivo la protección e impulso de los derechos de propiedad intelectual a nivel global.¹⁵ La OMPI trata específicamente la problemática de la propiedad intelectual en relación a los conocimientos tradicionales y a los derechos colectivos que las comunidades indígenas tienen sobre ellos. Elabora distintos conceptos que procuran asimilarlos a las normas y categorías que plantea el derecho y la economía capitalista. En este sentido, identifica tres categorías: los conocimientos tradicionales propiamente dichos (CCTT) —que abarcan conocimientos sobre plantas medicinales, técnicas de agricultura, manejo de la biodiversidad—; las ex-

14 La elección del “vivir bien” como hoja de ruta para la vida en sociedad implica la adopción de principios éticos que los individuos deben observar para la vida en comunidad. Incluye tanto una definición acerca del modelo económico conveniente, como el establecimiento de una mirada acerca de la relación con la naturaleza. El vivir bien siempre es comunitario y nunca puede ser considerado desde una óptica individual. Se trata de un concepto potente que requiere ser analizado en profundidad.

15 Los derechos de propiedad intelectual se definen como aquellos vinculados a creaciones humanas ya sean individuales o colectivas. Su titularidad garantiza el usufructo de derechos propietarios y habilita la explotación económica de la creación registrada. Los periodos de tiempo de validez de estos derechos varían de acuerdo con los tipos específicos de propiedad intelectual que se trate. Las dos grandes categorías en las que ella se divide son la propiedad industrial (patentes, marcas, diseños industriales, indicaciones geográficas) y los derechos de autor (obras artísticas en general y arquitectónicas).

presiones culturales tradicionales (ECT) que entre otras incluyen danzas, música, pinturas, diseños; y por último, los recursos genéticos (RRGG) que definen los conocimientos acerca del material biológico que tiene información genética de valor y es capaz de reproducción.

Los conocimientos tradicionales tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes problemas sociales y ambientales. Son muy efectivos en áreas de gran interés económico tales como la preservación de la biodiversidad, la agricultura y la medicina. Por esta razón, son numerosos los actores de la industria interesados en estos saberes. Entre ellos se encuentran: la bio-industria, dedicada a productos derivados de la biodiversidad integrada por empresas farmacéuticas, alimenticias, naturistas, cosméticas así como de investigación de nuevos materiales biológicos. También la industria fitomejoradora que se interesa por las técnicas tradicionales para lograr distintas variedades de vegetales; y la extractiva que se nutre de ellos para la identificación de recursos naturales para explotación. Otras industrias interesadas son las llamadas industrias culturales que se dedican al diseño de textiles, la comercialización de obras culturales (fotografías, canciones u obras literarias), el turismo y el entretenimiento, como es el caso de las prácticas espirituales vinculadas con el consumo de ayahuasca. (De la Cruz, 2007)

La apropiación ilícita de conocimientos tradicionales por parte de terceros redundando tanto en ingentes ahorros en los costos de investigación – como el caso de la industria farmacéutica en la que permiten reducir drásticamente el número de experimentos necesarios – como en facturaciones proveedoras de beneficios extraordinarios a través de la comercialización monopólica que posibilita el derecho a la patente.

a. Conocimientos tradicionales en las Constituciones Plurinacionales de Bolivia y Ecuador

En las Constituciones Plurinacionales de Bolivia y Ecuador, los conocimientos tradicionales son valorizados y reconocidos como parte de la identidad y el patrimonio cultural de los pueblos y las comunidades indígenas y afrodescendientes. Estas constituciones expresan la necesidad no sólo de respetarlos y protegerlos sino de impulsarlos y

promoverlos como parte de un sistema más amplio de conocimientos. Los conocimientos tradicionales se vinculan indisolublemente con el “vivir bien”; la posibilidad de llevar adelante un plan de vida animado por una ética colectiva requiere del uso y la preservación de los conocimientos colectivos.

Respecto a la Constitución boliviana, ella asume la protección de los conocimientos tradicionales tal como se menciona en el art. 100 en su primer párrafo:

I. Es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado. (CPE, Bolivia, 2009)

En el segundo párrafo se ocupa de sancionar la protección estatal mediante el registro e impulso a la propiedad intelectual Según se menciona allí:

II. El Estado protegerá los saberes y los conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y las comunidades interculturales y afro bolivianas. (CPE, Bolivia, 2009)

El Estado asume entonces la protección a través del sistema de registro de la propiedad intelectual, tanto individual como colectiva. Respecto a la política de registro existen posiciones divergentes: por un lado quiénes están por la positiva entienden que los mecanismos de registro son indispensables para obtener las patentes o cesiones de derechos exclusivos a través de los cuáles sea posible favorecerse comercialmente. Hay otras posturas, en cambio, que motivadas por la preocupación por la pérdida de la identidad cultural y por el posible daño moral que una utilización no autorizada podría provocar prefieren impedir el registro y con él la divulgación.

Los saberes tradicionales relacionados con la medicina son especialmente rentables para las empresas en la medida que intervienen en mercados de

bienes tan cotizados como lo es la salud. En el artículo 42 de la Constitución boliviana se establece la responsabilidad del Estado Plurinacional en la promoción de la medicina tradicional y el reconocimiento de su propiedad intelectual. De hecho, en el año 2013 se sanciona la Ley 459 de Medicina Tradicional Ancestral Boliviana¹⁶ que tiene como objetivo promover, fortalecer, regular y articular el sistema nacional de salud creando un Registro Único de Medicina Tradicional. Establece además las condiciones de funcionamiento de este tipo de conocimientos sobre la salud, como el reconocimiento de médicos y el establecimiento de las condiciones de su ejercicio. Se establece además una farmacopea, es decir un registro de las plantas medicinales de uso común.

Otro paso en favor de la protección de los conocimientos tradicionales dado por la sociedad boliviana fue la sanción en el año 2014 de la Ley 530 de Protección del Patrimonio Cultural Boliviano¹⁷ que identifica y protege al Patrimonio Cultural Inmaterial del cuál forman parte los conocimientos tradicionales.¹⁸ Entre los principios que animan esta ley se encuentra la reivindicación de la diversidad cultural y el respeto a las distintas identidades que forman parte del Estado Plurinacional. Para ello estimula el diálogo intercultural y reivindica como objetivo la descolonización¹⁹. La Constitución también sanciona la soberanía estatal sobre el patrimonio natural, los recursos genéticos y biológicos e impulsa para ellos el sistema de registro y propiedad intelectual.²⁰

16 <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/bo/bo043es.pdf>

17 http://www.wipo.int/wipolex/es/text.jsp?file_id=337062

18 En esta ley los Saberes Ancestrales se definen como “el conjunto de conocimientos generados de manera tradicional por una determinada población. Se transmite tanto por la experiencia en forma oral, como por prácticas y técnicas informales, está íntimamente relacionado con valores, creencias, emociones, formas locales de ver y concebir el mundo, instituciones y rituales locales, que persiguen un fin comunitario.”

19 “Descolonización. Las políticas públicas del Patrimonio Cultural Boliviano, deben estar diseñadas en base a los valores, principios, conocimientos y prácticas de las bolivianas y los bolivianos, las naciones y pueblos indígena originario campesinos y las comunidades interculturales y afro bolivianas, que en su conjunto constituyen el pueblo boliviano. Toda acción deberá estar orientada a preservar, desarrollar, proteger y difundir la diversidad cultural con diálogo intercultural y plurilingüe, concordante con las diferentes identidades y nacionalidades del país.” (Ley 530 de Patrimonio Cultural Boliviano, 2014).

20 “Artículo 381. I. Son patrimonio natural las especies nativas de origen animal y

En la Constitución Plurinacional de Ecuador, el artículo 57 del Capítulo IV Derechos de las comunidades pueblos y nacionalidades en su punto 12 menciona como objetivo:

Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agro biodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.

Luego de la sanción de su Constitución, Ecuador ha trabajado en la definición e implementación de una concepción amplia en cuanto a la producción e integración de saberes. Con la idea de que los conocimientos tradicionales no pueden ser tratados en forma aislada y debe producirse un dialogo entre las distintas formas de conocimiento, se ha avanzado en la definición del concepto “economía social de conocimientos”. En esta economía los conocimientos tradicionales son considerados en forma transversal. La economía social de conocimientos remite al concepto de ecología de saberes e intenta transformar la matriz cognitiva potenciando practicas alternativas a lo que se define como “capitalismo cognitivo”, esto es la lógica capitalista aplicada a la producción, distribución y consumo del conocimiento como bien de mercado. El gobierno ecuatoriano ha impulsado numerosas experiencias de educación universitaria intercultural, ha invertido recursos en becas a integrantes de pueblos indígenas logrando incrementar su proporción en las universidades urbanas, nacionales y privadas. A pesar de estos esfuerzos, sin embargo, algunos autores se manifiestan críticos respecto del carácter verdaderamente transformador de estas experiencias y observan en ellas la reproducción de los valores y las prácticas

vegetal. El Estado establecerá las medidas necesarias para su conservación, aprovechamiento y desarrollo. II. El Estado protegerá todos los recursos genéticos y microorganismos que se encuentren en los ecosistemas del territorio, así como los conocimientos asociados con su uso y aprovechamiento. Para su protección se establecerá un sistema de registro que salvaguarde su existencia, así como la propiedad intelectual en favor del Estado o de los sujetos sociales locales que la reclamen. Para todos aquellos recursos no registrados, el Estado establecerá los procedimientos para su protección mediante la ley.”. (CPE, Bolivia, 2009).

científicas eurocéntricas.²¹ Analistas como Catherine Walsh sostienen que a pesar de las acciones y discusiones teóricas implementadas en torno a la descolonización del saber, se presentan serias dificultades para transformar en la práctica la hegemonía de una ciencia blanca y androcéntrica, (Walsh, 2015).

Son numerosas las voces críticas respecto al modo en que algunos presupuestos constitucionales están siendo interpretados por los gobiernos de estos países. Se advierte que si bien se recoge la idea de la existencia de una multiplicidad de saberes, las políticas educativas que se llevan a la práctica no logran desactivar la concepción dominante de una ciencia eurocéntrica.

A pesar de las críticas, los procesos desplegados en los países andinos en cuanto a las formas de conocimiento capturan el interés y estimulan nuevas perspectivas de análisis para la reflexión epistemológica.

b. Conocimientos tradicionales y lógica global

La protección de los conocimientos tradicionales plantea desafíos al sistema de propiedad intelectual ya que remite a problemas que exceden al derecho occidental y a la lógica capitalista sobre la que se asienta el sistema. El tratamiento de los conocimientos tradicionales, debe tener en cuenta que éstos son parte de cosmovisiones más abarcadoras y por tanto incluyen cuestiones éticas, históricas, filosóficas y culturales. Los objetivos declarados del sistema internacional de registro son alimentar un patrimonio común de conocimientos de la humanidad a la par que estimular la creatividad y la innovación, consideradas valores *per se*. Sin embargo, en la práctica, el sistema internacional de propiedad intelectual está regido por una lógica capitalista y mercantil que favorece a los grandes actores económicos del Norte.²²

21 Véase Di Caudo, (2016). “Interculturalidad y universidad. Cuando lo distinto (no) cabe en el mismo molde.” En Di Caudo y otros.

22 Es interesante conceptualizar lo que se denominan “prácticas de evergreening”, que son muy frecuentes entre las empresas poseedoras de patentes farmacéuticas. Se trata de prácticas engañosas a través de las cuáles las empresas solicitan a las oficinas de patentes la extensión de los derechos exclusivos a partir de pequeñas innovaciones en el producto ya patentado y que sólo tienen como objetivo continuar con la explotación monopólica.

Esta problemática es interesante porque permite visualizar una zona de conflicto en la que entran en juego distintas cosmovisiones. Los marcos jurídicos impuestos por el derecho occidental han establecido junto con ellos sus valores y presupuestos, y han clausurado otras formas y concepciones existentes de justicia, tanto como de satisfacción existencial. En el caso de los pueblos indígenas, las prácticas consuetudinarias no se encuentran escritas pero son consideradas normas obligatorias a diferencia del derecho positivo occidental. Tampoco los conocimientos tradicionales son valorados por las comunidades por su “rentabilidad” considerada en términos económicos sino por el rol que tienen en el contexto vital.

El Estado boliviano, junto a otros, ha presionado fuertemente a la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual para lograr el reconocimiento propietario de los conocimientos tradicionales ya que, en la práctica, la no entrada al sistema de registro y propiedad intelectual, deriva en la explotación comercial por parte de actores privilegiados del sistema como las empresas interesadas antes detalladas.

c. Conclusiones: descolonización o barbarie

La barbarie contemporánea, de rostro neoliberal y maneras fascistas, nos obliga a reflexionar sobre los presupuestos históricos bajo los que se modeló nuestra existencia en común. Se hace necesario identificar las condiciones epistémicas en las que se forjaron nuestras categorías y conceptos, nuestras historias, nuestras formas de comprender el mundo, nuestros valores y emociones, nuestra relación con la naturaleza. El racismo epistémico ha garantizado un flujo unilateral de conocimientos de Norte a Sur y las universidades locales han reproducido muchas veces los criterios de dominación eurocéntricos.

Las propuestas teóricas como la perspectiva de la colonialidad del poder así como otros pensamientos de liberación y descolonización, constituyen insumos indispensables para pensar nuestras realidades. El pensamiento descolonizador señala la escisión entre el decir del derecho y el obrar político moderno-colonial y enfatiza la exclusión sufrida por seres humanos cuya existencia es negada por una retórica que se dice humanista. Desprendimiento epistémico, ecología de saberes, epistemología *ch'uje* o economía social de conocimientos nos remiten

a la necesidad de ampliar la concepción de conocimiento hegemónica por una ciencia que se presenta como universal y libre de valores. Una epistemología pluralista debe estar construida sobre la convicción acerca de la necesidad de convivencia de criterios de validez diversos e incluir e integrar saberes que no se producen ni se validan por el hecho de seguir una metodología científica. Las prácticas de producción de conocimiento son prácticas sociales que deben ser miradas desde el contexto en el que se generan, se aplican, se transmiten y en función de quienes son sus beneficiarios. Los conocimientos tradicionales son parte de las prácticas históricas de las comunidades y están integradas, al igual que el conocimiento científico occidental, a las cosmovisiones y marcos valorativos dentro de las cuales se llevan a cabo. En este sentido, es interesante resaltar el contraste entre una concepción de la ciencia que se presenta a sí misma como desvinculada de la ética –y que obviamente no lo está– y un conocimiento que no puede comprenderse si no es vinculado a ella. Aunque el mercado no haya demostrado interés por ellas como por otros conocimientos, es interesante señalar que las formas de organización social y política de las comunidades y pueblos indígenas también forman parte de sus conocimientos tradicionales. Su análisis y profundización inspiran nuevos horizontes para las ciencias sociales. Es el caso, por ejemplo de las instituciones de la democracia comunitaria, de las prácticas de deliberación y consenso, o de aquellas instituciones vinculadas con la organización de la economía basadas en el principio de reciprocidad o de valor de uso, entre muchas otras.

Más allá de las problemáticas y críticas, las experiencias de países tan próximos como Bolivia o Ecuador son enriquecedoras en la medida que intentan revertir la matriz de dominación colonial moderna y se plantean como objetivo la construcción de sociedades descolonizadas. Sus dificultades y obstáculos no dejan de señalar el poder de los dispositivos a los que se enfrentan.

Bibliografía

Libros y revistas

- A.A.V.V. (2011). *Los derechos humanos desde el enfoque crítico: reflexiones para el abordaje de la realidad venezolana y latinoamericana*. Caracas: Fundación Juan Vives Suria.

- Acosta, A. y Martínez, E. (Comps.) (2011). *La Naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- De la Cruz, R. (2007). “Conocimientos Tradicionales, biodiversidad y derechos de propiedad intelectual. Patentes”. *Afese* 54, pp. 77-96. Recuperado de <https://afese.com/img/revistas/revista54/ddpropiedad.pdf>
- De Luque, S. (2018). *Nuevos marcos normativos latinoamericanos: La Constitución Plurinacional de Bolivia (2009)*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- de Sousa Santos, B. (2010) *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI.
- (2008). *Pensar el Estado y la Sociedad: desafíos actuales*. La Paz: CLACSO Muela del Diablo Comuna.
- (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Di Caudo, M.V., Llanos Erazo, D. y Ospina Alvarado, M.C. (Coord.) (2016). *Interculturalidad y educación desde el Sur. Contextos, experiencias y voces*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (2005). “Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: Lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial”. *Tabula Rasa* N° 3, pp. 47-72. Recuperado de <https://www.redalyc.org/comocitar.oi?id=39600304>.
- (2006-2007). “El pensamiento descolonial: reflexiones finales.” *Comentario Internacional. Revista Del Centro Andino De Estudios Internacionales*, (7), pp. 186-192. Recuperado de <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/139>.
- Mignolo, W. y Carballo, F. (2014). *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2006) “Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansao dos direitos universais.” *MANA* 12(1), pp. 207-236.

Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/250029719_Antropologia_e_direitos_humanos_Alteridade_e_etica_no_movimento_de_expansao_dos_direitos_universais

- Soruco Sologuren, X., (2009). “Estado plurinacional-pueblo, una construcción inédita en Bolivia”. *OSAL*, Año X, Nº 26, pp. 19-33. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/revista/20100316123037/04sologu.pdf>
- Tapia Mealla, L. (Coord.). (2009). *Pluralismo Epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
- Urquidi, E. (2012). “Propiedad intelectual y conocimientos tradicionales e Bolivia” *Revista boliviana de derecho*. 13, pp. 154-168. Recuperado de <http://www.revista-rbd.com/articulos/2012/154-168.pdf>
- Walsh, C. (2015). “¿Interculturalidad? Fantasmas, desafíos y funcionalismos”. En Montufar Manchero, C. y Balseca Franco F. (Eds.) (2015). *Ecuador: desafíos para el presente y el futuro* (pp. 269-282). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones La Tierra. Recuperado de <https://onedrive.live.com/?cid=F7451EDDB7D4EE77&cid=F7451EDDB7D4EE77%212022&parId=F7451EDDB7D4EE77%21258&co=OneUp>

Documentos

- Crespo, J.M. & Vila-Viñas, D. (2015). Comunidades: Saberes y conocimientos originarios, tradicionales y populares (v.2.0). En Vila-Viñas, D. & Barandiaran, X.E. (Eds.) *Buen Conocer – FLOK Society. Modelos sostenibles y políticas públicas para una economía social del conocimiento común y abierto en el Ecuador*. Quito: IAEN-CIESPAL. Recuperado de <http://book.floksociety.org/ec/3/3-2-saberes-y-conocimientos-originarios-tradicionales-y-populares>
- Constitución Política de Ecuador Año 2008.
- Constitución Política del Estado. Bolivia. Texto aprobado en el referéndum constituyente de 2009.
- Convenio 169 OIT, 1989.
- Convenio sobre Diversidad Biológica, 1993.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos, Naciones Unidas, 1948.
- Ley No.459 de Medicina tradicional ancestral boliviana. Estado Plurinacional de Bolivia, 19 de diciembre de 2013.

- Ley No. 530 de Protección del patrimonio cultural boliviano. Estado Plurinacional de Bolivia, 23 de Mayo de 2014.
- Propiedad intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales y expresiones culturales tradicionales, OMPI, 2015.
- Protocolo de Nagoya sobre acceso a los recursos genéticos y participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de su utilización, Secretaría del Convenio sobre Diversidad Biológica, Canadá 2011.

Documento audiovisual

- Rivera Cusicanqui, S y de Sousa Santos, B. (2013). Conversa del Mundo en Valle de las Ánimas, Bolivia. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>

La definición de otro espaciotiempo a partir de un pensamiento situado

*Jorge A. Martínez*¹

Introducción

Se intenta avanzar aquí, sobre lo realizado en la anterior edición de este Congreso, en la definición de un contexto para el sujeto latinoamericano emancipatorio, ante la imposición hegemónica del sujeto universal moderno.

Sosteníamos que el ser devenía en el haber, en la construcción de los pueblos originarios y la aceptación en el largo plazo, del aporte migratorio. Se sostiene que el espaciotiempo es esencialmente lo puesto en su lugar, lo que se ha dejado entrar al interior de sus fronteras. No se define aquí el espaciotiempo como contenedor de las cosas, sino que son los, objetos, los sujetos y sus relaciones los que lo definen. La sucesión de estas relaciones o interacciones establece el tiempo. A partir de la conformación de este nuevo sujeto aparece la necesidad de incorporar nuevas metodologías. Asimismo, y relacionado con la aparición de esta nueva identidad, surge la necesidad de la formulación de un nuevo sistema de registro original, que derivará en una también nueva formulación de variables y tratamiento de la información resultante.

I. Nueva epistemología / Nueva metodología

Sostiene Ana Jaramillo que:

La esperanza deberá tener su lugar en el mundo. Se transforma y realiza en un topos, en un lugar concreto; es anticipación, es lo no todavía, lo que está por hacerse y no solo soñarse, es lo que está en proceso, es lo que debe hacerse y por lo tanto debe ser realizado. (Jaramillo, 2016, p. 23)

¹ UNLa / UNLu

Uno de los aspectos centrales a tener en cuenta es el fundamento o trasfondo que servirá de base para la construcción de este supuesto nuevo sujeto. Se tomarán aquí los interrogantes que se plantea Andrés Mombrú acerca de las definiciones previas y las decisiones consecuentes. El área de conocimiento a la que se aplicará será la problemática ambiental que este autor también incluye en sus interrogantes. Sostiene que: “[...] la episteme que se produjera en el mundo griego no excluía ni a la ética, ni a la política, ni a la metafísica” (Mombrú, 2016, p. 101) a diferencia de la modernidad que desarrolla una metafísica ad hoc para su proyecto específico. Aquí se podrían aceptar ambas posiciones, aceptando los elementos incluidos por los griegos clásicos en una versión actualizada respondiendo a las necesidades propias de un proyecto específicamente situado en la complejidad del mundo regional “latinoamericano”.

Sostiene además Mombrú, la necesidad de una ciencia diferente, la cual debe hacer hincapié en una economía que pueda equilibrar las diferencias entre distintos sectores sociales, particularmente entre otros, de las prácticas medioambientales. Este reclamo puede realizarse solo si instalamos, a modo de una “nueva metafísica”, un conjunto de preceptos al modo griego en términos de contenidos y al moderno en términos de modalidad, con la salvedad de un acuerdo generalizado en el marco de procesos cambiantes.

Aunque parezca extraño, uno de los puntos de arranque de la propuesta a desarrollar en el presente trabajo, surge del mismo nombrar al espaciotiempo. Aquí ya deberíamos partir por los acuerdos alcanzados y buscar un esquema de acuerdo creciente. La mayor parte de las denominaciones de Latinoamérica (ésta incluida) adquieren connotaciones específicas aludiendo a diferentes espaciotiempos y se concentran en 3 grupos principales:

- Denominaciones eurocéntricas.
- Denominaciones de pueblos originarios.
- Denominaciones mestizas.

Estas a su vez, pueden verse como más o menos abarcativas. No se desarrollarán aquí, sino que pueden verse en forma cercana en trabajos específicos o generales.² Las denominaciones alcanzadas por los pueblos originarios,

² Se toma como base a: Jaramillo, A. (2017). Tomo I. p. 639/657

LA DEFINICIÓN DE OTRO TIEMPOESPACIO A PARTIR DE UN PENSAMIENTO SITUADO rechazan de plano a las eurocéntricas y, si bien se produjo para cada pueblo una diferente hubo un acuerdo en la II Cumbre Continental de los pueblos y nacionalidades indígenas en 2004 por llamar a la región: “*Abya Yala*”. La misma fue ratificada por la III Cumbre en 2007.

Los nombres eurocéntricos más utilizados son aquellos que derivan de Américo Vespucio tales como: “América”, “América Latina”, que dejan de lado las cosmovisiones de los pueblos originarios. Desde el punto de vista de los mestizos, entre ellos, nuestros libertadores, no se produjeron históricamente denominaciones diferentes a las europeas. En los últimos años y dada la importancia que se asignó a los pueblos originarios, se llegó a la definición de dos nombres: “Unasur” (aunque algo ligado a la nomenclatura planetaria europea) y “Patria Grande”, nombre dado por José G. de Artigas a principios del siglo XIX y retomado por Manuel Ugarte en 1922. En 2009, Methol Ferré, lo retoma con la inclusión de Brasil y en 2013 es retomada por Hugo Chávez Frías.

Lo anterior puede tomarse como meras denominaciones, salvo que consideremos que la opción por una de ellas no sólo es un nombre, sino que significa el compromiso o no de los pueblos que integran la región como intersubjetividad referenciable. Cualquiera sea la denominación que se sostenga, la misma es la que define lo que anteriormente se llamaba “registro” y se le adhirió la idea de original, por ser del que se parte.³

En el IV Congreso Internacional de Epistemología y Metodología (Martínez, 2017, p. 293) se sostenía la necesidad de un cambio de categorías, fundamentalmente en lo que se refiere al ser y su reemplazo por el concepto de haber que proponía Agustín de la Riega en su trabajo (De la Riega, 1979, pp. 214-234).

En el presente trabajo, siguiendo a Luis Padín y A. de la Riega (Padín, 2018 y De la Riega 1979) en que la importancia de sostener un pensamiento inclusivo, debe necesariamente transitar por la idea de un espaciotiempo mestizo.

³ Se llama registro a la conceptualización que realizan G. Deleuze y F. Guattari en *Capitalismo y Esquizofrenia* tanto en su primera (Antiedipo, 1973) como segunda etapa (Mil Mesetas, 1988).

Asimismo, se intenta incorporar este pensamiento a través de los problemas ambientales que plantean importantes restricciones a la vida futura de las sociedades.

II. La Hermenéutica como método

Nos sintetiza Mombrú que lo importante es:

[...] que podamos comprender que los proyectos políticos y sociales emancipatorios no pueden llevarse adelante con una ciencia y una tecnología que han contribuido a generar la opresión y la destrucción, que esos proyectos requieren de una nueva ciencia y una nueva tecnología. (Mombrú, 2017, p. 112)

Esta novedad no solo atraviesa los instrumentos tecnológicos sino además los métodos de aproximación a la misma. La ciencia moderna se basó en sucesivas certezas sobre la base de inferencias válidas y en forma previa, pero en todo caso, dicha validez era también una definición a priori.

En algunas circunstancias avanzamos en la definición de situaciones en las cuales se produce una reacción a las condiciones normativo-tecnológicas imperantes y las llamamos “líneas de fuga”, como acciones que resisten las metodologías establecidas. En esta búsqueda, se cree oportuno explorar las posibles vinculaciones entre método científico y método hermenéutico. Para ello consideraremos los alcances y posibilidad de lo que Roxana Ynoub denomina “investigación hermenéutica”. (Ynoub, 2012, p. 235)

¿Existen puntos de convergencia entre el método científico y el método hermenéutico? ¿Puede sostenerse que el método hermenéutico presenta coherencia teórica y consistencia empírica tal como se exige al método científico?

Se tratará aquí de seguir esta propuesta a través de dos situaciones, en el marco de las intersubjetividades referenciables:

- a) Las cuentas patrimoniales, y
- b) Los perros de la calle.

a) Se denomina aquí como tales, a los bienes y ambientes, con sus respectivas relaciones, que forman parte del acervo natural o cultural de un grupo social determinado, por ejemplo, el Gran Pantanal o el monumento del abrazo de Guayaquil entre Simón Bolívar y San Martín, el mercado de Pisac o los yacimientos de petróleo en Venezuela. Otra forma de definirlos es a través de un punto de vista social, en la cual se denominarían bienes comunes, diferenciándose aquellas posturas que consideran además los bienes públicos (en manos del Estado) como la de Elinor Olstrom, o como la de la Constitución Nacional de 1949, de fuerte impronta social. Si pensamos en la concepción Moderna, solo existirían aquellos bienes que merecen una valoración (un precio) que se cotizan en el mercado, mientras que, en la concepción de Patria Grande, estos bienes adquieren un valor que podría ser medido y apreciado en correlato con los beneficios que su existencia provee, lo cual constituye una hipótesis a ser sostenida.

b) En un marco hermenéutico, Elisabeth Gómez sostiene la hipótesis de que los problemas derivados de la existencia de una gran cantidad de perros en las calles (abandonados o sin dueño reconocido por estos animales) se debe a la existencia de diferentes representaciones sociales de los mismos.⁴ Siendo estas representaciones, esas intersubjetividades referenciables citadas anteriormente. Aquí, tanto como en el caso anterior son las representaciones sociales las que constituyen las subjetividades referenciables y que se asumen como significantes.

Ynoub sostiene que en la ciencia las hipótesis son enunciados sobre alguna presunta pauta o regularidad de experiencia, conjeturas para poner a prueba durante la investigación o que surgen como resultado de un análisis empírico. Pero que también existen hipótesis hermenéuticas—Ynoub sigue aquí los desarrollos de Samaja—que, al igual que las anteriores deben presentar coherencia a respecto de los marcos teóricos adoptados. Las hipótesis hermenéuticas conjeturan respecto de un material o fenómeno que se asume como “significante”. El objeto bajo estu-

⁴ Gómez, Elisabeth. Tesis de licenciatura, dirigida por: Mg. Jorge A. Martínez.

dio es un signo⁵ y la hipótesis hermenéutica deberá postular cual es el sentido o significación latente de ese signo. Ese sentido o significación latente es la que deberá quedar de manifiesto a través de la investigación interpretativa.

Distintas entidades (por ejemplo: Patria Grande, Evo Morales, Cordillera de los Andes, Pachamama) se presentan de modos diversos ante nuestra experiencia, pero siempre es posible establecer unos criterios que nos permitan identificarlas como entidades y otorgarles una “materialidad signifiante” que es, según las teorías semiológicas, cualquier tipo de materialidad que capturemos con nuestros sentidos y que nos re-envíe a un significado.

Por otra parte, Ynoub subraya que no hay materialidades que sean signos en sí mismos. La materialidad adviene signo solo si hay una subjetividad que las transforma en “materialidad signifiante”, una subjetividad que les otorga la función de “re-envío” a otra cosa⁶.

En este marco, la contrastabilidad de las hipótesis interpretativas se realiza a través de la identificación de correspondencias funcionales entre los componentes de un sistema y los componentes de otro sistema. Una vez formulada la hipótesis hermenéutica (de la misma manera que en cualquier investigación se formulan hipótesis de trabajo) debe ser posible identificar o anticipar qué elementos del material signifiante se deberían corresponder con qué otros elementos del material interpretado.

La contrastación se realiza por inferencia lógica –o abducción, según Pierce– y no mediante pruebas con base estadística, conforme la teoría de las probabilidades:

En las hipótesis hermenéuticas se debe demostrar que los elementos identificados adquieren coherencia o significatividad en el contexto en que presumiblemente se integran o participan [...] la

5 Siguiendo a (Ynoub, 2012, p. 235), se adoptará aquí la definición de hermenéutica como interpretación simbólica (Ricoeur) donde el símbolo es como un signo o expresión que posee más de un sentido y donde el trabajo interpretativo es el que hace explícitos esos los diferentes sentidos.

6 Ynoub (2012). p. 239, señala la relación con el concepto de signo de Charles S. Pierce como “algo que se pone en lugar de otra cosa para alguien en algún aspecto suyo” y de “semiosis infinita” ya que no habría un final para este deslizamiento del sentido que de “nuevos re-envíos” en el proceso de significación.

contrastabilidad se resuelve en términos de admisibilidad o grados de admisibilidad. La fuerza de estas hipótesis vendría dada por la coherencia interna y la consistencia empírica que surgen de las abducciones que sustentan estas interpretaciones. (Ynoub, 2012, p. 240)

¿Con qué criterios se acepta o rechaza una hipótesis interpretativa? Ynoub sostiene que si no se acepta la evidencia ofrecida y/o si no se acepta la lectura o la interpretación que se sigue de ella, la hipótesis interpretativa puede ser rechazada.

Para rechazar la interpretación es necesario presentar una interpretación alternativa o una muestra de su inconsistencia o incoherencia, de forma que la interpretación propuesta es discutible, más no opinable (Samaja). No se trata de una mera opinión apreciativa sino de una consideración puesta en común con otros, en la perspectiva de lo que podemos llamar “objetividad” (tanto para la aceptación como para la refutación).

Por otra parte, siempre es posible volver a revisar los alcances de las interpretaciones propuestas. Asimismo, al estar en juego símbolos múltiples –y equívocos– la investigación hermenéutica puede profundizar más de una línea de sentido siempre explicitando los elementos que justifican o validan cada alternativa de interpretación.

No hay interpretación posible independientemente de un modelo teórico en el cual fundarla o construirla o dilucidarla. Las técnicas de análisis no pueden aplicarse prescindiendo de la teoría que la organiza y da contenido. Incluso en las investigaciones que adscriben al más férreo positivismo, ningún tratamiento estadístico, prueba o cálculo de correlación permiten *per se* la interpretación de los resultados por fuera del marco conceptual y metodológico explícita (o implícitamente) adoptado.

La penetrabilidad intelectual de una hipótesis (descriptiva, explicativa o hermenéutica) no brota de la técnica de análisis o del tratamiento de datos utilizados (sea esta cualitativa o cuantitativa) brota de la fuerza ideatoria de estas hipótesis: de los nexos que saca a la luz, de la originalidad que aporta, de los problemas que resuelve o de los problemas que abre. Sin teoría sin ideas, sin imaginación... no hay ciencia ni interpretación posible. (Ynoub, 2012, p. 255)

En este punto puede agregarse además la discusión que, entre epistemología y hermenéutica se ha establecido para los pensamientos de Hans George Gadamer y Richard Rorty sobre la base que la primera se dedicaba a la búsqueda de un algoritmo que definiera la mejor teoría (a través de la conmensuración) para resolver los problemas de la ciencia, mientras que la segunda se dedicaría a las subjetividades restantes, (Martínez, 2018).

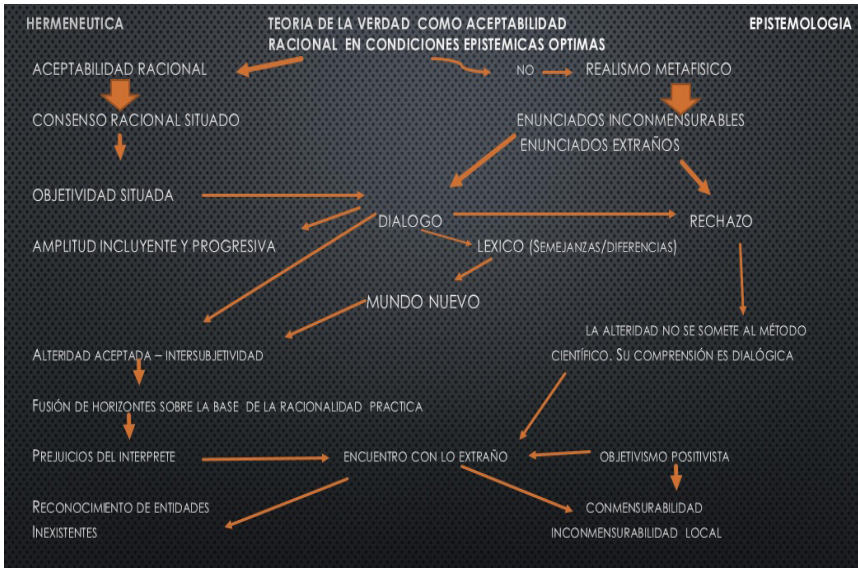
El enfoque epistemológico tradicional reforzó la idea de la verdad como representación desvalorizando la práctica social de los hombres como alternativa de creación de criterios para justificar sus creencias y discursos mientras que la propuesta de Rorty es la adopción del paradigma hermenéutico como cabos dentro de una posible conversación con la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dicha conversación permanezca. Esta permanencia de la conversación establece una forma de actualización de los deseos sociales sobre una base pre acordada que permite la actualización de las intersubjetividades. Rorty sostiene que en el planteo de Gadamer, la aceptación de los acuerdos entre las distintas tradiciones imperantes en forma taxativa y permanente, se transformaría en una nueva epistemología que determinaría las relaciones futuras entre los actantes.

A partir de esta discusión ha surgido una multiplicidad de opiniones tratando de zanjar sus diferencias. De ellas, se considera como más avanzada la de María de la Luz Flores Galindo, para quién es posible la convivencia entre ambas posturas en el marco de una teoría de la *verdad como aceptabilidad racional en condiciones epistémicas óptimas*. Estas bases son asumidas también por la hermenéutica filosófica, estableciendo así un campo de criterios semejantes.

La adecuación, siguiendo a Gadamer, sería la desocultación, es decir, mostrar al ente como es en determinadas condiciones epistémicas óptimas, en la que los individuos posean los recursos conceptuales y materiales adecuados para interpretar dicho ente. Se centra así en la situación, que implicaría un determinado contexto espaciotemporal o fusión de horizontes hermenéuticos. Esto conduciría al desarrollo de un pluralismo epistémico sobre la base de la definición común de criterios de objetividad y verdad.⁷

⁷ Martínez, J. (2019). El esquema fue desarrollado a partir de Flores Galindo M. (2009).

LA DEFINICIÓN DE OTRO TIEMPOESPACIO A PARTIR DE UN PENSAMIENTO SITUADO



Así pues, tanto en la epistemología como en la hermenéutica, se utiliza el criterio de verdad como adecuación y se trata de una verdad situada. En la epistemología es situada porque depende de los marcos conceptuales más la realidad misma, y dichos marcos se encuentran dentro del acontecer histórico. (Flores Galindo, 2009, p. 204)

En la hermenéutica es la adecuación situada porque toma en cuenta a la persona que emite un juicio verdadero dentro de una situación u horizonte hermenéutico.

III. La medición como resultado

Cuando se está en la instancia de medición, se piensa generalmente, siguiendo a Juan Samaja, en la instancia de validación empírica. En ésta, la fase de diseño estará definida por el marco de intersubjetividades establecido y a partir de allí se conformará el registro, que se ha dado en llamar “original”. En el caso de Unasur será diferente según sea la definición del espaciotiempo que hagamos. A modo de ejemplo se podría establecer como diferentes las definiciones de “ámbito de paso”, “desierto”, “pampa húmeda” o “granero del mundo”, dado a la zona de la pampa ondulada argentina. Desde un registro como de un espaciotiempo que iba naturalmente a su etapa climax (cualquiera que ésta hubiera sido), a otro espaciotiempo fuertemente in-

tervenido y con graves alteraciones ambientales que llevan a un igualmente grave deterioro socio-ambiental. En forma similar ha sido el tratamiento en la diagonal árida con procesos de desertificación y salinización.

En el primer caso presentado, “las cuentas patrimoniales”, deberíamos aclarar que no están dentro del registro original, dado que, en el marco del mundo moderno de la división internacional del trabajo, se prevé la producción de economía a partir de la naturaleza en función de los términos del mercado propuesto por la modernidad, pero no la de la producción de naturaleza a partir de la economía. Estamos refiriéndonos aquí a las llamadas Cuentas Nacionales, las que organizan todo el sistema económico mundial y a partir de las cuales se pueden generar las denominadas “Cuentas Satélite” que abarcan áreas específicas como puede ser la temática ambiental o, en forma más abarcativa, las “Cuentas Patrimoniales”. Estas podrían verse como las del patrimonio cultural y/o del patrimonio natural, siendo estas últimas a las que se denomina “Cuentas Ambientales” o “Medioambientales”. Así, cuando lo importante es centralmente la producción de bienes y servicios, el deterioro ambiental sería una consecuencia lógica de los espacios que van en proceso de su desertificación.

Cabe incluir aquí que, el establecimiento de las Cuentas Nacionales implica la obligatoriedad de aceptar los primeros tres dígitos en la codificación y la definición de los indicadores en función de las indicaciones Internacionales. A partir del cuarto dígito se deja su desarrollo, aunque acotado, a criterio del país que contabiliza.

Las Cuentas Ambientales son el sistema de cálculo de la información ambiental y económica que permite medir la contribución de la naturaleza a la economía y, a su vez, el impacto de la economía en la naturaleza. La iniciativa parte del informe de la Comisión de Medio Ambiente y Desarrollo de Naciones Unidas, también conocido como informe Brundtland, de 1987, a partir de lo cual se asienta el interés por cuantificar el estado del sistema natural y se genera el SCAE o Sistema de Contabilidad Ambiental-económico.

El cálculo de los resultados de siglos de tratamiento moderno de la naturaleza no ha sido asumido por todos los países por igual. Esto se

LA DEFINICIÓN DE OTRO TIEMPOESPACIO A PARTIR DE UN PENSAMIENTO SITUADO debe a que se requiere una base de respeto a dicha naturaleza que debe estar contenido en la propuesta de utilización del espaciotiempo que se tiene a disposición. En el ámbito de la UNASUR, el desarrollo de este sistema de cálculo tiene un resultado dispar debido a la situación político/institucional en cada país. Ejemplos positivos podemos encontrarlos en Bolivia y Ecuador, con la idea del Buen Vivir, que implica el respeto a los ciclos regenerativos de la “madre tierra”.

En Bolivia, gracias a las demandas que genera la Ley del Medio Ambiente, el desarrollo de las Cuentas Ambientales comenzó formalmente en 2004, con el entonces Ministerio de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. En tal sentido se desarrolló el nuevo sistema en el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB). La metodología del Sistema de Contabilidad Integrada Medioambiental y Económica (SCIME) (Jemio Molinedo, 2011, p. 2.) implica su encuadramiento dentro del marco conceptual del Sistema de Cuentas Nacionales (SCN). Esto significa su pertenencia al área económica de las cuentas nacionales, pero, dada la magnitud y complejidad de las tareas estadísticas que representa el SCIME, el énfasis se encuentra en estudio de la contribución a la generación del producto y del ingreso a través del cálculo de la renta de los recursos, y en la evaluación de la sostenibilidad del desarrollo a través del cálculo de los balances de stocks de activos ambientales, tanto físicos como monetarios. Por otra parte, la falta de información hace necesaria la realización de estimaciones, y puede decirse que se trató de no tomar demasiada distancia del SCN. (Jemio Molinedo, 2011, p. 2.). Esta situación se da por desajuste entre las definiciones generales y las específicas de las condiciones socioterritoriales de Bolivia propias del “Buen Vivir”, que establece el marco teórico desde el cual interpretar.

El segundo tema que nos convoca es el de los perros vagabundos. En este caso, la territorialidad está definida por las particularidades en el pensamiento acerca de la concepción de una “mascota” a partir de entrevistas semi-estructuradas a los actores sociales involucrados. Asimismo, la resolución del problema se plantea con el reconocimiento de las representaciones sociales de cada uno de los barrios del partido de Campana, en los cuales a su vez cambia la representación de cada uno los actores. Se utiliza la idea de una representación social en un marco en el cual ya existe una reglamenta-

ción adecuada, a pesar de lo cual no se derivan los recursos necesarios para la solución del problema. Asimismo, parte de la explicación se encuentra por esa espacialización diferenciada dentro de la unidad municipal que introduce una complejidad adicional. En este caso, el marco teórico surgirá de estas representaciones. Con el estudio de las representaciones sociales se puede iniciar el diseño de una metodología de estudio de la población canina y la elaboración de indicadores ambientales apropiados como un instrumento inexistente hoy para recolectar y analizar datos del problema en cuestión. Asimismo, se pueden generar mejores estrategias y herramientas de trabajo, que sostengan políticas de estado específicas para que, tanto organizaciones proteccionistas como autoridades municipales trabajen en el problema, pero de forma articulada.

Como resultado de este trabajo se produjeron 11 indicadores que integraría el Sistema de Indicadores Ambientales (SIA) en el marco del Sistema de Información Ambiental de Campana (SIAC), que a su vez es un instrumento del Sistema Integral de Gestión Ambiental Municipal (SIGAM). (Gómez, 2019, p.111).

En ambos casos, surgen complejidades que no están consideradas y que son materia de investigación a través de la interpretación de las situaciones que “hay” en cada uno de los espaciotiempos considerados. Estas situaciones, en el marco de una sustentabilidad aceptada en la Conferencia de Río de Janeiro de 1992, deberían considerar el carácter público de la territorialidad e incorporar, a través de la participación, los saberes sometidos que hay en dichos territorios⁸. (Da Costa Pereira, 2012, pp.229/232).

Es este haber, lo que debe ser considerado para la construcción del registro. Un planteo hermenéutico que incluya los saberes comunitarios o intersubjetividades referenciables, derivará en la selección de los indicadores y la definición de los algoritmos que den lugar a los valores requeridos para posibilitar caminos hacia la solución de los problemas tratados.

8 (Da Costa Pereira, N. 2012. pp. .229-232).

Bibliografía

- Da Costa Pereira, N. Indicadores de sustentabilidad. La tensión en la dimensionalidad de las variables biopolíticas. En: Díaz, E. (2012), *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas I*. Remedios de Escalada. U. Nacional de Lanús.
- De la Riega. A. (1979). *Conocimiento, violencia y culpa. Después de Heidegger*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y F. Guattari. (1973). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia I*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Deleuze, G. y F. Guattari, F. (1988). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia II*. Barcelona: Pre-textos.
- Flores Galindo M. (2009). *Epistemología y Hermenéutica: entre lo conmensurable y lo inconmensurable*. En Cinta Moebio 36: 198-211. www.moebio.uchile.cl/36/flores.html. P.198.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- Gómez, Elizabeth. (2019). Perros vagabundos. Análisis ambiental a través de las representaciones sociales en el partido de Campana en el período 2015-2019. Tesis de licenciatura, dirigida por: Mg. Jorge A. Martínez
- Jaramillo, A. (2016). *Atlas histórico de América Latina y el Caribe. Aportes para la descolonización pedagógica y cultural. Tomo I – De los orígenes a la formación de los estados oligárquicos*. Remedios de Escalada, Universidad Nacional de Lanús.
- Jemio Mollinedo, Luis Carlos. (2011). Cuentas Ambientales: medioambiente y economía en Bolivia. La Paz: Conservación Internacional-Bolivia; Fundación PIEB. Serie Investigación Ambiental n° 13.
- Martínez. J. (2017). Ruptura epistemológica y espaciotiempo. En: Ambrosini et al. (2017), *Tradiciones y rupturas. Modulaciones epistemológicas IV. El escenario argentino e iberoamericano*. Remedios de Escalada. U. Nacional de Lanús.
- Martínez. J. (2018). Distinciones entre epistemología y hermenéutica: R. Rorty sobre H. G. Gadamer. En: III Congreso Internacional de filosofía. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Martínez. J. y E. Santana (2019). Hermenéutica y espaciotiempo. Avances en la configuración metodológica de una Geografía Situada. En: Vii

Congreso Nacional de Geografía de Universidades Públicas. Universidad Nacional de la Plata.

- Mombrú, A. (2017). De la episteme a la epistemología. ¿y dónde está la metafísica? En: Ambrossini et al. (2017), *Tradiciones y rupturas*.
- *Modulaciones epistemológicas IV. El escenario argentino e iberoamericano*. Remedios de Escalada: U. Nacional de Lanús.
- ONU. (2007). *Manual de Cuentas Nacionales*. Santiago: ONU/CEPAL.
- ONU. (2002). *Contabilidad Ambiental y Económica Integrada*. Manual de Operaciones. ONU/PNUMA.
- Padín, L. (2018). Repensando el Humanismo desde América Latina. En III Congreso Internacional de Filosofía. Remedios de Escalada: Univ. Nacional de Lanús.
- Rorty, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. New Jersey: Princeton University. Press.
- Ynoub, R. Metodología y Hermenéutica. En: Díaz, E. (2012), *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas I*. Remedios de Escalada: U. Nacional de Lanús.

Reflexiones críticas al llamado “giro decolonial” y la “Epistemología del Sur”¹

*Roxana Ynoub
Manuel Samaja*

Surgimiento y marco general del llamado “giro decolonial”

Aunque en sentido estricto el llamado “giro decolonial” es de factura bastante reciente, resulta no sólo posible sino también necesario reconocer el largo proceso del que es heredero en términos históricos, políticos, ideológicos e intelectuales.

Si se omiten las referencias a las luchas y enfrentamientos anti-coloniales protagonizadas por los pueblos originarios en el momento de la ocupación colonial—continuadas de diversas maneras en todo el proceso de la colonia—y las que hicieron posible la fundación de los estados-nación latinoamericanos, los orígenes intelectuales y académicos del paradigma decolonial debieran remontarse a los comienzos del siglo XX.

Se encuentran allí algunos nombres y tradiciones que se han consolidado como referencias ineludibles para esas teorizaciones, aunque, como luego veremos, no siempre fueron reconocidas en su justa medida. Entre ellos se puede ubicar a Aimé Césaire y Frantz Fanon y sus pioneros trabajos sobre la negritud; la Teología de la liberación y la opción preferencial por los pobres; la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel; la Pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la denominada Teoría de la dependencia -con auge en la década de los 70-, por citar sólo a algunos de todos ellos. Podría ubicarse también a José Mariategui en este grupo, como en ocasiones se lo hace, sin embargo,

¹ Este artículo fue publicado previamente en la Revista de Psicología, 20(1), de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata.

Mariategui era un marxista que buscó traducir el marxismo a la realidad peruana y latinoamericana, y esa franca filiación al marxismo lo diferencia bastante de las tesis decoloniales actuales (aunque sin duda lo inscribe entre los muchos que aportaron a los procesos emancipadores latinoamericanos, no sólo desde la teoría sino también desde la lucha y el compromiso político).

Estos antecedentes resultan ineludibles para comprender el surgimiento de lo que hoy conforma el llamado “giro decolonial”, en el que también se enrolan múltiples perspectivas y desarrollos teóricos:

[...] introduciremos la categoría ‘decolonialidad’, utilizada en el sentido de giro decolonial, desarrollada originalmente por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres (2006), que, complementa la categoría ‘descolonización’, utilizada por las ciencias sociales de finales del siglo XX. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 9)

En esta línea se ubican también los trabajos pioneros de Aníbal Quijano, quién instala la conceptualización de la “matriz colonial del poder” en la década de los 80. En la categoría *colonialidad* articula una colonialidad del poder (político, económico-militar), una colonialidad del ser (ontológica) y una colonialidad del saber (epistemológica). (Quijano, 2007)

Aunque es difícil sintetizar todos y cada uno de los aportes que conforman ese campo aún en construcción, se pueden indicar algunos de sus elementos vertebradores. Entre ellos, uno de particular relevancia refiere a la revisión del relato histórico instituido, que concibe no sólo *una* historia universal, sino que además la inscribe emergiendo de las *civilizaciones* greco-romanas.

De un modo u otro, todo/as lo/as referentes de esta tradición combaten la idea de ubicar el origen del pensamiento y la cultura que hoy definimos como *cultura occidental* en el mundo helénico. Según ello/as, esa historia oculta otra que se remonta a oriente y al norte de África, en donde buena parte de los desarrollos culturales, políticos y económicos que usualmente atribuimos a esas “civilizaciones”, se habían desarrollado con bastante antelación.

Esa narrativa histórica cobra fuerza y se consolida en la Modernidad, entre otras razones, porque la colonización fue condición de posibilidad para el desarrollo moderno. De modo tal que, al tiempo que Europa avanza

en su proceso colonizador en lo económico, instala –y se instala– desde una narrativa que la ubica en el centro de la historia humana. Sin ese hecho, sin ese sojuzgamiento colonizador por parte de la Europa continental primero y anglosajona después, lo que hoy entendemos por Modernidad –y todo su desarrollo posterior desde el mercantilismo hasta el capitalismo globalizado actual– no hubiese sido posible, al menos, según surge de esta lectura histórica.

Este marco es el que dio originariamente sustento al llamado grupo “modernidad/colonialidad”, del que se fueron precisando después las posiciones “decoloniales”.

El grupo “modernidad/colonialidad” estuvo integrado por un gran número de referentes e intelectuales, muchos de los cuales hicieron parte luego del referido “giro decolonial”. Entre ellos se cuentan los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes; los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo; la pedagoga Catherine Walsh; los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil; el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, María Lugones y Nelson Maldonado-Torres y más tardíamente se incorporó al grupo Santiago Castro Gómez.

Para esta perspectiva, como lo ha definido Mignolo (2009) en el título de un trabajo suyo, la “Colonialidad es el lado oscuro de la Modernidad”. Según él, “la Modernidad oferta un mundo de salvación, de progreso, de civilización, de felicidad, pero, para esto necesita explotar, apropiar, oprimir, expropiar, sojuzgar” (2009, p. 38). Por lo tanto, “modernidad” y “colonialidad” son dos caras de una misma moneda.

La propuesta que propondrá luego el “giro decolonial” –derivado de estos antecedentes– definirá su campo sin necesidad de delimitarlo por referencia a la modernidad:

[...] quedó claro que mientras «modernidad/colonialidad» es una categoría analítica de la matriz colonial de poder, la categoría decolonialidad amplía el marco y los objetivos del proyecto. No obstante, la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento decolonial en marcha. (Mignolo, 2019, p. 23)

Una corriente próxima a estas posiciones se conoce como enfoque “Poscolonial”. Éste tuvo su origen en referentes provenientes de las antiguas colonias inglesas o francesas en Asia, Oceanía y el Medio Oriente. Sus análisis se ubican en el marco de los procesos emancipatorios de varias de esas colonias en épocas mucho más recientes. Homi K. Bhabha –por ejemplo- que analiza el proceso en la India, lo ubica a mediados del siglo XVIII, con la instalación de los británicos en ese país. Desde el medio oriente, Edward Said estudia los procesos postcoloniales a partir del siglo XIX. Estas corrientes ponen mayor énfasis en análisis culturalistas y en el trabajo con eje en lo académico.

Algunas voces del enfoque decolonial han cuestionado la idea de lo “pos”, porque para los referentes del giro decolonial, el retiro de las administraciones coloniales en el proceso emancipatorio que dio lugar a los Estado-Nación –por lo menos en la región latinoamericana– no supuso la genuina ruptura con el orden colonial y la dependencia económica, cultural e incluso política de nuestras sociedades. Conforme con ello, postulan que el proceso colonizador lejos de concluirse con el nacimiento de los Estados Nación periféricos con respecto a las metrópolis del norte, no ha hecho más que revestirse de nuevas formas, dejando paso a una hegemonía inglesa primero –con la retirada de las administraciones españolas y portuguesa– y anglo-norteamericana después.

Por otra parte, reniegan del lastre intelectual que advierten en los enfoques decoloniales:

El pensamiento decolonial, al desprenderse de la tiranía del tiempo como marco categorial de la modernidad, escapa también a las trampas de la pos-colonialidad. La poscolonialidad (teoría o crítica poscolonial) nació entrampada con la posmodernidad. De ahí que Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida hayan sido los puntos de apoyo para la crítica poscolonial de Said, Bhaba y Spivak. El pensamiento decolonial, por el contrario, se rasca en otros palenques. En el caso de Waman Poma, en las lenguas, en las memorias indígenas confrontadas con la modernidad naciente; en el caso de Cugoano, en las memorias y experiencias de la esclavitud, confrontadas con el asentamiento de la modernidad, tanto en la economía como en la teoría política. El pensamiento decolonial, al asentarse sobre

experiencias y discursos como los de Waman Poma y Cugoano en las colonias de las Américas, se desprende (amigablemente) de la crítica poscolonial. (Mignolo, 2009, p. 31)

Como se advierte, el desarrollo de estas perspectivas se proyecta en muy diversas líneas, que reconocen algunos comunes denominadores, pero también importantes sesgos y especificidades que las diferencian –en ocasiones profundamente– entre sí.

Dado los intereses de este escrito y considerando la dificultad que supone un abordaje integral de todas las posiciones, nos focalizaremos en el análisis de una específica concepción epistemológica. De cualquier modo, como se constatará, resulta imposible mantener la reflexión en el dominio estrictamente epistemológico: la naturaleza de esas teorizaciones está íntimamente entrelazadas y motivadas por razones ideológicas y políticas a las que, por lo tanto, también haremos referencia.

La “Epistemología del sur” de Boaventura de Sousa Santos

Como quedó señalado, el enfoque decolonial, en casi todas sus vertientes, promueve una revisión de los fundamentos epistemológicos del pensamiento occidental-moderno.

En lo que sigue, nos dedicaremos a examinar esa revisión desde la perspectiva de un autor que, si bien no pertenece de modo directo a los grupos mencionados, ha desarrollado un pensamiento afín a las tesis decolonizadoras y mantiene un diálogo activo con ellos. El autor en cuestión es el epistemólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien ha producido una vasta obra epistemológica, cuyo eje vertebrador se inscribe en lo que ha dado en llamar “Epistemología del sur”.

La categoría “sur”, en la concepción epistemológica de de Sousa Santos, constituye en sí misma una categoría geopolítica, ideológica y teórica. No refiere solo al sur de la dependencia, ni solo al de nuestro continente, sino también al sur europeo subordinado a la cultura hegemónica que gobierna en los países centrales:

[...] el Sur global es más bien una metáfora del sufrimiento humano causado por el capitalismo y el colonialismo a nivel global y de la resistencia para superarlo o minimizarlo. Es por eso un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas como son los inmigrantes sin papeles, los desempleados, las minorías étnicas o religiosas, las víctimas de sexismo, la homofobia y el racismo. (de Sousa Santos, 2003, p. 17)

Según de Sousa Santos, todos esos grupos han permanecido silenciados, incluso por la teoría crítica social —en especial la de la Escuela de Frankfurt, que, según el autor, sigue siendo eurocéntrica—.

Como buena parte del grupo de la corriente decolonizadora, de Sousa Santos se propone articular la reflexión filosófica con la propuesta político-ideológica y la reflexión sociológica. Su obra es prolífica en desarrollos originales, que van desde la creación de conceptos, a la articulación de propuestas para la acción y la transformación social, contemplando también en ellos el análisis crítico de los modos en que se produce y se transmite el conocimiento.

Asimismo, es uno de los grandes impulsores del “Foro Social Mundial”, que surge en respuesta al Foro Económico Mundial —conocido como Foro de Davos—, que nuclea regularmente a las principales corporaciones y poderes económicos del actual «capitalismo transnacional». Diez años después del comienzo del referido Foro Económico Mundial se realiza el primer encuentro del Foro Social, que se propone como un espacio contestatario, convocando a muy diversos movimientos sociales, que representan, o se sienten portavoces de los excluidos, subordinados, sojuzgados por ese capitalismo global. En ese marco, se inscriben grupos subalternizados; no sólo por razones geopolíticas, sino también culturales, raciales, de género, como los movimientos y grupos feministas, afrodescendientes, indigenistas, entre otros. Veamos entonces cómo sitúa de Sousa Santos (2011a) los fundamentos de su concepción epistemológica, según sus propias palabras:

Con la expresión “epistemologías del Sur” designamos la diversidad epistemológica del mundo. El Sur es concebido aquí de manera metafórica como un campo de desafíos epistémicos que pretende reparar los daños e impactos causados históricamente por el capitalismo en su relación colonial con el mundo (...). La idea central, como ya

señalamos, es que el colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, ha sido también una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual de saber-poder que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizados. Las epistemologías del Sur son el conjunto de las intervenciones que denuncian esta supresión, valoran los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo entre saberes lo llamamos “ecología de saberes”. (de Sousa Santos, 2011a, p.10)

Como se advierte, la propuesta epistemológica se ubica aquí en el marco de una concepción y de una “toma de posición”, que articula y deriva del terreno ideológico y político. Por su parte, el contexto intelectual en el que se formula la Epistemología del Sur, reconoce cuatro áreas de interés y preocupación, que el propio de Sousa Santos (2011a) formula en los siguientes términos:

1) la advertencia de que vivimos en un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles; con ello refiere a la paradoja que resulta de las necesidades de cambios radicales, junto con el reconocimiento de las limitaciones que se encuentran para producirlos. Se dispone hoy de más y más elementos para comprender la injusticia, las desigualdades imperantes en el mundo, las inequidades y el proceso progresivo de daño global y, sin embargo, no se dispone de las herramientas para producir cambios en esa escala de procesos.

2) la contradicción existente entre la necesidad de cambios civilizatorios de largo plazo y las demandas que requieren transformaciones urgentes, como ocurre, por ejemplo, con todo lo referido al cambio climático.

3) la llamará *la pérdida de los sustantivos*. Los sustantivos a que refiere son los que hasta no hace mucho tiempo pertenecían a las teorías críticas y vanguardistas. Por ejemplo, revolución, lucha de clases, comunismo, fetichismo de la mercancía, alienación, etc. Desde su perspectiva, la teoría social crítica ha ido perdiendo estos sustantivos y se ha quedado con los adjetivos:

[...] si la teoría convencional habla de democracia, nosotros hablamos de democracia participativa, radical, deliberativa; si la teoría

convencional burguesa habla de desarrollo, nosotros hablamos del desarrollo democrático, sostenible, alternativo; si la teoría convencional habla de derechos humanos, nosotros hablamos de derechos humanos colectivos, interculturales, radicales; si la teoría convencional habla del cosmopolitismo, nosotros hablamos del cosmopolitismo subalterno, insurgente. (de Sousa Santos, 2011a, pp. 26-27)

4) La cuarta consideración es la existencia de una *relación fantasmal* entre teoría y práctica: la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos, pero realmente quienes han producido cambios progresistas en los tiempos más recientes, han sido precisamente grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica; esto es, las mujeres, los indígenas, los campesinos, los gays y lesbianas, los desempleados.

Este es el marco situacional que advierte de Sousa Santos y desde el que funda su propuesta epistemológica. Pero, además, una vez reconocido el escenario, postula también –y nos interesa de manera especial remarcar esto ya que volveremos luego sobre el particular–, que hay una forma de injusticia que rige sobre todas las demás injusticias, sean éstas sociales, económicas, ambientales, y hace posible el sojuzgamiento y la dominación desde la conquista hasta la actualidad. Esta injusticia sería, precisamente, la “injusticia cognitiva”.

Conforme con ello, y como un combate contra esa injusticia –primordial para él–, propone su epistemología bajo tres premisas fundamentales:

a) que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo. Esto significa, en paralelo, que la transformación progresista del mundo puede ocurrir por caminos no previstos por el pensamiento occidental, incluso por el pensamiento crítico occidental –sin excluir entre ellos al marxismo–.

b) que la diversidad del mundo es infinita. Una diversidad que incluye modos muy distintos de ser, pensar y sentir; de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos; de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio.

c) que esta gran diversidad del mundo -que puede y debe ser activada y transformada teórica y prácticamente-, no puede ser monopolizada por una teoría general, por lo que hay que buscar formas plurales de conocimiento.

Conforme con todo ello, la tarea de la Epistemología del Sur sería, en primer término, la de recuperar otras historias y otros saberes que han quedado ocultos por los paradigmas y saberes hegemónicos del norte –lo que daría lugar a “un presente signado por un pasado incompleto” (de Sousa Santos, 2012, p. 10) –. Esta tarea es la que encararía su propuesta de la *sociología de las ausencias*; pero, reconociendo a su turno, que en la perspectiva futura se requerirá un trabajo de proyección, de re-creación, que vendría posibilitado por la *sociología de las emergencias*.

A su entender, estos dos “procedimientos” –el de las *sociologías de las ausencias* y de la *sociología de las emergencias*–, constituyen un doble trabajo sobre el presente, concebido conjuntamente como “un pasado incompleto y como un presente incumplido” (de Sousa Santos, 2011b, p.17). De modo tal que estos procedimientos harían posible ampliar conjuntamente el horizonte de posibilidades, ampliando en primer lugar el horizonte de inteligibilidades.

La *sociología de las ausencias* remite a una lógica binarista, propia del racionalismo moderno, que se expresa en lo que llamará un sistema de “mono-culturas”. Mono-culturas que se derivarían de la hegemonía ideológico-política-social-cultural eurocéntrica que consisten, según el autor, en “negar lo otro” –así como la modernidad niega la otra parte de la humanidad que constituye nada menos que su condición de posibilidad–.

Conforme con ello, asistiríamos a un momento histórico en el que la lógica de producción y la hegemonía capitalista global promueve y reconoce exclusivamente las referidas mono culturas, que se expresan en muy distintas dimensiones en las que este sistema de colonización opera.

Tendríamos, en primer término, una *mono-cultura del saber*, que estaría vinculada a la ciencia hegemónica tal como se gestó en la modernidad y en la que incluye no sólo a las versiones más positivistas de la ciencia clásica sino

que, en ocasiones, ubica entre ellas a perspectivas pretendidamente críticas como la Escuela de Frankfurt, por considerarla también eurocéntrica, tal como ya lo comentamos. De modo tal que, esa mono-cultura del saber consiste en validar un tipo de conocimientos y negar todo aquello otro como *no saber*, como *saber insuficiente*, como *ignorancia*. Es decir, como un saber que no se ajusta a los cánones de la ciencia oficial y hegemónica.

Otra “mono-cultura” refiere a la *mono-cultura de la temporalidad*, que está asociada a procesos concebidos y conceptualizados a partir de una lógica del tiempo lineal; una lógica del desarrollo, de la proyección hacia el futuro que sostiene las representaciones y el sentido, asociado a esa temporalidad unívoca y universalizante de la globalización mercantil.

Una mono-cultura de las “clasificaciones” que son fundamentalmente clasificaciones sociales que tienen que ver con lugares de jerarquías naturalizadas, donde aparece la relación entre el dominando, o el colonizador y el colonizado, el blanco y el negro, el indígena y el civilizado, es decir, estas duplas u oposiciones propias de esta *mono-cultura clasificatoria* que también instauro la modernidad eurocéntrica.

Por último, una *mono-cultura de la productividad*, que se define en relación a los valores de la productividad capitalista y que remite al rendimiento y a la productividad en sentido material, motivada por los valores de rentabilidad y eficiencia económica.

A partir de estas concepciones, de Sousa Santos habrá de proponer que la Epistemología del Sur –la epistemología de la resistencia que él promueve– debe volver hacia una mirada “ecológica”, que recupere y de lugar a la multiplicidad de lo diverso como condición para la sustentabilidad de lo existente. Lo “ecológico”, como se advierte, no remite aquí al “medio-ambiente natural”, sino que refiere más bien a su concepción “eco-sistémico-epistemológica”.

Desde ese marco, a “lo ausente” de esta epistemología moderna contrapone una epistemología de lo *emergente*. Cada una de las mono-culturas a las que nos hemos referido, ausenta otra dimensión, otra cultura. Una epistemología decolonizadora tendría que comprometerse con la *emer-*

gencia, con la tarea de darle voz a los que han sido acallados, a lo que ha sido negado, a lo que ha sido ocultado. En esa dirección, va a proponer, entre otras cosas, una *ecología de las productividades*, que se manifestaría allí donde las productividades alternativas –como las de los pequeños productores, las del artesanado, las experiencias marginadas por la gran producción capitalista– encuentran un lugar, una reivindicación y una voz.

En lo que respecta a la ecología de las clasificaciones, las concebirá como una *ecología de reconocimiento*, que no consiste simplemente en darle un lugar a “lo otro”, sino en ver cómo se distribuyen los poderes y las posiciones relativas entre unos y otros.

De igual modo, postula una *ecología de la temporalidad* en la que se integren los “otros tiempos” que quedan negados por el tiempo hegemónico, por esta linealidad cronológica a la que nos hemos referido. En esa dirección, propone un “ensanchamiento del tiempo”, en donde el presente cobre otra relevancia y otra densidad y donde el pasado esté enriqueciendo y articulando a ese presente.

Y finalmente, aquello que resulta más relevante para nuestros fines, propondrá también una *ecología de saberes*. Esta consiste en la articulación e integración de múltiples saberes, en la cual ninguna posición pueda juzgar o valorar a otra como “pseudo-saber”, como saberes insuficientes o inadecuados.

Hasta aquí, entonces, una presentación apretada y resumida de algunas de las principales tesis que presenta de Sousa Santos en su *sociología de las emergencias* y en su *ecología de las culturas*. En lo que sigue, retomaremos algunas de ellas para revisarlas en sus fundamentos epistémicos, pero también en sus pretensiones ideológicas y políticas, considerando en especial la potencialidad emancipadora que las motiva. En primer término, esto lo haremos en el marco de un examen crítico de algunas de las tesis decoloniales con las que comparte comunes denominadores, para luego circunscribirnos estrictamente a su Epistemología del Sur.

Perspectivas críticas y algunas controversias en torno al “giro decolonial”

Pese al gran auge y difusión que han logrado las voces y los referentes decoloniales, especialmente a partir de comienzos del siglo XXI, estos han sido ya objeto también de importantes críticas, aunque esas críticas han tenido por lo general, escasa repercusión. Señalaremos, en primer lugar, algunas de ellas, dado que resultarán de interés para las reflexiones a las que volveremos más adelante:

1. Se ha señalado la poca precisión en la delimitación de la colonialidad y su opuesto “decolonialidad”, ya que en ocasiones toda crítica a la modernidad –o a “lo moderno”– parece encuadrarse – o se pretende que encuadre– con lo anticolonial.

2. Una de las objeciones más importantes, refiere a la poca vocación de varios de los referentes que se inscriben en el llamado “giro decolonial”, para reconocer los importantes antecedentes que en la región han levantado sus voces contra la colonialidad, tal como lo ha señalado Zapata Silva (2018):

[...] parece entenderse que la crítica al colonialismo y al eurocentrismo constituiría una novedad en el continente. Una cuestión en la que tal vez sí cabe responsabilizar a los exponentes del giro decolonial, en cuyos trabajos no se exhibe un conocimiento acabado del campo de pensamiento crítico que ha surgido en América Latina durante los siglos xix y xx, pese a lo cual suelen formular hipótesis de envergadura (y por lo general descalificadoras, al rotular prácticamente todo lo anterior como convencional, probablemente de ahí venga aquello de “giro”, que podría entenderse como una forma de autorepresentación intelectual). (Zapata Silva, 2018, p. 53)

3. Otro aspecto muy importante surge de quienes advierten que, en ciertos grupos decoloniales, se produce una suerte de “despolitización” de la lucha emancipatoria. Así, por ejemplo, los “subalternizados” –universo, por lo demás, demasiado heterogéneo e impreciso en muchas de las definiciones de estos autores– no lucharían estrictamente por “tomar el poder” ni por la hegemonía en el interior de una sociedad, como planteaba Gramsci, dado que su poder o “potencial” residiría en esa condición de “otredad cultural radical” y que, en tanto tal, debería renunciar a los métodos y la política propia

de Occidente. Todas ellas un conjunto de tesis que la historia de América Latina de la última década puso en cuestión a partir de los grandes y decisivos movimientos –indígenas, campesinos, obreros– que se embarcaron en luchas por el poder político y cuya expresión más elocuente fue, probablemente, el hecho de que un indígena accediera al gobierno de Bolivia. Es decir, luchas políticas que pusieron en valor “categorías teóricas que esas corrientes decoloniales habían sepultado, como estado, gobierno, nación, partidos políticos, izquierda e incluso socialismo”. (Zapata Silva, 2018, p. 57)

4. Lo anterior tienen un punto neurálgico –que nos interesa focalizar muy especialmente por lo que desarrollaremos luego– que se ubica en torno a la comprensión, por parte de algunos de estos referentes, de las relaciones entre Nación-Estado y comunidad. La renuncia a la disputa por el Estado –concebida como parte de la política tradicional para algunas posiciones decoloniales– llevó también a desestimar la importancia histórica que para la región tuvieron las luchas por la “liberación nacional”, libradas en varios países del continente entre los años treinta y los setenta (Grínor Rojo et al., 2003):

¿Por qué razón, debido a qué factores? –se preguntan retóricamente estos autores- ¿de qué manera y con qué consecuencias, el concepto de nación se desdibujó, perdió firmeza, y una parte sustancial de su prestigio en un lapso de veinte o treinta años, y no solo entre los abogados del aparato financiero internacional, lo que no es raro, sino también entre aquellos intelectuales que se ocupan de la historia y la cultura de los países del Tercer Mundo...? . (Grínor Rojo et al., 2003, p. 30)

5. De igual modo, se ha criticado la homogeneidad con la que se presenta todo lo referido a la Modernidad, como también a la misma definición de subalternidad. En lo que respecta a la primera, se ha señalado que:

[...] el concepto de modernidad que se utiliza, la presenta como una modernidad monolítica, que no distingue entre una vertiente instrumental y una emancipadora”, que postula una continuidad entre esa modernidad y el colonialismo, el eurocentrismo y occidente, que “resulta históricamente insostenible y políticamente complicada. (Zapata Silva, 2018, p. 59)

En esa misma dirección se ubican buena parte de las críticas que el propio Castro-Gómez (1996) dirige hacia algunos referentes decoloniales; aunque su posición es particularmente distinta a la que venimos señalando, ya que también confronta con las tesis de lucha anti-imperialistas y en especial con cualquier lastre “latinoamericanista” tal como en su momento lo entendió la “teoría de la dependencia”. (Castro-Gómez, 1996, 2010)

Es de interés hacer notar que a esta crítica se suma la del mismo de Sousa Santos (2003), afirmando que no se puede tener una visión monolítica de la Modernidad occidental. A su juicio, hay varias modernidades occidentales, ya que habría algo así como un colonialismo al interior de la propia Europa que, entre otras cosas, se expresó en el ocultamiento y la negación de muchos referentes teóricos que surgieron también en la Modernidad, aunque de manera marginal y contra-hegemónica (Paizanni, 2014). La contracara de ello, es una idealización de toda subalternidad que termina desdibujando –y, en ocasiones, hasta caricaturizando– a los actores concretos de los muy diversos colectivos a los que se alude, al tiempo que desconoce sus antagonismos internos.

6. Entre dichos antagonismos se puede indicar aquel que surge entre “lo patriarcal y lo indígena”. En primer término, porque muchas prácticas y cosmovisiones indígenas, podrían caracterizarse como patriarcales desde una perspectiva feminista, de modo tal que indigenismo y lucha anti-patriarcal no suponen necesariamente elementos a ubicar de modo unívoco en una misma trinchera. Pero, además, el feminismo como concepción teórica, política e ideológica es, en sí mismo, una perspectiva originalmente eurocéntrica, que exige ser redefinida desde los intereses y posiciones de las mujeres indígenas, tal como efectivamente viene ocurriendo en la Región. De hecho, en ocasiones, algunos reclamos del feminismo entran en franca contradicción con los intereses de la comunidad y sus luchas de resistencia, tales como, por ejemplo, los relativos a los derechos y decisiones reproductivas:

Muchas de las mujeres indígenas acreditan que no son o no deben ser feministas -en el sentido occidental- pues primero deben cuidar de su pueblo, su cultura, la vida y dignidad de sus comunidades, porque el no hacerlo implicaría el exterminio de lo que queda. (Gargallo, 2012, p. 15)

7. Otra crítica relevante se dirige a los análisis estrictamente económico-políticos vinculados a los contextos en que se concretizan las experiencias emancipatorias a las que se alude. Si bien el siguiente comentario apunta fundamentalmente a los enfoques poscoloniales, la crítica se puede hacer extensiva en cierta medida, a las tesis decoloniales:

El problema de fondo radica en que, más allá de las reiteradas alusiones a la “globalización” como fenómeno mundial y a la “posmodernidad” como nuevo temple del ánimo, los desarrollos que venimos analizando no logran articularse nunca en una reflexión sobre el capitalismo mundial actual ni sobre la relación de todo este complejo de cuestiones con la implantación del neoliberalismo en América Latina. De modo particular, el descuido por el problema de la relación entre los fenómenos culturales “posmodernos” o “poscoloniales” y los procesos sociales y económicos en que los mismos se contextúan resuelve este tipo de propuesta en un relato meramente descriptivo, que se contenta con una perspectiva de análisis completamente acrítica de los propios problemas de la cultura, que se supone son su objeto privilegiado de estudio. En definitiva, tanta radicalidad teórica termina diluyéndose mágicamente en un culturalismo inofensivo. (Fernández Nadal, 2003, p. 13)

8. Se han señalado también las disparidades que existen en la repercusión de las voces de grupos indigenistas o subalternizados, y las que surgen de las academias del Norte en la que generalmente se inscriben y trabajan muchos –sino la mayoría– de los referentes de las teorías decoloniales. Prácticamente todos los eventos fundacionales del grupo “modernidad/colonialidad”, que luego devino en el del “giro decolonial”, se realizaron en universidades de EE.UU. La mayoría de los referentes que dieron origen a estos grupos provienen o se formaron allí: Aníbal Quijano trabaja en la Universidad del Estado de Nueva York (SUNY), en la que estaba también están Wallerstein y Ramón Grosfogue. Walter Mignolo, por su parte, se formó en Francia pero tiene su cargo en la Universidad de Duke; Arturo Escobar trabaja en la Universidad de Carolina del Norte y Boaventura de Sousa Santos tiene su base en Coimbra (Portugal), pero es profesor visitante regular de la Universidad de Wisconsin.

El capital cultural y simbólico de los centros de las grandes metrópolis –así como la disposición de recursos económicos que éstos movilizan– establece asimetrías entre unos/as y otros/as referentes que, en ocasiones,

reproducen las asimetrías del mismo sistema que se critica. Es decir, quiénes pueden financiar becas, publicaciones, viajes, invitación de profesores/as y organización de eventos internacionales son quienes pueden hacer oír su pensamiento y quienes marcan la agenda en el tema, mientras que, quienes producen de modo periférico –en ocasiones más cerca de las comunidades y grupos subalternizados– quedan marginados de los debates y del intercambio académico.

Por otra parte, en lo que respecta a la perspectiva estrictamente epistemológica –y considerando de modo especial la propuesta de de Sousa Santos–, lo primero que podemos señalar es que la idea de *ecología de saberes* reconoce alguna tradición en la reflexión epistemológica, no precisamente decolonial.

Entre las muchas referencias que podrían hacerse en esa dirección citaremos sólo dos, por lo convergentes que resultan con la Epistemología del Sur que estamos analizando. Ambas, por lo demás, parecen ser conocidas por el propio de Sousa Santos, ya que su pensamiento las incorpora recurrentemente (aunque no siempre de manera directa). Si los recuperamos aquí, es a los fines de la reflexión que pretendemos extraer de ellos, así como también para advertir las resonancias de estas epistemologías del “Norte” con las del propio de Sousa. Asunto que, por lo demás, invitaría a interrogarse por las condiciones histórico-sociales que hicieron posible ese pensamiento.

Uno de las referencias aludidas corresponde al epistemólogo e investigador norteamericano Gregory Bateson, quien también utiliza el concepto de “ecología” en el terreno de la reflexión epistemológica. Lo hace con la misma pretensión de fundar una epistemología enriquecida y ampliada, en una perspectiva francamente crítica hacia con las concepciones positivistas de la ciencia. A lo largo de sus obras, Bateson (1990) rescata tradiciones y conocimientos producidos por distintas culturas no-occidentales; promoviendo siempre una sutura entre esos conocimientos y la cultura occidental, desde una vocación no sólo dialógica, sino genuinamente epistémica. Tal como se ha señalado:

[...] la crítica del autor a la cultura y a la ciencia occidental, y su concepción de lo sagrado como experiencia integradora de la

realidad, ofrecen claves interpretativas para comprender la matriz ecosistémica de los saberes tradicionales” – (...) (se propone) desenmascarar aquellos mecanismos de consolidación de las ideas dominantes de la cultura occidental, que cristalizándose en el ámbito de la investigación científica, de la economía y de la política –así como de la vida del hombre común– han contribuido a romper el vínculo sagrado entre mente y naturaleza. Su epistemología ecológica trata de reconciliar justamente este vínculo. (Rosa, 2019, p. 135)

Si no se supiera de quién se está hablando en la cita precedente, resultaría difícil discernir si se trata de Boaventura de Sousa Santos o de Gregory Bateson. Las resonancias de éste último, pese a las pocas referencias que el primero hace del mismo, resultan más que elocuentes en la obra del epistemólogo decolonial. En su “*Crítica a la razón indolente*” (de Sousa Santos, 2003), describe a Gregory Bateson como un representante del “panpsiquismo” de origen leibniziano; lo que pone en evidencia, a nuestro juicio, su profunda comprensión de las ideas batesonianas, más allá de las poco explícitas referencias a este autor a lo largo de sus escritos.

Por lo demás, Bateson bautizó a una de sus obras más difundidas como *Pasos hacia una ecología de la mente*. Aunque no encontramos en la obra de Bateson ninguna articulación con un programa político –y mucho menos de tinte decolonial– como el que propugna de Sousa Santos, se desliza en toda su producción la misma vocación por una refundación epistemológica. Recuperando de manera muy rica y original los logros más avanzados de la ciencia y el pensamiento “moderno-occidental”, Bateson pregona por una profunda humanización del sentido y del destino de dicha ciencia.

En esa misma dirección, puede ubicarse a otro gran referente del pensamiento norteamericano –precursor del propio Bateson– como lo fue Charles Sanders Peirce, uno de los fundadores del pragmatismo; corriente epistemológica que, por lo demás, tiene gran influencia en de Sousa Santos (una revisión exhaustiva de la relación de de Sousa Santos con el pragmatismo se encuentra en Arriscado Nunes, 2014).

Sin dudas, también Peirce fue cultor de una epistemología ampliada y un gran crítico y revisor de los paradigmas del positivismo y del mecanicismo científico. En un muy conocido y difundido ensayo desarrolla

lo que llamará los “métodos de fijación de creencias” (Peirce, 1988), en el marco de los cuales, el “método de la ciencia” ocupa un lugar más, junto a los otros métodos que allí describe, a los que caracteriza como: *método de la tenacidad*, *método de la tradición* y *método de la reflexión*. En cada uno de esos otros métodos, se despliega buena parte de los rasgos que de Sousa Santos reclama para su Epistemología del Sur y su *ecología de saberes*, entre ellos: la implicancia del cuerpo en la base de todo conocimiento; la relevancia de las tradiciones como formas de producción y reproducción de saberes comunitarios; la reivindicación de la reflexión especulativa y sapiencial como un modo válido y genuino de producción cognitiva y, junto a ellos, el método de la ciencia al que denomina *método de la eficacia*.

A diferencia de de Sousa Santos, Peirce postula la coexistencia de todos estos métodos, no ya como una prescripción o un llamado a su reconocimiento, sino más bien desde la constatación de su existencia *de hecho*; es decir, advirtiendo que todos esos métodos integran el vasto campo de la cognición humana de múltiples maneras. De cualquier modo, al igual que de Sousa Santos, también Peirce ubica a estos conocimientos –a los que define como “creencias” – uno junto a otro, identificando sus distintivas características, y señalando en cada caso el método que lo genera, pero sin hacer un examen de las *relaciones orgánicas* existentes entre ellos.

Desde nuestra perspectiva, una genuina *ecología de saberes* debiera derivarse de un tratamiento que dé cuenta de su organicidad sistémica, lo que supone también examinarlo en relación a las específicas condiciones de vida que los hacen posibles. Ello supone no sólo identificar cada tipo o modo de conocimiento ni postular la equidad en el reconocimiento de cada uno de ellos, sino también y en igual medida, identificar y precisar la lógica que los vincula, la historia y la génesis de su desarrollo y los fines a los que cada uno sirve.

En esa dirección, Samaja (2003), en nuestro medio, ha propuesto desde la concepción dialéctica una reinterpretación de los “métodos para fijar creencias” peircianos, en la perspectiva orgánico-sistémica que comentamos. A nuestro juicio, el tratamiento que propone sobre esos métodos resulta igualmente productivo para reexaminar la referida *ecología de saberes* que proclama de Sousa Santos.

Según Samaja (2003), es en el despliegue de cada uno de los métodos/ conocimientos donde se debe identificar el límite desde el que se generan las condiciones para la emergencia de otro método. A decir verdad, es el propio Peirce el que reconoce ese movimiento de engendramiento de un método a otro por efecto de específicos límites que cada uno de ellos encuentra en su despliegue; pese a lo cual no derivará de ello las múltiples consecuencias que, el tratamiento genuinamente dialéctico le permite extraer a Samaja (Peirce, 1988).

Conforme con el enfoque dialéctico, cada una de las formas de conocimiento –con el método que lo produce y reproduce– oficia de *condición de posibilidad* para el paso a un nuevo método. Con un agregado igualmente decisivo: una vez emerge el nuevo tipo de conocimiento, el anterior queda subsumido y por lo tanto re-significado en el nuevo método, sin por eso perder efectividad en su forma y sus fines originales.

De acuerdo con lo expuesto, a la hora de examinar lo propio del método científico nos encontramos que también allí están recurrentemente operando los métodos de la *tenacidad*, de la *tradición* y de la *reflexión*. Puestos todos ellos claro, bajo el modo y los fines del método de la ciencia; conforme lo cual se puede hablar de una *tenacidad*, una *tradición* y una *reflexión científica*.

De manera más enfática, según esta concepción, el trabajo científico no puede dar un paso sin las intuiciones, sin las tradiciones, sin las reflexiones. Aunque cada una de ellos guarda relaciones de subsunción y regulación recíprocas. Así, por ejemplo, si podemos hablar de *intuiciones científicas*, es porque ellas están nutridas, a su turno, por las tradiciones, por las reflexiones y por la propia operatoria o eficacia científica. Es decir, se adquirieron por mecanismos sofisticados, pero devinieron operaciones simplificadas una vez fueron incorporadas cognitiva y pragmáticamente.

El especialista en un campo disciplinar “ve”, e incluso no puede no ver, lo que el lego no percibe. Es una dialéctica que se constata, por lo demás, en cualquier orden de fenómenos cognitivos: aprender a leer y escribir es resultado de un proceso costoso y complejo –que demanda la articulación de varios métodos–; sin embargo, una vez que se adquiere esa competencia –una vez que el sujeto está alfabetizado– no podrá no decodificar el sentido

que se expresa en un grafema, *no puede no leer*, si se lo expone ante un texto escrito en un código lingüístico que domina. De modo tal que, desde la estructura ya operante —en este caso la lecto-escritura—, la competencia se presenta como pura tenacidad, como si nunca hubiese requerido de una historia constructiva para alcanzarla, como si siempre se hubiese dispuesto de ella. El desarrollo que sobre este tema sigue Samaja (2003) avanza todavía un poco más allá, al realizar un “segundo giro” sobre estas tesis peirceanas, que también resulta igualmente productivo para reexaminar la *ecología de saberes* de Sousa Santos. Además de postular los vínculos entre los métodos —en sus múltiples y entramadas relaciones—, los considera en relación a los *finés* a los que cada uno sirve, a las formas de la organización vital o social a la que resultan connaturales; es decir, a las formas de la praxis que los hacen posible y necesarios. Examinemos cómo expresa esta relevante cuestión:

[...] nuestra tesis (no la de Pierce) sostiene que cada uno de los métodos no sólo implica una manera de proceder cognitivo, sino un modo de existir real. Más precisamente: que la forma de existir de ciertas realidades implica como una condición de existencia un cierto tipo de producción cognitiva. Aplicado a cada caso, vamos a sostener que: 1. la sensibilidad perceptual es condición de posibilidad de la vida; 2. la comunicación de tradiciones lo es de la Comunidad; 3. la reflexión es una condición sine qua non del Estado, y 4. la ciencia, por su parte, de las llamadas Sociedades Civiles (es decir, de aquellas formaciones sociales que rigen sus destinos conforme los designios impersonales u objetivos del mercado o, dicho con más propiedad, conforme a la ley del valor (en donde reina sin restricción el puro cálculo y el veredicto de las cosas). (Samaja, 2003, inédito)

Estas tesis se asientan en una concepción ontológica, conforme con la cual cada forma de organización vital o social, es connatural a un método de producción de conocimiento. Sencillamente porque ese “método” (o esa forma cognitiva) se constituye como condición de posibilidad para su propia emergencia, preservación y reproducción. Para ilustrar estas ideas desde uno de los métodos de Peirce, podríamos decir que: allí donde hay vida hay —debe haber!— tenacidad. No porque alguien o algo lo prescriba externamente, sino porque es lo que ponen las propias condiciones del orden viviente.

Lo que pretende defender Samaja (2003) es que este criterio vale para cualquier orden de realidad. Se puede reconocer, por ejemplo, que allí

donde emergió el comercio —es decir, sociedades en las que ya no se produce sólo para el consumo sino también para el intercambio de valores—, emergió el cálculo y la matemática y, con ellas, la necesidad de dirimir los antagonismos de clases por medio de la legislación jurídica. La forma de vida que rige los procesos económicos de esas sociedades demanda operaciones práctico-cognitivas que se corresponden con los atributos con los que Peirce caracteriza al *método de la reflexión*.

Conforme con ello, si son las formas de vida, la praxis social la que determina las formas del intelecto, se torna entonces necesario, para una crítica como la que nos propone de Sousa Santos, examinar qué tipo de transformaciones histórico-sociales han hecho posible la emergencia y la permanencia de ciertas formas intelectivas. Eso no significa, por supuesto, abstenerse de denunciar y condenar cualquier pretensión de unilateralidad y hegemonía de alguna de ellas sobre las otras, pero cuando se proclama su “equidad” debería examinarse también bajo qué condiciones sociales concretas tiene sentido postularlo. Las relaciones entre cada una de esas formas de conocimiento no pueden ser “equitativas”, si por tal cosa se entiende todo en igual proporción o mismo nivel. A decir verdad, si consideramos los métodos de Peirce, y los tipos de conocimiento vinculados a ellos —los más arcaicos, por así llamarlos—, tienen una presencia más importante y permanente en nuestra vida, que los más sofisticados.

Sin embargo, en las esferas en que se producen las regulaciones más complejas, o si se prefiere: aquellas que tienen la capacidad de regular y determinar distintos planos de la vida social —pongamos por caso, las operaciones que rigen el capitalismo financiero trasnacional en la sociedad globalizada contemporánea—, se requieren también recursos cognitivos también sofisticados.

Cualquier intervención contra-hegemónica en el mundo actual demanda también el dominio de esas competencias. Dicho de otro modo, no se podrá enfrentar (o eventualmente superar) al capitalismo financiero global, desconociendo sus leyes, sus lógicas, sus operaciones concretas de funcionamiento (sean éstas las que rigen el orden económico-objetivo, como el ideológico-subjetivo).

Esas competencias no se alcanzan proclamando la “equidad de saberes”, se consiguen, o mejor aún, se conquistan –al menos de acuerdo con la tesis que postula Samaja (2003)– si se participa de una praxis que las demande y las torne no sólo posibles sino también necesarias.

En esa dirección, el empoderamiento político entendido como lucha por lo universal –tal como lo vamos a examinar en el siguiente apartado– es concomitantemente empoderamiento cognitivo. Desde esta perspectiva, podrían comprenderse también las razones por las que, en el corazón del principal imperio actual, surgieron concepciones epistemológicas que hoy encuentran eco en las tesis y las proclamas que se erigen como decoloniales.

La crisis de paradigmas que irrumpió en la ciencia a principios del siglo pasado –cuando se derrumbó la hegemonía del mecanicismo positivista– podría ser expresión de procesos que afectan internamente al propio sistema económico mundial, tal como la crisis de 1929 lo puso en evidencia por primera vez a escala global.

Aspectos político-ideológicos en las tesis decoloniales: la identificación externa de los fenómenos y la unidad lógica del proceso histórico

A la luz de la revisión crítica precedente y considerando lo difícil que resulta abordar el sinnúmero de cuestiones que abren los enfoques decoloniales, nos focalizaremos en lo que sigue en algunos de los supuestos y concepciones político-ideológicos asociados a ellos. En primer término, resulta necesario advertir sobre el carácter acotado de nuestra revisión. Pretenderemos exponer de forma bastante general algunas de las limitaciones que creemos encontrar en ciertas tesis muy específicas, aunque, según cómo se las considere, con consecuencias relevantes.

Comencemos por recordar que desde el paradigma decolonial y la Epistemología del Sur, los procesos emancipatorios –e incluso los usualmente llamados revolucionarios–, son relativizados entre otras cosas por responder a una misma matriz eurocéntrico-moderna:

[...] las Independencias descolonizadoras se interpretaron en la misma lógica “revolucionaria” de la modernidad, según el modelo de la revolución gloriosa en Inglaterra, la Revolución Francesa y la revolución bolchevique en Rusia. Repensar quiere decir desprender la lógica de las Independencias descolonizadoras de las revoluciones burguesas y socialistas. (Mignolo, 2016, p. 32)

Estas posiciones suelen ser compartidas por gran parte de las figuras enroladas en este paradigma, aunque al interior del mismo se advierten matices importantes. En especial cuando se trata de definiciones sobre escenarios políticos concretos, como por ejemplo, los que irrumpieron en la región latinoamericana durante la primera década del siglo XXI. Algunos referentes –como el caso de Enrique Dussel y de Ramón Grosfoguel– reconocieron en esos procesos progresistas la expresión de genuinos avances emancipatorios, mientras que otros se mantuvieron no sólo ajenos a esas gestas sino también progresivamente críticos y opositores, considerándolas como meras variantes de las lógicas políticas y las económicas tradicionales. Probablemente, una manifestación elocuente de esas posiciones se encuentra en las apreciaciones de la antropóloga Rita Segato –enrolada también en los idearios decoloniales– cuando sostuvo, ante el golpe de Estado perpetrado contra el re-electo presidente Evo Morales en Bolivia, a fines de 2019, que “más que por un golpe de Estado Evo cayó por su propio peso” (La Nación, 2019). Entre los argumentos con los que justificó sus apreciaciones se destaca el considerar que Evo Morales era un sindicalista, más que un aymara, poniendo en contraposición, como se advierte, las luchas de los pueblos originarios con las luchas obrero-sindicales, que estarían signadas por el patrón tradicional eurocéntrico.

El presupuesto que asumimos aquí es que el punto neurálgico que divide las aguas puede situarse nuevamente en torno a la cuestión epistemológica de la *totalidad orgánica*; precisamente porque en torno a esta cuestión se fundamentan las posiciones no sólo epistemológicas, sino también y principalmente político-ideológicas.

Si adoptamos una concepción orgánica para la comprensión del proceso histórico –y por supuesto esto supone de por sí asumir una posición epistemológica e ideológica–, todo análisis debería partir del auto-movimiento de la propia realidad que se busca comprender. Por concepción orgánica del

proceso histórico nos referimos aquí a la comprensión de la *lógica social total* que motoriza y pone la finalidad de un proceso histórico-social determinado. Por ejemplo, para el análisis del capitalismo en un momento dado, su comprensión concreta requiere de la conceptualización de su aparato categorial, así como del estudio empírico de la forma histórica en la que se manifiesta.

El asunto de la tematización de la categoría de “totalidad” ha ocupado y preocupado a varios referentes decoloniales, en la doble vertiente que también aquí la abordamos: la teórico-epistémica y la político-ideológica. Por ejemplo, en *Crítica a la razón indolente*, de Sousa Santos (2003) dedica extensas páginas a atacar la noción de “totalidad” a la que emparenta con la tradición eurocéntrica. Por su parte, Quijano (2007) considera indispensable continuar debatiendo las implicaciones del paradigma epistemológico de la relación entre “el todo y las partes” respecto de la existencia histórico-social, aunque afirma que la confrontación entre las ideas orgánicas y sistémicas de totalidad, y la negación de toda totalidad –como las que propugna, por ejemplo, el posmodernismo–, tienen un común linaje eurocéntrico: para ambas posiciones, el paradigma eurocéntrico de totalidad es el único pensable.

En esa dirección vale detenerse una vez más en de Sousa Santos, ya que en un intento por sintetizar los principales conceptos del enfoque decolonial –que también propone como guías para la acción–, los reduce a los tres siguientes: descolonizar, desmercantilizar y despatriarcalizar. Conforme a la idea de *totalidad orgánica* que acabamos de comentar, resulta difícil admitir en igualdad de condiciones al “colonialismo”, al “patriarcado”, y al “capitalismo”. Cada una de esas cuestiones obedece a distintos niveles de determinación y se integran de diversas formas entre sí y en la totalidad de la sociedad. De modo tal que no pueden pensarse como meros asuntos uno al lado del otro –como si solamente interactuaran entre ellos– pero sin que se precisen sus relaciones en el proceso social *como un todo*.

Tal como hemos señalado al revisar las posiciones estrictamente epistemológicas, podemos advertir nuevamente que sin indicar el *nexo orgánico* del proceso que unifica y da vida a los diferentes aspectos de la sociedad que se examina, se pierde lo esencial del fenómeno que se pretende aprehender. Para ser claros: el capitalismo no existe “al lado” y de forma desjerarquizada del patriarcado, o del colonialismo, o de cualquier otra forma

de dominación. El capital, como modo de producción hegemónico de la sociedad actual—es decir, como modo de producción de la propia vida social concreta— articula y tendencialmente subsume bajo su lógica a todas estas formas de dominación y de producción que lo preceden (Marx, 1971). Como señala Lukács (1970):

El problema de la comprensión unitaria del proceso histórico surge necesariamente con el estudio de toda época y de todo sector parcial, etc. Y aquí es donde se revela la importancia decisiva de la concepción dialéctica de la totalidad, porque es completamente posible que alguien comprenda y describa de una manera esencialmente justa un acontecimiento histórico, sin ser por eso capaz de captar ese mismo acontecimiento en lo que es realmente, en su función real en el interior del todo histórico a que pertenece, es decir, sin captarlo en la unidad del proceso histórico. (Lukács, 1970, p. 46)

Por tanto, la comprensión del colonialismo contemporáneo —al que resultaría conveniente denominar “neocolonialismo”—, requiere, como condición sine qua non, la comprensión del proceso social total en el cual existe; es decir, del capital en su forma actual (Zardoya *et al.*, 2000). Y, a su vez, la comprensión de la lucha teórica y de las formas hegemónicas de validación de saberes requiere, como condición, la comprensión de la totalidad social de la que es solo un momento —y a partir de la cual adquiere sentido—, como parte integrante de las luchas políticas en cada escenario particular.

En esa dirección, acordamos con las disquisiciones de Quijano (2007) cuando sostiene que la relación entre el todo y las partes en cualquier análisis histórico-social, debe hacerse considerando el carácter heterogéneo y conflictivo en el que se articulan los diversos ámbitos de existencia social. Sin embargo, no acordamos con varias consecuencias o derivaciones que sigue a partir de ello; por ejemplo, cuando insinúa —o directamente afirma— que “el materialismo histórico concibe los procesos de transformación y cambio social de manera unilineal, unidireccional y unidimensional” (Quijano, 2007, p. 79). Muy por el contrario, como lo venimos examinando, la dialéctica entre el todo y las partes, conduce necesariamente al reconocimiento de las heterogeneidades que conforman toda totalidad histórica, lo que no supone por ello negar la existencia de un momento tendencialmente dominante.

El siguiente fragmento de la “Epistemología del Sur” de de Sousa Santos (2011a) resulta esclarecedor al respecto, sobre todo porque retorna sobre lo que hemos examinado en los apartados epistemológicos:

Desde la conquista y el comienzo del colonialismo moderno, hay una forma de injusticia que funda y contamina todas las demás formas de injusticias que hemos reconocido en la modernidad, ya sean la injusticia socioeconómica, la sexual o racial, la histórica, la generacional, etc., se trata de la injusticia cognitiva. No hay peor injusticia que esa, porque es la injusticia entre conocimientos. Es la idea de que existe un sólo conocimiento válido, producido como perfecto conocimiento en gran medida en el Norte global, que llamamos la ciencia moderna. (de Sousa Santos, 2011a, p. 16, la cursiva es nuestra)

Lo destacable de este fragmento es que aquí se manifiesta claramente lo que se expuso más arriba: la cuestión del conocimiento aparece como un problema en sí mismo y, aún más, como el principio y el fin de las injusticias; como el “fundamento” de todo el resto de las injusticias.

Las tareas de comprender el proceso histórico concreto de dominación y subordinación de la colonia a la metrópoli, entender la lógica procesual de esta formación social –el sistema capitalista mundial–, quedan minimizadas si el foco se hace en la afirmación de que la cuestión de la validación del conocimiento es –por alguna razón misteriosa– más importante que cualquier otro aspecto de la sociedad y de ese proceso de dominación.

Para ser claros: afirmar que la “injusticia cognitiva” es más importante que, por ejemplo, la injusticia del proceso de producción material –o que la injusticia de la forma de dominación estatal que ésta dominación cognitiva viene a legitimar y a validar– es como afirmar que viene la gallina antes que el huevo, o el huevo antes que la gallina. Si como hemos señalado previamente, las formas de vida y de la organización social son consustanciales a las formas de la cognición-representación, esta dicotomía se disuelve: la inequidad cognitiva es indisociable de la inequidad social. Una inequidad que no es, por lo demás, un problema de “tener más o menos de alguna cosa”, sino que es producto del modo de producir, de participar y de protagonizar un orden social. Asunto que, por supuesto, no está ausente en estas teorizaciones decoloniales, pero del que, sin embargo, no se explicita su lugar determinante sobre los restantes.

Sobre el proceso de universalización de la historia

Una tesis que comparten los distintos referentes decoloniales se puede sintetizar en la fórmula a la que ya nos referimos según la cual “la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo” (de Sousa Santos, 2017). Esta afirmación reconoce, al menos, dos sentidos ciertos, aunque formulados de esta forma abstracta —y es por eso que, a nuestro juicio, su verdad queda limitada—.

a) El primero consiste en la afirmación de que esta historia universal —efectivamente existente en tanto realidad social— no hubiese sido posible sin el colonialismo o sin la dominación económica y representacional que éste, en sus distintas variantes, introdujo.

b) El segundo sentido consiste en que esta historia universal o pretendidamente universal no contiene en sí, en tanto ideología —es decir, en tanto representación colectiva hegemónica—, la historia del “sur” —utilizando la categoría “sur” en el sentido en que de Sousa Santos la entiende—.

Ahora bien, estas dos circunstancias son la expresión de un único proceso histórico, cuya lógica remite a la historia universal burguesa, ya que es precisamente el capitalismo el primer orden económico-político que se encuentra en condiciones de *universalizar* su patrón productivo e ideológico a escala global. Eso no significa —y es importante remarcarlo—, que sea el único modo de producción en el mundo social contemporáneo —y en ocasiones ni siquiera el cuantitativamente predominante—. En la vida de todas las sociedades actuales coexisten, en un desarrollo desigual y combinado, distintos modos de producción. Sin embargo, lo que sí puede reconocerse es que el modo de producción capitalista es el que hegemoniza tendencialmente a todos los otros procesos o modos de producción a escala mundial.

El capital requiere, por su propia concepción, de la permanente ampliación de su “rango de acción”; es decir, de los alcances geográficos, poblacionales, tecnológicos y sapienciales de su ciclo productivo. Como lo señalamos, el capital tiende a *subsumir* todo el resto de la vida social bajo su lógica productiva. En este desarrollo histórico va universalizando de forma diferenciada y/o antagónica a la sociedad. Ésta universalización no se produce afirmando la vida social en su riqueza

concreta, sino que se produce *negando* esta riqueza histórico-social-comunal y *reduciendo* la vida humana a los estrechos límites de la actividad orientada hacia la producción de valor (Linares, 2010). Por tanto, si bien es cierto que la historia universal actual es imposible sin la perspectiva de la colonia, sin los colonizados, no obstante, esa historia universal *realmente existente* al día de hoy, es en verdad la historia de la universalización del capital, o lo que es lo mismo, del proceso de abstracción de la actividad humana. Proceso que también puede definirse como el de la forma valor de sociabilidad: de la sociedad enajenada y puesta en las cosas, de la sociedad fetichizada (Linares, 2010; Marx, 1956, 1987, 2018) que, en rigor, es lo mismo que el empobrecimiento cultural, ideológico y teórico de la humanidad; de la cretinización de su riqueza espiritual y su subordinación al proceso de auto-acrecentamiento del valor.

El hecho de que la historia del sur quede negada o tergiversada en el pensamiento hegemónico burgués es, precisamente, una manifestación de esa lógica universalizadora del capitalismo. No se trata, por lo tanto, de hacer un esfuerzo retrospectivo para darle un lugar a las historias, devenidas particulares, de las colonias que el capitalismo niega, ni de ponerlas en un lugar, que en ese marco será siempre subordinado, al lado de la historia universal del capital. La dominación de la cultura, ideología, formas sapienciales de las metrópolis debe comprenderse en el marco de la dominación histórico-concreta totalizadora; es decir, desde la hegemonía económico-política.

De acuerdo con lo expuesto, no se puede simplemente negar, por su indiscutible carácter opresivo, a la historia universal realmente existente. Se trata, más bien, de la lucha por el sentido de la historia universal y por la construcción práctica-política de una historia universal concreta, que afirme la riqueza espiritual de la humanidad. Esta lucha debe ser pensada partiendo del reconocimiento de que la sociedad actual es una totalidad mundial y como tal debe ser planteado, en última instancia, el ideal colectivo de su superación. El auto-movimiento de cualquier formación social contemporánea está orgánicamente vinculado al auto-movimiento del sistema capitalista mundial. En definitiva, la cuestión en disputa es determinar la finalidad que persigue la sociedad como un todo y cada aspecto de ella: ¿ésta seguirá siendo la reproducción del valor, es decir, del capital, o serán las necesidades espirituales y materiales concretas de la humanidad?

Una “globalización contrahegemónica” –como surge, por ejemplo, del Foro Social Mundial– demanda una lucha política concreta de cada nación o conglomerado plurinacional y desde las particularidades y determinaciones que signan la historia de cada pueblo. Pero, además, deben darse en la perspectiva de una concepción de la totalidad histórico universal que sea capaz de superar, en primer lugar como ideal social, las limitaciones del presente capitalista.

El ideario poscolonial de “desmercantilizar, democratizar y descolonizar” pareciera apuntar en esa dirección, pero las tácticas –e incluso las estrategias– que se proponen para alcanzarlo ponen el foco por lo general en las “particularidades”. De modo que entienden la política como lucha por la construcción de espacios parciales de “democratización” (de Sousa, 2014). Es decir, la lucha es abordada *desde lo particular* –los movimientos sociales indígenas, de mujeres, de desempleados– y *hacia lo particular*. Se oponen, simplemente, los proyectos y necesidades particulares, por un lado, y la universalización del capital y el colonialismo, por otro (de Sousa Santos, 2010; 2011b). Sin embargo, el *quid* de la cuestión es que no hay forma de superar al capitalismo desde la mera particularidad.

Es un aspecto conceptual del capital su capacidad de transformar cualquier objeto o proceso social concreto en una mediación de su realización. El par categorial de “subsunción formal” y “subsunción real” expresa el movimiento del capital en esta apropiación de cualquier elemento de la vida humana en su proceso (Linera, 2010, p. 124).

Las luchas particulares –ya sean por el medioambiente, contra el patriarcado o contra la discriminación racial– pueden ser y, de hecho, son, tendencialmente subsumidas por la lógica totalizadora del capitalismo. Allí donde termina “el espacio social democrático” o “alternativo” construido por cualquier grupo que pretenda luchar contra la dominación del valor, empieza nuevamente el capitalismo que –siguiendo en el plano político-ideológico su proceso lógico-económico de irradiación–, subsume primero en la forma y luego en el propio contenido a este –quizás noble– intento de superarlo.

Para ser enfáticamente claros: *cuando se lucha por la parcialidad (y sólo por ella) se afirma el capital*, puesto que este es un proceso totalizador y su

lógica consiste, precisamente, en apropiarse de las particularidades sociales-comunales productivas de vida humana y volverlas mediaciones de su proceso productivo de valor (Linera, 2010).

Aquí aparece, entonces, la cuestión fundamental de la lucha política por el sentido de la totalidad que, en nuestro tiempo, es una lucha que necesariamente tiene que pasar por el Estado, puesto que este es el articulador –la trinchera más importante– del proceso capitalista-total en cada país (Lenin, 2013).

De todas formas, la lucha no puede empezar y terminar en el Estado, eso es cierto; la superación de la sociedad actual solo puede ser fruto de la lucha de los oprimidos de esta sociedad y nunca puede ser mero fruto del “decreto”. Ahora bien, sin abordar prácticamente la cuestión del Estado, no hay transformación total posible, puesto que la hegemonía de una clase –o de un conglomerado de clases– como dominación político-militar y dirección ideológica-moral, se concretiza en el Estado (Gramsci, 1975).

El del poder del Estado es un debate que, como dice García Linera (2016), fue superado en la praxis reciente de los pueblos de América Latina que, en diferentes formas y con mayores o menores grados de organización y espontaneidad, han enfrentado al neoliberalismo y han tomado posiciones cuando han logrado abordar espacios del Estado. Es pertinente decir que el neoliberalismo es hoy la forma concreta de la política del imperialismo, es decir, la política del neocolonialismo (Cervantes Martínez, *et. al.* 2002).

En este punto vale una salvedad: ha habido, en estas primeras dos décadas del siglo XXI –especialmente en la primera– diferentes grados de radicalidad de los procesos populares, anti-neoliberales en América Latina. En algunos casos se lograron transformaciones más profundas de los estados-nacionales burgueses –por ejemplo, en Venezuela, en Bolivia y en Ecuador con las reformas constitucionales– y en otros las transformaciones, siempre tratando de la cuestión del Estado en sentido estrecho, estuvieron más circunscriptas. No obstante, es innegable que todos estos procesos surgieron, precisamente, como reacción popular al movimiento avasallador y desnacionalizador del capital financiero transnacional.

Lo que todos esos procesos muestran es que, cuando los movimientos sociales y las fuerzas progresistas trascendieron –para usar la terminología gramsciana– su actitud corporativa y asumieron una actitud político-hegemónica (Gramsci, 1975), lograron poner algún límite a ésta máquina trituradora transnacional del capitalismo contemporáneo. Contrariamente, cualquier perspectiva “parcelada” de los problemas y dramas que atormentan a nuestras sociedades y a los sectores más relegados y oprimidos, resultará no sólo insuficiente, sino incluso funcional a la lógica del capital.

En la dirección de estos debates, podrían interpretarse también la deuda teórica que se evidencia en muchos de estos referentes decoloniales con las experiencias y pensamientos revolucionarios y emancipadores que surgieron a lo largo de la historia del siglo XX. Por ejemplo, con los procesos y luchas de liberación que libraron el pueblo vietnamita, el pueblo cubano, el pueblo angoleño, el pueblo nicaragüense, chino... En fin, de todas las comunidades nacionales que se han afirmado frente a la dominación imperialista en algún momento histórico concreto; así como también la omisión teórica de sus referentes, tales como Vladimir I. Lenin, Fidel Castro u Ho Chi Minh. Como lo señalamos, y aunque resulta sorprendente, es por lo general muy escasa –y en ocasiones tangencial– la referencia a estas experiencias en los trabajos y reflexiones decoloniales. La explicación de ello podría encontrarse en que conciben a esas gestas inscriptas en una matriz eurocéntrica como la del marxismo. Sin embargo, no caben dudas que en todas y en cada una de ellas se logró alguna transformación efectiva a la lógica del capitalismo y el colonialismo global; con el agregado de que muchos de esos pueblos siguen aún resistiendo de manera heroica las permanentes artimañas con las que el poder real intenta doblegar sus procesos emancipatorio, mediante campañas de desprestigio ideológico, bloqueos económicos, acusaciones fraudulentas, etc.

A modo de conclusión

Como cierre de todo este desarrollo, nos interesa detenernos en el examen de las convergencias que advertimos entre las definiciones epistemológicas y las ideológico-políticas que promueve la Epistemología del Sur. Para ello, resulta especialmente instructivo el siguiente fragmento:

La configuración del paradigma que se anuncia en el horizonte sólo puede obtenerse por vía especulativa. Una especulación fundada en, aunque no determinada por, las señales que la crisis del paradigma actual emite. Por ello, cuando hablamos de futuro, aunque sea de un futuro que ya comenzamos a vislumbrar, lo que de él decimos procede de una síntesis personal que reside en la imaginación, en mi caso, en la imaginación sociológica. (...) Por mi parte hablaré del paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente. Con esta denominación pretendo significar que la naturaleza de la revolución científica que atravesamos es estructuralmente diferente de la que ocurrió en el siglo XVI. Siendo una revolución científica que sucede en una sociedad, ella misma revolucionada por la ciencia, el paradigma que emerge de ella no puede ser únicamente un paradigma científico (el paradigma de un conocimiento prudente), sino, asimismo, un paradigma social (el paradigma de una vida decente). (de Sousa Santos, 2003, p. 82)

Ahora bien, ningún paradigma –en ningún momento de la ciencia y el pensamiento en general– fue estrictamente un paradigma de orden puramente intelectual o puramente científico. Todos y cada uno de ellos, como se ha puesto muchas veces en evidencia, es engendrado y a su turno contribuye a consolidar una determinada *forma de la praxis social*. Las contradicciones, síntomas, luchas y tensiones en que se dirime esa praxis, adquieren en el orden de las ideas y el intelecto el formato que en el orden práctico las determina. De modo tal que todo paradigma científico está entramado y emerge de un paradigma social, conforme con lo cual no sería entonces éste un rasgo distintivo de una específica epistemología. Lo que resta averiguar en todo caso es si –reconociendo que el conocimiento es producto de la praxis social–, ¿se puede?, ¿se debe prescribir un paradigma o si, por el contrario, son las peculiaridades sociales, políticas y económicas –que determinan la vida y las luchas de nuestros pueblos–, las que engendran nuevos modelos y categorías para el pensamiento en general y para la ciencia en particular en el marco de sus propias disputas de intereses.

Adviértase, por ejemplo, que la definición de *conocimiento prudente* y de *vida decente* que propone de Sousa Santos (2011a), exige precisar en primer término cómo y quién define cada uno de esos asuntos –la “prudencia del conocimiento” y la “decentia de la vida”–, dado que la solidaridad, la generosidad y la cooperación, todos ellos valores reclamados por de Sousa para

dar cuenta de su concepción de vida decente—bien pueden ser enarbolados desde perspectivas no sólo distintas sino incluso ideológicamente antagónicas.

La vida académica es sin duda un ámbito privilegiado —aunque no exclusivo— en el que se disputan esos sentidos y tradiciones y en el que se expresan las propias luchas de la sociedad toda. Sin embargo, ocurre que, como sucede en otros órdenes, en ocasiones no todos los sectores e intereses sociales quedan representados allí y quienes integramos las universidades estamos siempre actuando —o siendo actuados, si se prefiere— como portavoces de esas posiciones político-ideológicas, cualquiera sea la materia impartida y la explicitación o no de esos posicionamientos.

La academia está hoy fuertemente articulada con el mercado y responde hegemonícamente a sus reglas de funcionamiento; una lógica que no se reduce a cuestiones económicas (patentes, tecnologías, transferencias), sino también a una praxis que modela la matriz del propio pensamiento.

De acuerdo con ello, la producción teórica-académica se presenta también como una expresión de la lucha política; hasta dónde llegue ésta y qué intereses queden representados en ella, determinará también el alcance de lo que allí se produzca.

Los teóricos decoloniales han tematizado muy profusamente la perspectiva epistémico-ideológica comprometida en la categoría de *totalidad orgánica*; categoría que, de alguna manera, vertebró nuestras reflexiones aquí vertidas. En todos los casos, lo hicieron desde una posición, sino abiertamente crítica, al menos recelosa para con la misma, dado que ven en ella una expresión directa de las concepciones eurocéntricas en sus diversas vertientes.

Como hemos pretendimos demostrar, el asunto decisivo es que no se trata de lo que unos u otros crean, comprendan o valoren sobre esta categoría. No se trata, por lo tanto, de negar las particularidades o las riquezas que aporta la cultura de los pueblos sojuzgados por la colonización, ni de limitar el reconocimiento de sus negados derechos; no se trata tampoco de cercenar cualquier expresión o experiencia que un grupo o comunidad protagonice contra-hegemonícamente —como lo han hecho, por ejemplo,

los zapatistas en Chiapas—. Se trata de advertir que, lo queramos o no, en última instancia la lógica del capital o bien no se ve afectada por ellas—en tanto que las experiencias aisladas no afectan su hegemonía— o bien esas experiencias se ven necesitadas de mediarse por esas lógicas del valor, para resolver sus condiciones práctico-materiales.

Para finalizar, encontramos, en palabras de García Linera (en una entrevista realizada por Velarde, 2016) una síntesis muy ajustada de las ideas rectoras en torno a las cuales pretendimos desplegar nuestra revisión crítica, al enfoque ya crítico de las tesis decoloniales:

(deberíamos tener una alerta sobre) el riesgo que comporta fragmentar la realidad y regodearse sobre los pequeños detalles de mundos retaceados que dejan de lado, (el reconocimiento de) que el mundo funciona *como totalidad*, que la dominación es un hecho de *totalidad y de totalización*. Que la dominación (y la emancipación) es una pelea por el *sentido de esa totalidad*” (...) Reivindico el sentido hegeliano y sartreano de totalidad, para desenmascarar las relaciones de dominación, y si se puede, subvertir las relaciones de dominación. (op.cit., 2016) (las cursivas nos pertenecen)

Bibliografía

- Arriscado Nunes, J. (2014). El rescate de la epistemología. En, de Sousa Santos, B.; Meneses, M. P. (eds.) *Epistemologías del Sur- Perspectivas*. (pp. 25-85). Akal.
- Bateson, G. (1972/1990) *Pasos para una ecología de la mente*. Lohlé-lumen.
- Bioecon media (2012) *Walter Mignolo I Parte*. [Video] Recuperado de: <https://vimeo.com/40524777>.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill Ediciones.
- Castro-Gómez, S. (2010), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Universidad Javeriana (tercera edición).

- de Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina*. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad.
- de Sousa Santos, B. (2011a). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.
- de Sousa Santos, B. (2011b, 27-31 de enero). *Introducción a las epistemologías del Sur*. [presentación en congreso] En IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI). Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).
- de Sousa Santos, B. (2012) Introducción: las epistemologías del Sur. En: Cidob (org.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*. Cidob Ediciones. (pp. 9-22).
- de Sousa Santos, B. (2014). ¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal. En de Sousa Santos, B. & Meneses, M. P. (eds.) *Epistemologías del sur. Perspectivas*. Akal.
- de Sousa Santos, B. (2017). *Epistemología del sur*. Clacso.
- Fernández Nadal, E. (2003) “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, *Herramienta, Revista de Debate y Crítica Marxista* (24), 2003-2004.
- García Linera, A. (2010). *Forma valor y forma comunidad*. Prometeo-CLACSO.
- García Linera, A. (2016) *Del Estado y la Revolución al Estado de la revolución en Lenin*. Prometeo.
- Gargallo, G. C. (2012) *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y Proposiciones de Las Mujeres de Pueblos de Nuestra América*. Ed. Desde Abajo, colección Pensadoras latinoamericanas.
- Gramsci, A. (1970/1975) *Cuadernos de la cárcel, Tomo 1*. Editorial ERA.
- Grínor Rojo, A. y Salomone Zapata, C. (2003). *Postcolonialidad y nación*. Lom ed.
- La Nación (20 de noviembre de 2019) Rita Segato dijo que Evo Morales “cayó por su propio peso” y no por un golpe de Estado y lo cuestionó por machista. *Diario La Nación*.

- Lenin, V. I. (1917/2013) *El Estado y la revolución*. Ed. Nuestra América.
- Lukács, G. (1923/1970). *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- Marx, K. (1867/ 1956). El fetichismo de la mercancía y su secreto. En *El Capital*, Tomo I. Cartago.
- Marx, K. (1956/ 2018) El proceso de valorización. En *Manuscritos 1861-63*. Vicepresidencia del Estado y Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia editores.
- Marx, K. (1956/ 1971). *El Capital. Capítulo VI inédito. Subsunción formal del trabajo en el capital y Subsunción real del trabajo en el capital, o modo de producción específicamente capitalista*. Signos.
- Marx, K. (1939/ 1987) *Grundrisse. El método de la economía política*. Siglo XXI.
- Mignolo, W. (2009). Colonialidad: la cara oculta de la modernidad. *Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona*, 39-49.
- Mignolo, W. (2016) *El lado más oscuro del renacimiento: Alfabetización, territorialidad y colonización*. Universidad del Cauca. Sello Editorial.
- Paizanni, C. (24 de abril 2014). *Descolonización Epistemológica del Sur Boaventura de Sousa y Dussel*. [Video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=hb1yUnf8TQU>
- Peirce, Ch. S. (1988) *El Hombre, un signo*. Crítica.
- Quijano, A. (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Anitoquia.
- Rosa, C. (2019). Una aproximación a los saberes tradicionales a través de la epistemología de Gregory Bateson. *Perfiles Educativos*, 41(164), 135-153. <https://doi.org/10.22201/iissue.24486167e.2019.164.58848>
- Samaja, J. (2003). Los caminos del conocimiento. En *Semiótica de la Ciencia*. Inédito
- Velarde, S. (5 ago. 2016). Entrevista a Álvaro García Linera. Habla de Pierre Bourdieu. [Video] Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=AUBhWb7XkN4>
- Zapata Silva, C. (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade (Santiago)*, (21), 49-71. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049>

- Zardoya, R. (2000). *La filosofía burguesa postclásica, El modo de producción espiritual antagónico*. Socialismo y Libertad.
- Cervantes Martínez, R., Gil Chamizo, F., Regalado Álvarez, R. & Zardoya Loureda, R. (2002). *Transnacionalización y desnacionalización, ensayos sobre el capitalismo contemporáneo*. Félix Varela.

**LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA FILOSOFÍA
COMO BASE DE
PROYECTOS CONTRAHEGEMÓNICOS**

Crítica y desobediencias

*Silvana Vignale*¹

El presente trabajo tiene como objetivo contribuir a metódicas en el campo de las ciencias humanas y sociales en general y de la filosofía en particular, y a toda disciplina que tenga como punto de partida un pensamiento atento a su contexto histórico y al acaecer entre el presente del que se forma parte y las formas de gubernamentalidad actuales. Sostenemos que no hay herramientas universales para abordar nuestro objeto de estudio, en cuanto se encuentra subordinado al devenir de su propia historicidad. Para ello, quisiéramos problematizar algunos aspectos en la noción de “crítica” –sobre todo aquella ligada a la idea de Ilustración– para no tropezar con una versión envejecida que ya no resulta operativa. Nos referimos al asentimiento a uno de los principales pactos tácitos desde la modernidad, vinculado al significado de la Ilustración: atrevernos a pensar por nosotros mismos, haciendo uso público de la razón, emanciparnos de nuestros tutores, pero limitando nuestro accionar político, es decir, obedeciendo. Además, si asumimos como tarea realizar una historia crítica del pensamiento, será necesario presentar corrimientos respecto de la crítica enunciada por Kant: de las condiciones formales del conocimiento objetivo, a las condiciones y posibilidades de transformación subjetiva, a fin de tener en nuestro horizonte la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser éstos, los que somos? Este planteo se encuentra acompañado por la interrogación por las formas actuales de resistencias a la gubernamentalidad neoliberal, que parece capturar incluso la posibilidad de nuestra intransigencia y de nuestros modos de rechazo a lo que se nos impone, a lo que nos determina, o a lo que nos fuerza, en alguna medida. De modo que este par de contrarios –obediencia/desobediencia– serán abordados en relación con la crítica, como metódica del trabajo con las ideas. Nuestro compromiso filosófico con el presente nos impele a la necesidad de trabajar sobre otra pregunta: la de *¿cómo ser otros de los que*

¹ INCIHUSA - CONICET, Mendoza.

somos? Cuestión que debe acompañarse de una actualización de la crítica, que nos permita salir de la trampa entre libertad y obediencia modernas.

Torsión de la crítica: del a priori formal, al a priori histórico

Fue Immanuel Kant en el siglo XVIII –y en respuesta a una de las preocupaciones sobre las teorías del conocimiento en la época– quien en su monumental trabajo sobre la *Crítica de la razón pura* definió los alcances de la crítica para la metafísica (Kant, 2008). Con cierta actitud de vigilancia epistemológica entre el dogmatismo al que conduce el racionalismo cartesiano y el escepticismo que acarrea el empirismo de David Hume, elaboró un tercer enfoque que buscaba equilibrar la respuesta a la pregunta por las fuentes del conocimiento y al modo en que conocemos. Así, la crítica aparece como el ejercicio por establecer los límites de la razón y sus condiciones de posibilidad para el conocimiento objetivo. Esta vigilancia es también una denuncia a los tropiezos de la metafísica, por haber procedido por meros tanteos, alzándose por encima de las enseñanzas de la experiencia –al pretender tomar como objetos ideas puras de la razón (Dios, alma, mundo)–, de las cuales no tenemos correlato empírico, por lo tanto, *noúmenos* que podemos pensar, pero no conocer. Hay, por lo tanto, un esfuerzo de Kant respecto al lugar del sujeto en el proceso del conocimiento, y en este sentido hay que decir que logró realizar –en la historia del pensamiento– un giro copernicano –como él mismo lo designa– al demostrar que no son los objetos los que determinan el conocimiento, sino la estructura trascendental del sujeto, esto es lo que el sujeto “pone” en términos de formas y estructuras *a priori*.

Este acontecimiento en la historia del pensamiento dejó importantes andamios para el hacer filosófico, no sólo en materia de una gnoseología, sino como herramienta crítica sobre los modos en que ejercemos el pensamiento, es decir, como metódica para la tarea filosófica. Así es que, más cercano a nosotros, Michel Foucault concibe la tarea filosófica como un ejercicio crítico del pensamiento sobre sí mismo, que permite –no reafirmar lo que ya sabemos– sino buscar los modos en que podemos pensar de otra manera, forzar nuestro pensamiento, desafiarlo a la posibilidad

de pensar distinto a como pensamos (Foucault, 2008a)² y, de esta forma, fuerza un desplazamiento en la crítica: de buscar determinar los límites y condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto (crítica *trascendental*), se da lugar a la búsqueda de las condiciones y posibilidades de la transformación subjetiva (crítica *histórica*), lo que comporta un elemento ético –en cuanto referido a la posibilidad de intervenir sobre la propia constitución subjetiva–, pero al mismo tiempo histórico, en cuanto se concibe desde este punto de vista a toda ontología crítica como una *ontología histórica de nosotros mismos* (Foucault, 2009).³ Se pasa, de esta forma, del *a priori* formal, al *a priori* histórico. O en otros términos: se trata del desplazamiento de una analítica de la verdad –que está atenta a las condiciones formales del conocimiento– hacia una ontología crítica del presente, es decir, hacia la búsqueda de las condiciones históricas de las relaciones entre sujeto y objeto.

¿Qué permite la crítica en términos de una ontología histórica? Fundamentalmente, “realizar un análisis teórico que tenga un sentido político” (Foucault, 2006, p. 497), que pueda determinar qué es lo que queremos aceptar pero también qué es lo que queremos rechazar o cambiar de nosotros mismos, en nuestro presente.

De todas formas, a pesar de estos desplazamientos (del conocimiento del objeto a la transformación del sujeto y de las condiciones formales a las condiciones históricas), debemos decir que este mismo ejercicio ya se encuentra presente en el mismo Kant, en su texto “¿Qué es la Ilustración?” (Kant, 2013). Al diagnosticar su presente como un proceso de ilustración en el que los individuos se encuentran en una suerte de minoría de edad, Kant manifiesta el rechazo a no hacer un uso pleno de la propia facultad de discernir; e invita, de ese modo, a pensar de otra manera, a atreverse a pensar por sí mismos, sin

2 La hermosa cita completa es: “Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. (...) Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– sino el trabajo del pensamiento crítico sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo?” (Foucault, 2008a, p.15)

3 Acerca de la dimensión ético-política de la crítica y de una epistemología ampliada hacia la ética, cfr. “Notas epistemológicas sobre las relaciones entre sujeto y verdad: el cuerpo como inquietud”. (Vignale, 2017b, pp. 122-128)

los tutelajes de la Iglesia. Pasemos entonces a algunas consideraciones sobre la respuesta de Kant a la pregunta sobre qué es la Ilustración para comprender el entramado con la crítica.

Uso público ¿o uso prudente? de la Razón

Habíamos anticipado que el análisis respecto de la cuestión de la crítica —como metódica del trabajo con ideas en filosofía— requiere de ciertas precauciones, entre las que se encuentra considerar su contexto de emergencia y por lo tanto, las condiciones históricas a las que se encuentra sujeta. El texto kantiano sobre la Ilustración es un ejercicio de una ontología crítica del presente, en cuanto se dirige a pensar la actualidad de la que el filósofo forma parte, y por eso es interesante captar su dimensión emancipatoria respecto de la realidad del siglo XVIII. Es un momento de enfrentamiento y de posibilidad de romper con los tutelajes del clero y de la tradición dogmática, por lo que puede advertirse que se trata de un esfuerzo por rechazar algo de la propia conformación subjetiva e ir más allá de sí mismos, mediante la posibilidad de una autodeterminación del entendimiento y de la propia voluntad. Hacer uso del propio entendimiento es no quedar sujetos a las verdades que se nos imponen —podríamos decir— desde afuera.

Ahora bien, la salida a esa “autoculpable minoría de edad” está dada por la posibilidad de hacer uso del propio entendimiento —mediante el imperativo *sapere aude!*, “¡atrévete a saber!”, “ten coraje para valerte de tu propio entendimiento”—, y esto es posible mediante la separación de los usos de la razón: un uso público y un uso privado. Hacer uso público de la razón es expresar por escrito y ante un público docto —es decir, erudito, instruido— lo que se piensa, reservando el uso privado de la razón a aquél que se cumple de acuerdo a la función que se ocupa en la sociedad. En otras palabras, cuando hacemos un uso público de la razón, lo hacemos en cuanto seres racionales dirigiéndonos hacia otros seres racionales, en cambio, en el uso privado, nos encontramos en el uso particular del papel que cumplimos en la sociedad (como ejemplo, un sacerdote oficiando la misa está haciendo un uso privado de la razón y debe reservar lo que piensa libremente al uso público). Tenemos que decir, por lo tanto, que esta separación es una “solución” a una determinada forma de servidumbre y en

la que la obediencia se confunde con no pensar por sí mismos, y por eso el énfasis en hacer uso del propio entendimiento.

Ahora bien, no vamos a analizar aquí en su totalidad el texto de Kant, pero sí mencionar que, así como es posible encontrar una dimensión emancipatoria respecto de los tutelajes de la tradición, la separación entre uso público y uso privado gestiona los ámbitos para proferir una verdad, y en este sentido, garantiza la seguridad del individuo al expresarla, al mismo tiempo que, como dice Mario Heller, se posterga su libertad de acción.

Ni el optimismo de la Ilustración en el siglo XVIII pudo eludir la preocupación por los posibles efectos del comportamiento de individuos regidos por sí mismos. Intentó entonces postergar la libertad de acción y procurar un aprendizaje del uso prudente de la razón, mediante el ejercicio primero de la libertad de pensamiento. (Heller, 2000, p. 16)

Lo que queda manifiesto hacia el final del escrito de Kant, en el que podemos leer “razonad cuanto queráis y sobre todo cuanto gustéis, ¡con tal de que obedezcáis” (Kant, 2013, p. 97), de manera que en el momento en que aparece la crítica como ejercicio propio de la filosofía, en el momento en que la Ilustración cuestiona el propio presente en el que se encuentra, como una mirada que se vuelve sobre sí misma y que busca determinar las condiciones que ella misma pone, se encuentra la obediencia como primera condición al hecho de valernos de nuestro propio entendimiento. Es decir que, a la par que garantiza la integridad del individuo, garantiza también el ámbito de su obediencia. El mismo Foucault —a pesar de reivindicar la crítica moderna en un sentido de recusación de las artes de gobernar— lo declara cuando dice que sería fácil mostrar que para Kant esa autonomía del entendimiento, ese coraje de saber, dista mucho de oponerse a la obediencia a los soberanos. Y lo fundamenta diciendo que es en las mismas presunciones de la razón (es decir, en la incapacidad para la crítica o para establecer los propios límites) donde se encuentra no sólo su dogmatismo, sino también su despotismo:

[...] a tal punto que introdujo en la actitud crítica la brecha, la división en virtud de la cual lo mismo que permite no ser gobernado (o al menos delimitar ese ser gobernado) es tal vez lo que en nosotros

“nos gobierna” sin que lo sepamos y nos hace caer en la heteronomía del despotismo. ¿Y si fuéramos gobernados sin saberlo? ¿Si lo que nos sirve para luchar contra todo lo que nos gobierna nos sometiera a una suerte de gubernamentalización infinita, la ejercida en nombre de la razón? (Foucault, 2018b, p. 55)

Sin dudas Foucault busca allí diferenciar la actitud crítica de la Ilustración de la actitud crítica que permitiría una “desujeción en el juego de lo que podríamos llamar, en una palabra, una política de la verdad” (Foucault, 2018b, p. 52).

Desde nuestro punto de vista, consideramos que ese acontecimiento histórico-político en el que se tramitan los usos de la razón —en términos kantianos, pero que se encuadra en el contexto de emergencia del liberalismo, de las teorías contractuales, del nacimiento de los Estados Nación y de las primeras fases del capitalismo— se asiste a una de las principales marcas de nuestra conformación subjetiva. Para decirlo de otra forma, si como en la respuesta kantiana a la pregunta ¿qué es la Ilustración?, nos cuestionamos sobre nuestro presente, es necesario remitirnos genealógicamente a ciertos jalones que moldearon lo que somos, entre los que se encuentra del individuo moderno, concebido como titular de derechos. Foucault lo decía de esta manera en el corazón de *Vigilar y Castigar*: “las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas” (2008b, p. 255), aludiendo con ello a una suerte de doble invención: la del poder disciplinario, que sirve para “enderezar las conductas”, para normalizar los cuerpos; pero también la de las libertades, en cuanto el liberalismo es una práctica gubernamental “consumidora de libertad”, y que produce libertad (Foucault, 2010b, pp. 83-84). Hay una producción de libertades: libertad de mercado, libertad de comprar y vender, libertad para ejercer el derecho a la propiedad, libertad de expresión. Desde este punto de vista tendríamos que entender entonces aquél uso público de la razón como “libertad de expresión”, y por lo tanto, lo que se presenta como un hecho emancipatorio deviene, al mismo tiempo, en una producción por parte de la racionalidad liberal de gobierno.

De acuerdo a esta última argumentación, deberíamos reconocernos todavía plenamente modernos, en cuanto hemos asentido a uno de los principales pactos tácitos de la modernidad, asociado al significado de la

Ilustración: atrevernos a pensar por nosotros mismos, hacer uso público de la razón, emanciparnos de nuestros tutores, pero limitando nuestro accionar político, es decir, obedeciendo. Hacer uso público de la razón, tener la libertad de expresarnos, vociferar contra lo que nos condiciona, contra lo que nos oprime, se ha convertido en un uso *prudente* de la razón, en una versión de nuestra obediencia. Pero, como veremos enseguida, en la actualidad, con un leve desplazamiento: de presentársenos esta “obediencia” como exterior desde un punto de vista normativo, hemos, como sujetos, interiorizado el mandato.

Por lo tanto, para pasar en limpio algunas cosas, y como lo hemos expresado en otros trabajos, es necesaria una *actualización de la crítica* en materia de una ontología del presente (Vignale, 2017a; Vignale, 2018; Vignale y Álvarez, 2018). Esa actualización debe comenzar por ejercer una vigilancia epistemológica sobre el devenir histórico y político respecto de los modos de subjetivación, y de las relaciones y tensiones entre nuestras formas de ser libres y los modos en que obedecemos. Por eso es primordial un adecuado diagnóstico de nuestro presente, advertir cuál es nuestro “enemigo”, que no es el mismo que el de la época ilustrada. Las salidas –las formas de resistencia– a cada momento histórico no pueden ser las mismas. Si la crítica trascendental nos había enseñado no alzarnos solamente mediante conceptos por encima de una experiencia posible, en ejercicio de una ontología crítica del presente debemos cuidarnos de los tropiezos que pueden alzarnos por encima de la historia, de las determinaciones históricas. Para dar con esas prácticas de libertad, es necesario comprender previamente que las servidumbres no son las mismas. La pregunta previa es ¿cuáles son nuestros modos actuales de servidumbre? Si en la Ilustración la servidumbre tenía que ver con cierto tutelaje, con cierta relación con la verdad de la iglesia, ¿cuáles son las relaciones actuales con la verdad que determinan nuestro presente, que determinan lo que somos? Indudablemente, en esto juega un papel central –sino completamente– el neoliberalismo, como racionalidad gubernamental y el capitalismo como régimen de deseo.

La internalización de las normas del mercado en el sujeto empresarial

Para situar aquel *uso prudente* de la razón en el marco de la racionalidad neoliberal –puesto que sostenemos que no podemos eludirla en el marco de una ontología de nuestro presente–, es necesario comprender que el neoliberalismo no es una mera doctrina o política económica que se reduce a un paquete de medidas antipopulares. Además de contar con un desarrollo teórico amplio, conviene situarlo a partir de lo que Foucault supo ver hacia finales de la década del 70': se trata de una racionalidad de gobierno (Foucault, 2010b). En cuanto tal, es posible estudiarlo en su dimensión productiva: la lógica del mercado produce determinadas formas de subjetivación. De esta forma, el mercado se transforma en un proceso de formación de sí mismo, en el que prima la competencia como norma de conducta y la empresa como modelo de subjetivación (Laval y Dardot, 2013; Lazzarato, 2013).

Problematizar el neoliberalismo como racionalidad de gobierno supone que no se trata simplemente de una forma de dominación o de una práctica impuesta por quienes gobiernan a quienes son gobernados, sino de una determinada gestión de gobernantes y gobernados que responde a la *internalización* de ciertas normas por parte de los sujetos. Con el neoliberalismo, la economía se ha vuelto subjetiva, y esto quiere decir que hay una producción de subjetividades implicadas en la labor que llevan a cabo. El sujeto es quien asume las pautas del mercado como propias, y es allí donde debemos ver nuestras formas de servidumbre, ya no en una autoridad exterior –teórica, moral, judicial–, sino en nosotros mismos. ¿De qué servidumbres estamos hablando entonces? Claramente no las de la esclavitud o de un tipo de sujeción mediante la violencia, sino de aquellas a las que voluntariamente adherimos. En el siglo XVI, ya Etienne de La Boétie había dedicado un tratado a este tipo de servidumbres. Citamos –sólo a título de curiosidad– lo que decía ese joven francés de dieciocho años.

Es realmente sorprendente –y, sin embargo, tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos– ver cómo millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y son juzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están

fascinados y, por así decirlo, embrujados por el nombre de uno, al que no deberían ni temer (puesto que está solo), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje). ¡Grande es, no obstante, la debilidad de los hombres! Obligados a obedecer y a contemporizar, divididos y humillados, no siempre pueden ser los más fuertes. (La Boétie, 2008, pp. 45-46)

Aunque dejamos para otro momento las posibilidades de una genealogía de la servidumbre voluntaria, lo que resulta un trabajo necesario para abordar las resistencias y posibilidades de transformación subjetiva, encontramos que en la vertical de nuestro tiempo, las marcas que constituyen los sujetos que somos se encuentran determinadas por el capitalismo como *régimen de deseo* (Lordon, 2015), cuya nueva servidumbre los individuos consienten. Esto explica la existencia de los ejecutivos como esos extraños asalariados que están materialmente del lado del trabajo y simbólicamente del lado del capital, y donde la idea de dominación no puede dejar de verse afectada y “queda desconcertada ante el espectáculo de los dominados felices”. (Lordon, 2015, p. 19)

Para recapitular: quizá uno de los mayores éxitos del neoliberalismo sea haber logrado que la normatividad propia de su racionalidad no sea heteronormativa, ha penetrado en las conciencias, los sujetos introyectan por sí mismos la lógica de la empresa en su propia configuración, en sus diferentes ámbitos de relación, no sólo en el trabajo —o en el trabajo intelectual, como el que realizamos, donde obedecemos los *standars* a veces obtusos de la competencia—, sino también en las relaciones con los otros, en la circulación de nuestros afectos, en nuestro vínculo con la naturaleza y el medio ambiente, en las prácticas al interior de los partidos políticos, etc. El mercado se ha vuelto un proceso de formación subjetiva. De acuerdo a lo último, podríamos decir que no solamente somos en la actualidad plenamente modernos en cuanto hemos consentido un pacto tácito respecto del uso público de la razón, como dijimos anteriormente. Sino que, al confundirse o mezclarse el interés individual con el interés de la empresa, hay un desdibujamiento de los ámbitos de estos usos: el uso privado de la razón ha deglutido al uso público, en cuanto ha asimilado la merito-normatividad propia del neoliberalismo, sin necesidad de ninguna coacción externa. El empobrecimiento no es sólo del salario, sino también de la capacidad de servirse del propio entendimiento: las verdades se

consumen en los medios de comunicación y en las redes sociales. Con esto, es posible ver, al mismo tiempo, cómo se suprime el sentimiento de alienación que Karl Marx supo mostrar respecto de la enajenación del hombre en el sistema capitalista: el individuo se identifica con los valores que el capitalismo propone: el consumo, la promesa de felicidad mediante el endeudamiento, el éxito individual exclusivamente mediante el esfuerzo personal, etc.

Hacia una actualización desobediente (e imprudente) de la crítica

Hemos mostrado anteriormente cómo desde la Modernidad hay una gestión de nuestras libertades y obediencias, en la medida en que la libertad de pensamiento ha postergado la acción política, o mejor dicho, las libertades de acción. ¿Cómo funcionan las libertades en el marco de la razón neoliberal? Mientras en el liberalismo las libertades se encontraban relacionadas con el ejercicio de derechos, o como límite de los intereses individuales respecto de la sociedad, el neoliberalismo utiliza a las libertades como máscara de nuestra servidumbre y obediencia. En otros términos: el individuo moderno, que emergía de una racionalidad gubernamental que “fabrica” libertades, sobreviene en nuestro tiempo en “emprendedor de sí mismo”, determinado por una ética de la empresa en donde el trabajo es indisociable del trabajo sobre sí mismo, donde el mismo sujeto asume las pautas del mercado como propias para sobrevivir a la competencia, y la libertad es concebida como libertad de emprendimiento. Pero lo que verdaderamente esconde son los nuevos modos de mantenernos sujetos a un determinado funcionamiento del poder. En un ejemplo relativamente claro: en las transformaciones que se están produciendo en el mundo del trabajo, donde se promueve un individuo cada vez más “libre” y menos constreñido a las formas de trabajo de antaño –por ejemplo, en relación de dependencia–, cuando en realidad se trata de formas de adhesión a la flexibilización laboral y precarización del trabajo (Vignale y Alvarez, 2018). Con todo esto, lo que queremos mostrar es que la primera impresión de una contradicción entre la idea de libertad y obediencia, en un análisis desde la gestión de los usos de la razón desde la modernidad hasta nuestros días, deviene por lo menos problemática, en cuanto es posible encontrar cómo se encuentran en el mismo campo estratégico que hace surgir tanto a una como a otra.

Dicho todo esto, quisiéramos retomar aquella preocupación mencionada al comienzo, en aquél desplazamiento de la crítica de una crítica trascendental a una crítica histórica, recordando la fuerza o la potencia que la misma puede tener en la transformación del presente. Es necesario realizar un análisis teórico que tenga un sentido político, dijimos, que pueda determinar qué es lo que queremos aceptar y qué es lo que queremos rechazar de nosotros mismos. Ahora bien, esa torsión hacia lo político, o hacia alternativas políticas a nuestro presente, debiera considerar que hasta ahora las libertades de la razón se han encontrado vinculadas a la obediencia. ¿Cómo dar curso a desobediencias de nuestra propia servidumbre, cómo ejercer prácticas de libertad (Foucault, 2010a) que pongan en jaque la constitución del sujeto empresarial y los valores de la lógica del mérito, cómo impugnar que unas libertades (las del pensamiento) pospongan a otras (las de acción)? Una actualización del trabajo crítico es importante, en la medida en que nos permite la salida a la mera denuncia del presente, aquella que se presenta caprichosa en cuanto asentimos, tácitamente o no, a la gestión de las libertades y las obediencias.

En este punto es relevante comprender que las desobediencias pasan por aquella libertad de acción que desde la modernidad se ha pospuesto, que no pueden seguir siendo concebidas desde un punto de vista ilustrado. Uno de los aspectos más importantes de la elaboración que realiza Foucault de la noción de “crítica” dice que ella tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podríamos llamar la política de la verdad (Foucault, 2018b, p. 52). Esto último no es un simple enunciado teórico, en la medida en que, en cuanto actitud, expresa el riesgo más propio de las desobediencias respecto de sí mismo. Esa función de desujeción implica, propiamente, un desamarre a aquello que nos constituye como sujetos, una transformación de nosotros mismos, lo que no debiera nunca considerarse como un mero enunciado estético, sino de implicancia política respecto de un nuevo modo de ser sujetos. La función de desujeción es a riesgo de cortar con lo que hasta ahora nos ha anudado a nuestra identidad: es un sujeto que se arriesga a sí mismo en su transformación.

Otro aspecto a tener en cuenta, no menos importante, es que toda vez que hemos hablado de “las libertades de la razón” en oposición de las “libertades de acción (política)”, hay un trasfondo dualista. Y como trabajamos en

un capítulo de *Tradiciones y rupturas. Modulaciones Epistemológicas IV*, ha habido en el curso de la historia de nuestros procesos de subjetivación, un olvido del cuerpo (Vignale, 2017b). El cuerpo es la instancia material que ha sido invisibilizada mediante el recurso a la “persona”. En este sentido, reconduciendo a la pregunta por las desobediencias de nuestro tiempo, el concepto de “performatividad”, de Judith Butler (2017), nos aproxima a un tipo de desobediencia política que no es la de la racionalidad de programas revolucionarios, sino la de cuerpos que se articulan en el espacio político como modos de resistencia, cuerpos que hablan políticamente (y no sólo de manera oral o escrita). En cuanto cuerpos visibles que reclaman la atención de su singularidad. Las desobediencias se expresan entonces como acto vital ante algo que se nos tornó intolerable o insoportable. No podemos sostenerlo como una actitud intelectual de oposición a las reglas que nos condicionan. Si el cuerpo es lo que se exhibe y lo que se revela, y comprendemos, como lo sostiene Didier Fassin, la moral desde una perspectiva política, “repolitizar el mundo es desplazar la mirada desde las formas de la política hacia su materia” (Fassin, 2018, p. 21). Por lo tanto, esas formas de resistencias tienen que estar acompañadas de prácticas políticas concretas, de una militancia a favor de la deconstrucción de aquella precariedad, por una desobediencia material, corpórea, vital.

Bibliografía

- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Fassin, D. (2018). *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018b). ¿Qué es la crítica? Seguido de *La cultura de sí*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010a). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En *Obras esenciales*. Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2008b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heler, M. (2000). *Individuos. Persistencia de una idea moderna*. Buenos Aires: Biblos.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza.
- Kant, I. (2008). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- La Boétie, E. (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre: Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Vignale, S. (2018). “Ilustración y uso prudente de la razón, hacia una actualización desobediente de la crítica”. *Barda: Posfordismo, sociedades de control y neoliberalismo*, 4 (6), pp. 117-131.
- Vignale, S. (2017a). “Neoliberalismo, presente y subjetivación: hacia nuevas formas de lo crítico”. *El Arco y la Lira. Tensiones y debates filosóficos*, (5), pp. 17-28.
- Vignale, S. (2017b). “Notas epistemológicas sobre las relaciones entre sujeto y verdad: el cuerpo como inquietud”. En Ambrosini, C., Mombrú, A y Méndez, P. (comps). *Tradiciones y rupturas. Modulaciones Epistemológicas IV. El escenario argentino e iberoamericano*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa.
- Vignale, S. y Álvarez, L. (2018). “Prácticas de libertad en la gubernamentalidad neoliberal: claves para pensar la desobediencia en los bordes del sujeto”. Ponencia presentada en el *XI Coloquio Internacional Michel Foucault “Foucault e as praticas da libertade”*. Florianópolis.

Superbia de las ciencias sociales, humilitas de los economistas

¿Cómo pensar críticamente frente al neoliberalismo?

*Pablo Martín Méndez*¹

Introducción

Las reflexiones volcadas en el presente escrito se insertan en un proyecto de investigación de mayor alcance. Este proyecto, dirigido actualmente por la Doctora Cristina Ambrosini, lleva el sugestivo título de “La Universidad como reservorio del pensamiento contrahegemónico: misión y valores de los posgrados en Argentina” (UNLa, 2018-2019). Su apuesta de base consiste en concebir a la Universidad pública no sólo como un simple lugar de producción y trasmisión de conocimientos, sino también, y sobre todo, como un punto de tensión entre el pensamiento hegemónico y el pensamiento crítico. Sin duda alguna, el denominado pensamiento crítico incluye una diversidad de prácticas y saberes, desde aquellas que abren nuevos horizontes de sentido hasta las que funcionan como nodos o núcleos de resistencia. Lo importante, en todo caso, es que las prácticas desarrolladas en el ámbito universitario asumen –o al menos han asumido históricamente– una función “contrahegemónica”.

Toda una tradición que da cuenta de ello. En efecto, tanto en Argentina como en otros países de América Latina, llevamos a nuestras espaldas la memoria de innumerables luchas y resistencias protagonizadas por las universidades. Basta recordar la Reforma Universitaria del 18’, iniciada hace justamente un siglo, o el activo papel que estudiantes y profesores universitarios desarrollaron en los movimientos de protesta de las décadas de 1960 y 1970, sin olvidar el rol que jugaron varias universidades públicas en la recuperación de las instituciones y las prácticas democráticas durante los años 80’. Hoy parece que las universidades no están pasando su mejor

¹ UNLa – CONICET

momento en relación a la capacidad de desarrollo del pensamiento crítico. Las razones de fondo se extienden mucho más allá del magro financiamiento en investigación. Si bien es esta una cuestión de enorme importancia, que ningún análisis verdaderamente serio podría dejar de lado, debemos considerar asimismo la incidencia de otros factores más persistentes, aunque menos perceptibles en sus efectos.

Por mencionar un solo caso, hace falta analizar la profunda incidencia de las técnicas de evaluación, auditoria y vigilancia sobre las prácticas de investigación. Nacidas bajo el propósito de responsabilizar y fomentar el “autocontrol” de los asalariados (Boltanski y Chiapello, 2002; Laval y Dardot, 2013), las mencionadas técnicas se han trasladado gradualmente desde las empresas al campo de investigación, reconfigurándolo en casi todas sus dimensiones. Sabemos perfectamente que el hecho de “investigar” supone algo más que escribir, asistir a congresos científicos e intercambiar ideas con pares. A ello se suma la necesidad de completar formularios exhaustivos y a la vez cambiantes, la elaboración de informes periódicos, las declaraciones juradas, además de las presentaciones de proyectos de investigación que, por inercia o apremio, terminan siendo un recauchutaje de otros proyectos. Hasta cierto punto, la investigación se ve sustituida por una implacable y permanente “rendición de cuentas”, todo en pos de mantener u obtener un financiamiento a veces más simbólico que real.

Ahora bien, querría detenerme en un fenómeno que quizá nos resulte algo lateral en relación a las cuestiones antedichas. Desde hace tres o cuatro décadas, viene ganando espacio una forma de pensamiento que por un lado se atribuye funciones críticas y que, por el otro, no siempre va a la par de las prácticas de investigación desarrolladas en las universidades. Más todavía, varias son las ocasiones en que esta forma de pensamiento parecería ejercerse *en contra* de las universidades mismas. Estoy hablando de nada más y nada menos que del neoliberalismo. Su relación con la actividad universitaria ha adquirido tal complejidad que sin duda no cabe en un solo análisis. Aquí voy a centrarme en un tema conocido, casi emblemático, como es la enemistad latente entre el neoliberalismo y el pensamiento crítico-social, fundamentalmente aquel que se identifica con las humanidades y las ciencias sociales.

Se suele creer que los gobiernos neoliberales son reacios al pensamiento crítico-social. Hay un abanico de hechos que así lo confirma, desde el bajo nivel de inversión en investigaciones vinculadas con las ciencias sociales hasta el escaso reconocimiento que los profesionales provenientes de esas disciplinas reciben en el ámbito del Estado. No pretendo alimentar con ello una suerte de “fatalismo”; lejos estoy de decir que los gobernantes de la actualidad ya no sólo prescindan de nuestros conocimientos, sino que además desean eliminarlos definitivamente. Aunque respeto esta clase de análisis, intento diferenciarme de los mismos y no repetirlos como una mera consigna. En lugar de aceptar sin más que el neoliberalismo es adverso al pensamiento crítico social, propongo analizar las prácticas y las estrategias discursivas desde las cuales emerge tal adversidad.

Para llevar a cabo un análisis semejante es necesario evitar ciertas dicotomías persistentes, sobre todo la vieja dicotomía entre la economía y el conocimiento de la sociedad. Hay que abordar la enemistad entre el neoliberalismo y el pensamiento crítico-social posicionándonos en otro nivel que la historia de las disciplinas científicas. Este nivel no se compone exactamente por un conjunto de conocimientos y conceptos bien definidos; lo que deja entrever, en todo caso, son formas de distinción, apreciación y valoración de orden epistemológico-político. Su efecto de conjunto es la imposibilidad de comprender nuestra situación social como un todo. A dicha imposibilidad, que no sólo repercute sobre los alcances del conocimiento, sino además sobre nuestras percepciones y valoraciones, la denominaremos como neoliberalismo.

I. La filosofía neoliberal

En un libro publicado recientemente, Geoffroy de Lagasnerie afirma que la “filosofía política neoliberal” hunde sus raíces en “una filosofía del conocimiento cuyo punto de partida es la aceptación de los límites del pensamiento. El científico no puede verlo y conocerlo todo. Debe renunciar a la ambición ‘loca’ de comprender y dominar la totalidad de los procesos diversos que se elaboran en el mundo (...). La teoría neoliberal constituye de tal modo una doctrina escéptica, que parte del principio de los límites estrechos del conocimiento humano” (de Lagasnerie, 2015, p. 78). Más

allá de la lectura general propuesta por de Lagasnerie –cuya efectividad crítica conviene dejar momentáneamente de lado–, debemos reconocer que esta afirmación resulta cuanto menos, polémica, para el conjunto de nuestras actuales concepciones sobre el neoliberalismo. En primer lugar, porque advierte que el neoliberalismo no es un mero agregado de ideas y recetas económicas, sino que tiene efectivamente una “filosofía”; pero además, porque da a entender que la denominada “filosofía neoliberal” está basada en la aceptación de los límites inherentes al conocimiento humano, inscribiéndose así en una tradición de pensamiento que podríamos reencontrar en Kant, Husserl, Heidegger o la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt entre otros tantos.²

¿Cuál es el límite del conocimiento humano en términos de una filosofía neoliberal? Si bien esta pregunta tiene varias respuestas posibles, dependiendo en parte de la escuela o teoría donde situemos nuestro análisis, hay sin embargo algunos puntos de coincidencia que no se deberían pasar por alto. Aquí podemos comenzar por lo más básico y conocido, esto es: por el famoso economista y filósofo austríaco, apodado a veces como el padre del neoliberalismo, Friedrich Hayek. En 1974, al brindar una conferencia como flamante Premio Nobel de economía, Hayek definía el problema del modo siguiente:

La confianza en el poder ilimitado de la ciencia está basada en la falsa creencia de que el método científico consiste en la aplicación de una técnica prefabricada o en imitar la forma en lugar de la esencia del procedimiento científico, como si uno solamente necesitara seguir algunas recetas de cocina para resolver todos los problemas sociales. [...] La psicología, la psiquiatría y de algunas ramas de la sociología, para no hablar de la así llamada filosofía de la historia, están aún más afectadas por este prejuicio científico. (Hayek, 1981, pp. 27-28)

Las advertencias de Hayek son bastante conocidas y quizá no requieran de mayor presentación. Se trata del peligro de adoptar una misma “actitud científica” para resolver problemas de distinta naturaleza. Esas advertencias están sobre todo dirigidas a las ciencias sociales de mediados

² Acerca de la relación entre la fenomenología de Husserl y el neoliberalismo, por un lado, y con la Escuela de Frankfurt por el otro, no remitimos respectivamente a Méndez (2013) y Haidar (2016).

del siglo XX, supuestamente caracterizadas por la pretensión de explicar y predecir fenómenos complejos adoptando los métodos y procedimientos de las ciencias exactas.

En tal sentido, el otro nombre que de inmediato aparece ligado al de Hayek es el de Karl Popper, con su crítica a los métodos de conocimiento, predicción y control social inspirados en la perspectiva “historicista”. El historicismo, según Popper, se define como “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia” (Popper, 2010, p. 17). Lo cierto es que Hayek y Popper no constituyen el único intento de trazar los límites legítimos del conocimiento sociológico. Si continuásemos hurgando en la historia, veríamos que la filosofía neoliberal se compone de aportes diversos y a primera vista heterogéneos, como si emergiese en el punto de cruce de varias escuelas y teorías. Entre ellas están los economistas alemanes vinculados con la Escuela de Friburgo y el “ordoliberalismo” de la década de 1940, hoy día un tanto olvidados por la historia de las ideas, aunque muy influyentes en los debates de su tiempo. En paralelo a los trabajos de Hayek y Popper, aparecen las advertencias de Wilhelm Röpke sobre las concepciones del mundo y de la sociedad vinculadas al “saint-simonismo”. Para avanzar en nuestros propósitos, debemos considerar la particular forma en que Röpke presenta a esta corriente de ideas. El saint-simonismo se define –en términos de Röpke– como “la actitud espiritual cuantitativa-mecánica producto de la mixtura de la hubris científiconatural y de la mentalidad ingenieril de aquellos que unen al culto de lo colosal el afán, que satisface su propia necesidad de autoridad, de construir y organizar con el compás y la regla la economía, el Estado y la sociedad con arreglo a supuestas leyes científicas, reservándose además, mentalmente, para ellos la función directora (Röpke, 1949, pp. 81). Estas expresiones, que en principio parecerían rozar la verborragia, condensan hasta cierto punto el trabajo crítico de la filosofía neoliberal. Desde la perspectiva de los economistas como Röpke, el conocimiento supera sus propias limitaciones cuando busca una visión “global” u “omnicomprensiva” sobre la sociedad. Tal es la trasgresión que se denuncia constantemente y que la filosofía neoliberal intenta conjurar no sólo en el ámbito del conocimiento, sino también en la política y la moral.

No cabe duda de que la filosofía neoliberal hace algo más que criticismo. Al igual que otras filosofías de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, también tiene importantes alcances políticos. Varios son los economistas, juristas y epistemólogos que se encuentran vinculados a la historia del neoliberalismo y que, a su vez, se han dedicado a denunciar los peligros del racionalismo en los niveles de intervención gubernamental. Los trabajos de Friedrich Hayek y sus discípulos, que no sólo se inscriben en la historia del neoliberalismo por el intento de demostrar la vaguedad de conceptos tales como el “bien común”, el “interés general” o la “justicia social” (Hayek, 1982), sino además por denunciar los supuestos daños que los mismos generan para las libertades individuales:

Actuar creyendo que tenemos el conocimiento y el poder que nos capacitan para dar forma a los procesos de la sociedad enteramente a nuestro gusto —conocimiento que en realidad no poseemos— es fácil que nos lleve a hacer mucho daño. [...] En el campo social, la creencia errónea de que el ejercicio de algún poder tendría consecuencias benéficas conduce, probablemente, a un nuevo poder que obliga a otros hombres a conferirle cierta autoridad. (Hayek, 1981, pp. 29)

Todo lo que aspire a organizar la sociedad bajo un solo y último fin, sea cual fuere el contenido del mismo, se definen aquí como “colectivismo”, esto es: “despotismo político y económico, masificación, centralización, organización omnicompreensiva, anulación de la personalidad, totalitarismo y funcionalización social de los hombres” (Röpke, 1949, pp. 2).

A primera vista, parecería que la filosofía neoliberal no implica otra cosa que una continua reactualización del individualismo metodológico. Según Hayek, el entendimiento humano no tiene la capacidad de contemplar la enorme complejidad de las sociedades modernas, sino tan sólo un pequeño campo de necesidades y fines individuales: “la limitación de nuestras facultades imaginativas sólo permite incluir en nuestra escala de valores un sector de las necesidades de la sociedad entera, y (...) como sólo en las mentes individuales pueden existir escalas de valores, no existen sino escalas parciales, escalas que son inevitablemente diferentes y a menudo contradictorias entre sí” (Hayek, 2011, pp. 115). La filosofía individualista —así la denomina Hayek— reconoce los fines, preferencias y valoraciones de los individuos como la única base

posible del conocimiento. Todo lo demás, vale decir, todo conocimiento que trasgreda ese límite, se arriesga a caer en la contradicción y la arbitrariedad.

Al otro extremo de Hayek está Wilhelm Röpke, cuyas posturas forman parte de la filosofía neoliberal, aunque sin terminar de identificarse exactamente con el individualismo. Röpke afirma que el conocimiento deviene socialmente omnicomprendivo cuando se desvincula de unas constantes antropológicas y sociológicas: “se trata de juicios de valoración de importancia vital y de importancia social (...). Estos valores supremos (la verdad, la justicia, la paz, la solidaridad, etc.) son también los que nos guían en nuestros juicios sobre lo deseable de esta o aquella forma de sociedad y de la economía o sobre el carácter patológico de una determinada evolución social y económica” (Röpke, 1949, pp. 95-96). Sobrepasar los mencionados juicios no sólo implica romper con ciertas normas ético-sociales; es abandonar también las bases de legitimidad del conocimiento científico, alejándolo de sus puntos concretos de anclaje y dejando que se transforme, según los términos del mismo Röpke, en un conocimiento “sociológicamente ciego”.³ Con ello intentamos señalar que la filosofía neoliberal no encaja en la dicotomía individuo-sociedad. De lo que se trata, en todo caso, es de hacer pensable una nueva relación entre ambas dimensiones.

II. El límite de la crítica social

En cierto modo, la filosofía neoliberal ha sabido responder las tres grandes preguntas de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? (Kant, 2000, p. 92). Para la filosofía neoliberal, los hombres y mujeres sólo podemos conocer las abstractas leyes del mercado, sin esperar datos o descripciones precisas sobre sus posibles resultados. De ahí que debamos actuar siempre conforme a nuestros propios fines, esperando que esas leyes coordinen las acciones individuales de la manera más eficiente:

A pesar de que no puede decirse que la existencia de un orden espontáneo, no creado para un fin particular, tenga propiamente una finalidad, dicho orden puede, sin embargo, conducir en gran medida al logro de muchos fines particulares, los que no son conocidos, en su conjunto, por ninguna persona singular ni por grupos relativamente

³ Para una reconstrucción y un análisis crítico del pensamiento de Wilhelm Röpke, considerando sus alcances y especificidades históricas, nos remitimos a Méndez (2017a).

te pequeños de individuos. [...] Los resultados son por naturaleza imprevisibles, y lo único que podemos esperar de la adopción de un método semejante es mejorar las oportunidades de individuos que no conocemos. (Hayek, 1993, p. 5)

Antes que el concepto de “capitalismo”, tan comúnmente utilizado por la crítica social para denunciar desigualdades e injusticias de diversa índole, la filosofía neoliberal propone al entendimiento el concepto presumidamente más neutral y objetivo de “orden de mercado”, haciendo referencia a un principio de organización y coordinación no centralizada de distintos planes o fines individuales.⁴ En este orden de cosas, no es posible aspirar ni individual ni colectivamente al bienestar general, el interés común o la justicia social; antes bien, la única actitud que cabe asumir es la obediencia a las abstractas leyes del mercado. No sólo se trata de una actitud epistemológica; para Hayek y otros pensadores afines al neoliberalismo, aquí también viene a ponerse en juego una “actitud moral”: “La actitud moral que el orden de mercado exige no sólo del empresario, sino de todos los llamados ‘empleados a cuenta propia’ (...), es que tienen que competir honestamente de acuerdo con las reglas del juego, únicamente guiados por los índices abstractos de los precios” (Hayek, 1981, p. 58). Mirar por encima de las leyes intrínsecas al mercado sería entonces un acto de inmoralidad o, más puntualmente, de “soberbia”, puesto que estaríamos atribuyéndonos la potestad de decidir sobre los fines individuales.

Estamos acostumbrados a escuchar que el pensamiento crítico-social padece del famoso “síndrome de *hubris*”. La definición no es tan novedosa ni tan original como se cree; hace más de medio siglo, Röpke la utilizaba para condenar moralmente al pensamiento de orientación colectivista: “lo que

⁴ Walter Eucken, economista proveniente de la Escuela de Friburgo y figura destacada del ordoliberalismo alemán, llega hasta el punto de presentar al “capitalismo” como una abstracción arbitraria de los procesos económicos reales, un concepto que sólo existiría en la mente de algunos pensadores marxistas o sombartianos: “la Crítica de la razón pura se escribió en vano para los economistas conceptuales. Este error cardinal tiene como consecuencia un alejamiento de la realidad y la formación de sectas, fenómenos ambos unidos siempre a la aparición de economistas conceptuales” (Eucken, 1947, p. 47). En línea con el ordoliberalismo, Röpke advierte que “el concepto abstracto de ‘capitalismo’ (...) es personificado en un ser mítico al que se atribuye voluntad, conciencia e intenciones, por cuanto se dice: el ‘capitalismo’ lleva a las guerras, incuba todas las conspiraciones imaginables o se arroga la soberanía de Estado” (Röpke, 1949, pp. 4-5).

podemos tildar en modo más enfático de hubris, de superbia, que se contraponen a la ‘humilitas’ de los que se resignan al conocimiento sometido a límites, circunscrito a la función del juez constreñido a los hechos” (Röpke, 1949, p. 58). La distinción es clara y tajante: soberbios son los que pretenden conocer y transformar a la sociedad desde las categorías “inaprehensibles” de justicia social, bienestar general, interés común, etcétera, mientras que humildes son los que se someten a los requerimientos anónimos del mercado. Éstos reconocen las estrictas limitaciones del conocimiento humano; los otros, en cambio, desafían al mercado en nombre de un conocimiento que ningún hombre podría tener (Contreras Natera, 2015). Bajo una división semejante, la superbia o el orgullo del conocimiento termina emparentándose necesariamente con el autoritarismo: “El reconocimiento de los límites insuperables de su conocimiento debería ciertamente dar al estudio de la sociedad una lección de humildad que le impida convertirse en cómplice de la fatal lucha del hombre por controlar la sociedad, lucha que no sólo lo hace tirano de sus semejantes, sino que bien puede convertirlo en destructor de una civilización que ningún cerebro ha ideado, pues ha crecido a partir del libre esfuerzo de millones de individuos” (Hayek, 1981, pp. 30).

De ahí que el pensamiento crítico social adquiera, desde la perspectiva de la filosofía neoliberal, una deriva “totalitaria”: “Según los neoliberales, la teoría social siempre es totalizadora, y es incapaz de imaginar lo que sería una sociedad auténticamente plural” (de Lagasnerie: 2015, pp. 48). Al poner a las ciencias sociales en el lugar de la *superbia*, se presenta al pensamiento crítico-social como algo autoritario, con pretensiones contrarias o al menos distantes de aquello que supuestamente piensa y quiere “la gente”. Hay que prestar atención a esta suerte de desplazamiento: ahora la crítica hecha en nombre de lo social resulta contraria a las libertades y los deseos más genuinos. La pregunta es hasta qué punto podemos hablar de realidades genuinas, incluso cuando se trata de nuestros deseos y convicciones íntimas.

III. El reformismo neoliberal

A fines de la década de 1970, Horacio García Belsunce –a quien podríamos situar entre los primeros neoliberales argentinos–, sostenía que la economía no es lo que determina la política y las ideas filosóficas vigentes

en una sociedad, sino al contrario: “es el sustrato filosófico y la escala y prioridad de los valores que gobiernan la sociedad los que determinan la política y ésta a sus vez a la economía” (García Belsunce, 1978, p. 175). Bien cabría decir que esta suposición es un tanto ingenua, puesto que desconoce la “materialidad” –entendiendo por ello las disimetrías de poder, las desigualdades sociales, las diferencias de clase, etcétera– en la cual se apoya la filosofía neoliberal. Más aún, al centrarnos en los aspectos filosóficos del neoliberalismo, ¿no estamos invisibilizando, también nosotros, el entramado histórico que posibilita sus políticas? En el mismo sentido, se debería advertir que el orden del mercado sólo puede ser pensado y puesto en práctica cuando un sinnúmero de condiciones sociales, políticas e incluso económicas quedan entre paréntesis (Bourdieu, 1998).

Pues bien, mi análisis coincidiría por completo con tales premisas, si no fuera porque la economía de mercado se encuentra expresamente ligada a toda una *filosofía de reforma social*. El neoliberalismo no es sencillamente “antisocial”; su objetivo, en todo caso, es dar una nueva configuración a las relaciones sociales existentes. Mientras no seamos capaces de comprender dicho objetivo y continuemos analizando las propuestas neoliberales de una manera dicotómica, no lograremos comprender tampoco –y menos aún resistir– sus constantes embates hacia la crítica social.

A nivel teórico e intelectual, Hayek y Röpke han discrepado sobre innumerables cuestiones, tanto que parecen ubicarse en un extremo y otro del neoliberalismo histórico. Sin embargo, ambos confluyen en una idea interesante, y es que los intelectuales no deben actuar directamente en política, sino en los procesos de formación y orientación de la opinión pública. La idea no tiene nada de ingenuo o de inocente; al contrario, se supone que una opinión pública formada en ciertos temas y orientada en una misma dirección puede funcionar como un fuerte condicionamiento de las políticas públicas, sea cual fuere el gobierno de turno. Tanto en América Latina como en otras regiones del mundo, la idea parece haberse seguido al pie de la letra. De hecho, algunos estudios críticos señalan que las políticas neoliberales no sólo fueron impuestas en nuestra región por medio de la violencia y el engaño, sino además por la simultánea influencia de una inmensa red de centros de producción y difusión de “saberes expertos”, más comúnmente conocidos

como *think tanks* (Mato, 2007). Desde hace dos o tres décadas, muchos *think tanks* vienen dando respuesta a los problemas sociales señalados por Hayek y otros intelectuales neoliberales. De hecho, su actividad parece haberse enfocado en la necesidad de actuar sobre una serie de sentimientos morales considerados como “atávicos”, fundamentalmente aquellos que impedirían a la población una adecuada comprensión del orden de mercado (Hayek, 1981; Hayek, 1982). Más allá de los matices y las particularidades de cada región, la apreciación no es exagerada; por el contrario, es una vía para comprender cómo y hasta qué punto la filosofía neoliberal ha pasado a formar parte de nuestro “sentido común”: “este *rating* suele explicarse por la creciente asociación de las ideas liberales con ideas de *democracia* y *libertad*, puestas en oposición con ideas tales como *intervención estatal en la economía* y *autoritarismo de Estado*. Al respecto, conviene notar que este juego de asociaciones y oposiciones no ha ocurrido de modo espontáneo. Ha sido, en parte, resultado del trabajo que realizan las *redes trasnacionales*” (Mato, 2007, p. 25).

A ello hay que sumar la utilización de los *focus group*, los sondeos de opinión y, más recientemente, de las redes sociales como instrumentos de intervención en la opinión pública. A través de estos y otros medios, donde se ponen en juego determinadas tecnologías de lenguaje y saberes expertos, es posible ejercer un gobierno “a distancia” de las conductas y creencias de la población, minimizando a la par la necesidad de una injerencia gubernamental directa. (Miller y Rose, 1990). Se trata de dirigir nuestras conductas sin que lo advirtamos demasiado, vale decir, sin necesidad de programas de gobierno expresos ni adhesiones manifiestas hacia los mismos. Si nos detenemos a pensar en ello, veremos que es precisamente allí donde el pensamiento crítico-social aparece como soberbio y autoritario. En efecto, cuando las acciones de gobierno se tornan casi invisibles en sus alcances y consecuencias, tanto como para naturalizarse en el sentido común de la población, ¿no hay algo de soberbio en la pretensión de contar lo que está pasando a nivel común o colectivo? Más humilde es preguntar lo que deseamos, lo que esperamos y lo que sabemos, aunque no siempre se vea a qué fin puede servir tal información. Esto demuestra que la enemistad entre el neoliberalismo y el pensamiento crítico social no emerge como parte de una dicotomía abstracta, indefinidamente repetible a lo largo de la historia, sino que se inserta en un régimen de prácticas discursivas y no discursivas.

Conclusiones: franquear el límite

Michel Foucault sostenía que algunas de las filosofías más libertarias de los últimos dos siglos, incluyendo la filosofía de Hegel, Nietzsche o Marx, terminaron convirtiéndose a la larga en filosofías del poder: “a medida que el poder y que las instituciones políticas se impregnan de su pensamiento, más se prestan a legitimar las formas excesivas de poder. (...) La filosofía legitima poderes irrefrenables en mayor medida que el apoyo dogmático de la religión” (Foucault, 1999, p. 116). ¿Acaso la filosofía neoliberal no ha seguido un destino similar? ¿No se ha convertido también ella en toda una filosofía del poder?

Sería un error, o al menos un reduccionismo, decir que el neoliberalismo busca legitimar sus supuestas “verdades” apoyándose exclusivamente en hechos cuantificables. La filosofía neoliberal va mucho más lejos que eso; su efecto fundamental, e incluso a veces confeso, consiste en hacer que la población crea en conceptos/eslóganes. Así por ejemplo, “El gran problema de la Argentina es y ha sido siempre el gran tamaño del Estado”. Puede que algunos economistas intenten probar tal afirmación con datos y mediciones numéricas; para la población en general, no se trata sin embargo de un hecho susceptible de corroboración empírica. Se trata más bien de un eslogan. Lo mismo vale para la famosa frase “Los políticos se robaron todo”. Esta frase, tan aparentemente neutral y apartidaria, no remite ni podría remitir nunca a un campo de objetos empíricos. Si así lo fuere, si *realmente* se hubiesen robado todo, entonces aquí no quedaría nada, vale decir, no habría una mesa, una silla, un micrófono o la Universidad misma. Como filosofía del poder, el neoliberalismo no fomenta el debate e intercambio de ideas, sino que lo cierra allí donde puede, funcionando de hecho como un límite para el pensamiento.

¿Existe alguna manera de franquear ese límite? Parece que hoy ya no se puede preguntar quiénes somos ni hacia dónde vamos como sociedad. Hayek aseguraba que la gente no tiene ideas bien definidas sobre estas cuestiones, “o tiene opiniones opuestas, porque en la sociedad libre en que hemos vivido no ha existido ocasión para pensar sobre ellas y todavía menos para formar una opinión común” (Hayek, 2011, p. 114). Sin embargo,

también señalaba que el gran el gran mérito del credo (neo)liberal consiste en haber demarcado un ámbito legítimo de intervenciones gubernamentales conforme a las cuestiones extensamente aceptadas por la opinión pública (Hayek, 2011, pp. 128-129). En esta aparente contracción se resuelve el límite de la filosofía neoliberal, que por un lado fomenta la formación y orientación de la opinión pública en determinadas ideas, creencias y valores, mientras que, por el otro, invisibiliza los alcances y las consecuencias últimas de las mismas.

El pensamiento crítico tiene la ardua tarea de visibilizar esas consecuencias. Ahora bien, no sólo hay que mostrar cómo los poderes contemporáneos intervienen cotidianamente en nuestras conductas y creencias más íntimas; también se trata de advertir que el neoliberalismo, más allá de las teorías, los conceptos y los discursos que lo componen, tiene un amplio programa de reforma social y cultural. Conocer las especificidades históricas de dicho programa, tanto en sus capacidades de producir realidad como en sus cortocircuitos y sus efectos adversos, es ponernos en nuestros propios límites. Sin lugar a duda, para eso hace falta mucho coraje y soberbia.

Bibliografía

- Bilger, F. (1964). *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*. París: Librairie Générale de droit et de jurisprudence.
- Boltanski, L. y Chiapello, È. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bourdieu, F. (2000). “El neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada”. En *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal* (pp. 136-150). Barcelona: Anagrama.
- Contreras Natera, M. Á. (2015). *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posneoliberalismo*. México D. F.: Akal.
- de Lagasnerie, G. (2015). *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Eucken, W. (1956 [1939-1950]). *Fundamentos de política económica*. Madrid: Rialp.
- Eucken, W. (1947 [1939]). *Cuestiones fundamentales de la economía política*. Madrid: Revista de Occidente.

- Foucault, M. (2008a). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). En *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 111-128). Barcelona: Paidós.
- García Belsunce, H. (1978). *Trece años en la política económica argentina (1966-1978)*. Buenos Aires: Emecé.
- Haidar, V. (2016). “Sociedad de masas: lecturas procedentes del ordoliberalismo y de la Escuela de Frankfurt”. *Sociológica*, 31(88), pp. 29-64.
- Hayek, F. (2011 [1944]). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Hayek, F. (2002 [1968]). “Competition as a discovery procedure”. *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Auburn, Mises Institute, 5(2), pp. 9-23.
- Hayek, F. (1981). *Nuevos Estudios en la filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: Edudeba.
- Kant, I. (2000). *Lógica. Un manual de lecciones*. Madrid: Akal.
- Mato, D. (2007). “Think tanks, fundaciones y profesionales en la promoción de ideas (neo)liberales en América Latina”. En Grimson, A. (Comp.). *Cultura y neoliberalismo* (pp. 19-42). Buenos Aires: CLACSO.
- Méndez, P. M. (2017a). “Neoliberalismo y liberalismo. La libertad como problema de gobierno”. *POSTData. Revista de Reflexión y Análisis Político*, 23(2), pp. 551-582.
- Méndez, P. M. (2017b) “Wilhelm Röpke y la espiritualidad del neoliberalismo”. *Astrolabio. Nueva época*, (18), pp. 112-146.
- Méndez, P. M. (2013) “Edmund Husserl en el ordoliberalismo alemán. Extrañezas, Resonancias y actitudes”. *Valenciana. Estudios de filosofía y letras. Nueva época*, 7(13), pp. 145-172.
- Miller, P. y Rose, N. (1990). “Governing economic life”. *Economy and Society*, 19(1), pp. 1-31.
- Rosanvallon, P. (2006). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Popper, K. (2010). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- Popper, K. (2006 [1945]). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.
- Röpke, W. (1956 [1942]). *La crisis social de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.
- Röpke, W. (1949 [1944]). *Civitas humana. Cuestiones fundamentales en la reforma de la sociedad y de la economía*. Madrid: Revista de Occidente.

Entre conocimiento y experiencia:

La visión epistemológica como propuesta metodológica para una historia de las ciencias sociales en Argentina

Alejandra Gabriele¹

Introducción

La perspectiva epistemológica y metodológica que proponemos fue configurándose junto con el objeto de estudio de una tesis de doctorado sobre las condiciones que hicieron posible la emergencia de las ciencias sociales en Argentina a principios del siglo XX (Gabriele, 2017). Durante el proceso de investigación, mientras el objeto de estudio iba mostrando mayor nitidez, la mirada epistemológica y metodológica se desplazaba hacia los territorios inquietantes de la experiencia, esa que escapa a los protocolos de investigación estandarizada (Gabriele, 2012; Gabriele, 2014; Gabriele, 2016). Así fue como el proceso de escritura de la tesis derivó en una experiencia epistemológica para percibir una tensión que es del orden del instante, de lo que deviene. Lejos de pretender “demostrar” cómo surgieron las ciencias sociales en la Argentina me dediqué a producir las condiciones para advertir algunas de las singulares tensiones en la historia de las ciencias argentinas, aquellas que dan cuenta de la conexión productiva entre diferentes lógicas y prácticas culturales: la tensión entre pretensión de imponer un orden al fenómeno social que los científicos y políticos positivistas percibían como un malestar y la resistencia a ese orden de uno de los sectores que produjeron otras prácticas como fue el movimiento anarquista. Las categorías que permitieron acceder a esa tensión fueron la de *cuerpo social*, referidas a un criterio de orden orgánico, y las *cuestiones de la carne* como aquellos fenómenos inorgánicos que escapan al orden del cuerpo.

¹ UNCuyo

En esta ocasión comparto una de las estrategias epistemológicas que me permitió acceder de un modo háptico (forma de mirar táctil, experiencial) al *entre* el orden del cuerpo social y la resistencia inorgánica de las prácticas de la carne: la *visión epistemológica*.

I. Experiencia vital y conocimiento científico

Cuando hablamos de experiencia nos estamos refiriendo a una *experiencia epistemológica* que consiste en recorrer la dimensión sensible del fenómeno de producción de conocimientos científicos al mismo tiempo que se alterna con lo que Gastón Bachelard denomina el acto de conocimiento, ese momento en que se muestran las monotonías del destino, las reglas, ciertas regularidades y encadenamientos lógicos del discurso, dando cuenta también de lo irracional y subjetivo de la experiencia. Pero advirtiendo la posibilidad de una imposibilidad, “cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable” (Agamben, 2004, p. 7).

En el ámbito del discurso científico, la experiencia también está disuelta o negada. Sólo aparece como “caso” o “experimento” dependiendo de la espontaneidad o manipulación de la misma. Pero en ambos casos se trata de algo que deliberadamente se escapa entre el orden metódico y las premisas analíticas del conocimiento científico: “la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida” (Agamben, 2004, p. 14), como algo carente de todo orden o al menos del orden racional que la ciencia pretende imprimir en los fenómenos de la naturaleza. A partir de esta concepción y esta desconfianza respecto de la experiencia surge la duda cartesiana. Entonces la experiencia aparece como aquello que hay que ordenar, sistematizar, comprobar y cuantificar para así subsumirla a la racionalidad legalista de la ciencia, esto es, “referir conocimiento y experiencia a un sujeto único, que sólo es la coincidencia de ambos órdenes en un punto arquimédico abstracto: el *ego cogito* cartesiano, la conciencia” (Agamben, 2004, p. 18). De esta manera, aquella experiencia en sentido tradicional es lo que se escapa o es excluida de las diferentes instancias de producción del conocimiento certero.

II. La visión epistemológica como modo de acceso a los territorios de la experiencia

La noción de visión epistemológica surge de la lectura de *El conocimiento de la vida* del epistemólogo e historiador de las ciencias George Canguilhem y de la inquietud que provoca la advertencia de Bachelard acerca de la incapacidad de la inteligencia científica para dar cuenta del devenir de lo vital, en tanto busca generalidades inmovilizando el tiempo en un presente siempre fáctico (Bachelard, 2002).

En este apartado nos detendremos en aspectos de la epistemología de Canguilhem que permitirán mostrar el potencial metodológico de una categoría clave de nuestra investigación como es la visión epistemológica.

Canguilhem reflexiona sobre la vida y sobre el conocimiento de la vida. Se trata de un esfuerzo del ser humano vivo por captar de qué modo el conocimiento modifica su relación con la vida. Se trata de comprender cómo una epistemología de los conceptos construye una filosofía de la vida. En *El conocimiento de la vida* comienza planteando la siguiente tensión: “el conflicto no está entre el pensamiento y la vida del hombre, sino entre el hombre y el mundo en la conciencia humana de la vida.” (Canguilhem, 1976, p. 8). De esta manera sitúa el problema del conocimiento en ese *entre* desde el que el hombre interroga, duda, piensa la vida en un trabajo incesante por resolver este conflicto, este desgarramiento epistemológico. En este sentido, el conocimiento, al buscar la forma de resolver la tensión y distancia entre el hombre y el mundo a partir de subsumir el conflicto a un equilibrio regulador, instala una nueva forma y una nueva organización de la vida:

No es cierto que el conocimiento destruya la vida, sino que deshace la experiencia de la vida, con el fin de abstraer de ella, por el análisis de los fracasos, unas razones de prudencia (sabiduría, ciencia, etc.) y unas leyes de éxitos eventuales, en vistas de ayudar al hombre a rehacer esto que la vida ha hecho sin él, en él o fuera de él. (Canguilhem, 1976, p. 8)

Si el conocimiento deshace la experiencia de la vida buscando abstraer de ella aquello que permita mostrar regularidades, construir generalidades y tranquilizar el imaginario humano de una vida sin conflictos, aquí buscamos

lo contrario. La inquietud es cómo captar la experiencia de la vida. Una de las estrategias que nos ofrece Canguilhem es reconocer que la relación del hombre con su medio a través del conocimiento es un ir y venir entre el reconocimiento y el espanto. Mientras en ocasiones se maravilla de lo vivo, en otras ante el pavor de reconocerse entre los seres vivos forja reinos separados. De esta relación tensa entre la pertenencia al mundo viviente y la extrañeza de este mundo se conforma el conocimiento en la vida humana:

La vida es formación de formas, el conocimiento es análisis de las materias informes. Es normal que un análisis jamás pueda rendir cuentas de una formación, que se pierda de vista la originalidad de las formas cuando no se vea más que los resultados, cuyos componentes se intentan determinar. Las formas vivientes, al ser totalidades cuyo sentido reside en su tendencia a realizarse como tales en el curso de su confrontación con su medio, pueden ser captadas en una visión, jamás en una división. Porque dividir es, en última instancia según la etimología, hacer el vacío, y una forma, al no existir más que como un todo, no podría ser vaciada de nada. (Canguilhem, 1976, p. 10)

En la conciencia humana de la vida está la distancia entre el hombre y el mundo. La conciencia humana de la vida pertenece y al mismo tiempo se distancia de lo viviente como si se tratara de algo extraño, ajeno. Ese extrañamiento, esa alienación respecto de lo viviente se produce analizando la totalidad orgánica a la que pertenece porque de esta manera se disuelven las formas de vida en abstracciones ajenas a la vida. Esto es lo que está diciendo Canguilhem cuando afirma que el conocimiento deshace la experiencia de la vida.

La operación analítica supone básicamente dos movimientos, uno es el de deshacer o descomponer la experiencia vital volviéndola otra cosa diferente de la vida porque ha destruido su organicidad. Pero el segundo movimiento, que implica el sentido último del análisis consiste en poder remitir las partes a la totalidad orgánica de pertenencia, implicando la constitución de un nuevo orden. El concepto de organismo es otro luego del análisis. En este sentido, el método para la resolución del conflicto entre el hombre y la vida busca un nuevo equilibrio en el mundo, una nueva forma y una nueva organización de la vida. Pensamiento y conocimiento se inscriben en la vida para regularla a partir de otra lógica y constituir otra vida, otro organismo, otro orden. Una lógica de la duración de las

formas en oposición a la visión del instante vital. De esta manera, tanto el arte, como la religión y la ciencia implican rupturas con la simple vida.

El desafío entonces es captar la experiencia de la vida sin analizar, sin dividir, sin provocar el vacío. “La inteligencia no se puede aplicar a la vida más que reconociendo la originalidad de la vida. El pensamiento del viviente debe tener viva la idea del ser viviente” (Canguilhem, 1976, p. 11). Pero esta idea del ser viviente, en tanto pensamiento, no deja de evidenciar la distancia con la vida.

El origen del conocimiento de las funciones de la vida siempre es una experiencia, pero al mismo tiempo, por la acción propia del conocer que deshace la experiencia de la vida, esta se formaliza. Entonces, “es preciso abandonar esta lógica de la acción humana para comprender las funciones vivientes” (Canguilhem, 1976, p. 24); es preciso descentrarse de la lógica que formaliza para captar el orden de lo viviente.

Sólo por dar un ejemplo de los trabajados por Canguilhem en su epistemología de las ciencias de la vida, observemos el vínculo entre la experiencia política tal como es entendida por el romanticismo y la concepción de vida del vitalismo:

En el mismo momento en que el pensamiento político francés proponía al espíritu europeo el contrato social y el sufragio universal, la escuela francesa de medicina vitalista le proponía una imagen de la vida trascendente al entendimiento analítico. Un organismo no sería comprendido como un mecanismo. La vida es una forma irreductible a toda composición de partes materiales. La biología vitalista ha suministrado a una filosofía política totalitaria el medio, sino la obligación, de inspirar ciertas teorías relativas a la individualidad biológica. (Canguilhem, 1976, p. 71)

También está presente este vínculo en la historia del concepto de célula, partiendo de que dicho concepto es una abstracción, como lo es el concepto de individuo en sociología. Por lo tanto, según el modo en que se pongan a funcionar estos conceptos, se podrán observar analogías en el tipo de vinculaciones entre organismo y célula, y sociedad e individuo.

Canguilhem sostiene que ciertas concepciones teóricas en biología están dominadas por concepciones filosóficas políticas, como puede observarse en los trabajos en los que Bernard propone entender al “ser viviente complejo ‘como una ciudad con sello especial’, donde los individuos se nutren idénticamente y ejercen las mismas facultades generales, las del hombre, pero donde cada uno participa de un modo diferente en la vida social, de acuerdo con su trabajo y aptitudes” (Canguilhem, 1976, p. 79). O Haeckel cuando sostiene que “Las células son los verdaderos ciudadanos autónomos que, reunidos por millares, constituyen nuestro cuerpo, el estado celular” (cit. por Canguilhem, 1976, p. 79). Frente a lo cual Canguilhem se pregunta: “¿Quién podría decir si se es republicano por ser partidario de la teoría celular, o bien partidario de la teoría celular porque se es republicano?” (Canguilhem, 1976, p. 79), advirtiendo la íntima vinculación entre las concepciones científicas y políticas. No hay relación de anterioridad entre unas y otras, sino que se trata de diferentes dimensiones gnoseológicas en las que se manifiestan las concepciones de realidad que sustentan tanto los discursos como las prácticas científicas y políticas.

Aparece claramente en el desarrollo histórico y las discusiones que se han dado y se siguen dando en el marco de la teoría celular, el debate sobre relaciones continuas o discontinuas, a través de obstáculos y soluciones, evidenciando que se trata de problemáticas que exceden el terreno de lo exclusivamente científico, y que por lo tanto, no sólo las ciencias deben participar en su abordaje. No olvidemos que para Canguilhem los conceptos y las teorías científicas tienen una historia que hunde sus raíces en diferentes producciones teóricas, no necesariamente científicas.

Los aspectos no científicos no sólo forman parte de la historia de los conceptos científicos, sino que también forman parte de los supuestos teóricos que entran en las teorías científicas. Esta clave de análisis epistemológico nos ayuda a identificar las diferentes concepciones de ciencia y de vida que están en juego en las discusiones políticas y científicas entre anarquistas y positivistas en la Argentina de principios del siglo XX, como así también, ver las implicancias políticas de ciertos posicionamientos científicos ante la vida.

Recuperando entonces la crítica de Canguilhem al conocimiento de la vida, la noción de *visión* aparece como una forma de mirada epistemológica que busca captar las formas vitales implicadas en las tensiones que funcionan como

condición de posibilidad del conocimiento científico. La *visión* también se diferencia claramente de la división como estrategia tradicionalmente cognoscitiva, que en vez de pretender captar y observar un fenómeno en su organicidad, se lo descompone analíticamente en partes que logran desintegrar esa totalidad.

Por otro lado, la acción gnoseológica de la división parte del supuesto ontológico de que la realidad es un conjunto de partes que pueden ser individualizadas sin alterar la totalidad. Por el contrario, aquí partimos del supuesto de que la realidad es un complejo dinámico, en el que los entes se realizan como tales en el curso de la confrontación y relaciones múltiples y contingente con otros entes. Suponer esta complejidad implica también la imposibilidad de conocer, en tanto analizar, dividir, descomponer este complejo. La forma de abordarlo será desde una construcción epistemológica que permita asistir a una de las dimensiones tensionales de esa trama ontológica. Aquí es donde la noción de *visión* se articula con la de *instante*, en tanto este último suspende el orden de la sucesión y el devenir abriendo un tiempo vertical en el que brota el tiempo de la vida. Bachelard sostiene que el instante es el único terreno en el que se pone a prueba la realidad entre la conciencia del instante presente y de la experiencia de sentir cómo se desvanece a continuación. El instante presente es la realidad percibida desde la ruptura del ser entre dos nada, entre el olvido que destruye el instante pasado y la incertidumbre que no puede anticipar el porvenir.

Entonces, articulando las perspectivas tanto epistemológicas e históricas a partir de las nociones de *visión* e *instante*, accedemos a ese momento de la historia de las ciencias en Argentina, como un momento instantáneo que sólo puede captarse en una visión que no desintegre el complejo de fuerzas que allí se encuentra, permitiendo observar las singularidades históricas en la configuración del conocimiento científico sobre lo social.

III. Una visión epistemológica en una de las tantas tramas en historia de las ciencias sociales en Argentina

En la investigación sobre las tensiones histórico epistemológicas en las que se configuran las ciencias sociales en la Argentina de principios

del siglo XX, uno de los focos de ese complejo de fuerzas es una suerte de malestar que se expresa como necesidad de imponer un orden *corporal* al caos social a través de la organización del cuerpo social, la ley y la nación. Pero también se manifiesta como resistencia al orden del cuerpo, como acción disruptiva y emancipadora al mismo tiempo, como la resistencia de la carne frente al cuerpo, de las normas ante la ley y de nacimientos diversos frente al orden unívoco de la nación.

La categoría de visión epistemológica consistió en un movimiento más en el ejercicio por producir un conocimiento que sea liberador de fuerzas vitales y no conceptualizador de esas fuerzas. La *visión* es fugaz, es del orden de la discontinuidad, de la ruptura, del instante.

La *visión de un instante* permite observar tensiones, no procesos, ni objetos, ni sujetos, sino el carácter tónico del *entre*. De esta manera comienzan a hacerse visibles los fondos, los intersticios, los ruidos teóricos, los márgenes. La tensión que elegimos estudiar es la que se da *entre* los criterios de orden del cuerpo y las resistencias de la carne. El orden del cuerpo supone un funcionamiento orgánico en el que cada uno de sus miembros es funcional a la conservación del cuerpo, mientras que la carne representa tanto lo que no es funcional como lo que entorpece el normal funcionamiento del organismo y como tal debe ser expulsado o asimilado (los extranjeros son expulsados y el criollo es asimilado). Entonces la carne es entendida como lo inorgánico, lo que escapa al orden del cuerpo.

El orden orgánico está presente, en este instante de la historia de las ciencias argentinas en las nociones de cuerpo social y en el proyecto de modernización de la nación que los científicos y políticos positivistas argentinos están llevando adelante. La resistencia inorgánica, la que escapa al orden del cuerpo social tiene múltiples presencias que han sido reducidas por el discurso positivista a la noción de *cuestión social*. De ese complejo de problemáticas sociales aquí focalizamos en ciertas prácticas el movimiento anarquista, las que han sido categorizadas por el discurso científico como patologías sociales.

Uno de los registros de esa resistencia al orden del cuerpo social fueron las huelgas anarquistas, *revueltas* de la carne, acontecimientos históricos

que interrumpen la lógica espacial y temporal que se pretende imprimir a la sociedad argentina de principios del siglo XX, provocando la reacción del *cuerpo social* a través de la potencia expulsora de las leyes excepcionales de represión articuladas con los fundamentos científicos reduciendo toda posibilidad de contingencias y multiplicidades.

Traemos algunos fragmentos del trabajo realizado (Gabriele, 2017) en el acceso a la tensión entre el orden de cuerpo y la resistencia de la carne. Uno de esos fragmentos es la tensión entre las concepciones de vida como lucha y vida como adaptación, tensión que pudo ser captada mediante una visión epistemológica. La concepción de vida como lucha la vemos presente en los discursos y las prácticas del movimiento anarquista, sobre todo en su actividad huelguística, y la noción de vida como adaptación aparece explicitada en el discurso científico positivista y en las prácticas políticas represivas de la época, tales como las leyes de excepción de Residencia (1902) y de Defensa Social (1910).

Las huelgas anarquistas de principios del siglo XX no consistieron sólo en reclamos laborales sino que fundamentalmente significaron una protesta contra el orden burgués capitalista. En este sentido, podemos pensar tanto la Huelga General de 1902 como la Huelga de inquilinos de 1907, sólo por tomar dos casos significativos, como revueltas que presentizan el espacio y escapan al tiempo de la duración. Implican instantes que permiten acceder a la realidad que la protesta busca mostrar:

Para destruir a la burguesía, con toda su ciencia y poderes no necesita el proletariado verter su generosa sangre, al exponerse a derrotas: no necesita armas, talentos, conspiraciones, ni asesinatos. Con su voluntad posee lo suficiente. Con decir ¡quiero!, comunicándolo a sus camaradas, está todo hecho [...]. Dado el primer impulso, la nueva sociedad caminará rápidamente, a la verdadera civilización. (López Montenegro, 1901)

La actividad huelguística anarquista no se redujo a los reclamos sobre las condiciones laborales, estuvo también dirigida a las condiciones de reproducción y despliegue de la vida cotidiana y cultural demostrando la capacidad de detener la historia, el proceso de modernización de la nación, el avance por momentos implacable de la industrialización capitalista.

Al mismo tiempo, desde el punto de vista del proyecto modernizador de la nación, las revueltas anarquistas sólo eran percibidas como una amenaza al régimen y la respuesta fueron las leyes de excepción amparadas por la pluma de los científicos positivistas argentinos. Quienes pertenecían a las elites dirigentes, no alcanzaban a comprender la dimensión de la protesta anarquista. Se jugaba allí no sólo una concepción económica y política, sino fundamentalmente vital. Podríamos decir, que en las discusiones y las acciones políticas se estaban enfrentando concepciones de vida.

En el año I de la revista *Archivos de psiquiatría y criminología*, Victor Pescuti en el artículo titulado “Las características de la criminalidad moderna”, explicita el supuesto que atraviesa a los diferentes artículos publicados en la revista, así como al positivismo argentino de la época en general:

La sociedad humana obedece a esa ley llamada del progreso, o evolución progresiva, y nos parece justo concebirla a la manera de un autor: como una vibración lo mismo que todos los otros fenómenos dinámicos: la electricidad, la luz, el calor, el sonido; sólo que es infinitamente más lenta y de ondas en extremo amplias. [...] la humanidad no cesa de avanzar y hasta los períodos de retroceso aparente forman parte del movimiento hacia adelante. (Pescuti, 1902, p. 344)

El despliegue progresivo, lineal y ascendente de los fenómenos sociales aparece como algo dado por naturaleza, y en este contexto de la ley del progreso se inscribe lo que denominan la ley de adaptabilidad: “La evolución civilizadora simplemente transforma los impulsos criminosos, las corrientes delictuosas, al modificar las formas de la actividad humana, la materia y los objetos de ella” (Pescuti, 1902, p. 345).

Adaptabilidad y progreso inspiran la Ley Nacional 4144 estudiada, redactada y propuesta por Miguel Cané y sancionada en 1902 conocida como la “Ley de Residencia”, que autorizó la deportación de cualquier extranjero sospechoso de atentar contra el orden público. El periodista editor de *La Protesta*, Eduardo Gilimón, lejos de la adaptabilidad y el progreso, expresa la reacción de la prensa anarquista de este modo:

La ley de residencia respira ese odio al extranjero, al bárbaro, peculiar de la antigua Roma.

Y es este un achaque propio de todas las naciones.

El malo, el perturbador, es siempre el extranjero.

[...] Y en la Argentina es cierto que extranjeros son los agitadores y los huelguistas, por la sencilla razón de que extranjeros son en su mayor parte los obreros industriales. [...] También son extranjeros los capitalistas, y sin embargo... (Gilimón, 2011, p. 54)

Claro que Gilimón en este caso se queda sólo en una visión de superficie en el sentido de dar cuenta de lo que está a la vista, la deportación de extranjeros. Pero lo que no es evidente es que no es la condición de extranjero la que prima en la decisión de expulsión, sino la condición de inadaptabilidad a la ley natural de la sociedad, la ley del progreso. En este sentido, interviniendo en las palabras del cronista ácrata, lo propio de las naciones, en tanto cuerpo organizado es considerar extranjero al que perturba su orden, sea cual fuere su origen geográfico. Se trata de un extranjero a la territorialización de las dinámicas nacionales. Al que es jurídicamente extranjero se lo expulsa del país, y el ajeno a las normas imperantes será sometido a otros mecanismos de adaptación y/o expulsión.

Los inmigrantes significan para los positivistas argentinos una multiplicación de las líneas de fuga de su proyecto de nación, la amenaza constante a la constitución de una identidad e institucionalidad nacional. Moyano Gacitúa se refiere a la diversidad que supone la inmigración y a su contribución con la creciente gravedad de la cuestión penal al “producir un ambiente de opinión tan excesivamente inestable, vago y tolerante” (Moyano Gacitúa, 1905, 173). Así continúa advirtiendo sobre los peligros de las diferencias culturales:

El cosmopolitismo llegará a hacer tan tolerable la diversidad moral de los hombres y de los actos, como es la de los trajes y las maneras que pueblan la Avenida de Mayo, y que en la necesidad, en la pobreza, en el uso de origen, en la raza y hasta en el capricho tienen justificación: en materia de gustos no es fácil saber si nos invade la tendencia negra, la rubia o la amarilla ¿qué obsta para que ello suceda también en materia moral? (Moyano Gacitúa, 1905, p. 173)

En el mismo tono, en el prólogo a la novela *La bolsa* de Juan Martel, Carmelo Bonet se refiere a los males que trae aparejado el ingreso de inmi-

grantes al país caracterizando el recurrente asunto de la “cuestión social” tanto para los científicos como para la opinión pública de la época:

La inmigración trajo el cosmopolitismo y con él un trastrueque de valores y un cierto desquiciamiento del alma nacional. Además, como queda dicho, acodados con la gente honesta, vinieron indeseables, “parásitos de nuestra riqueza”, traficantes de carne humana, sujetos de avería que ensuciaron a la familia porteña. (Bonet, en Martel, 1956, p. XIII)

En el mismo año de la sanción de la Ley de Residencia el gobierno encarga a Biale Massé un estudio preliminar para una ley de trabajo que se tituló *El estado de las clases obreras argentinas a comienzo de siglo*. Allí se propone discutir acerca del sujeto de la legislación antes que discutir las posibles leyes. En la descripción de ese sujeto vemos operar a la categoría de adaptación cuando se refiere a las capacidades del criollo de la región central del país como artesano y como peón:

Casi sin aprendizaje, con meras explicaciones, tuve los operarios que necesitaba, y si su trabajo era, en cierto modo, tosco e imperfecto al principio, pronto se afinaba, y vi que había en él una inteligencia embotada por una vida rústica y miserable, fácil de despertar, que tenía ideas propias y una adaptabilidad de simio. (Biale Massé, 2007 [1904], p. 411)

Las ideas propias de los criollos son leídas desde la noción de “lucha por la vida” que refiere a una capacidad de adaptación para la supervivencia, propia de todos los seres vivos. La noción de lucha, en el discurso científico del positivismo queda subsumida como un mecanismo de adaptación y reproducción de la vida bajo la categoría de “lucha por la vida”.

Sin embargo, en la misma revista científica hay artículos que ponen sobre el tapete las distintas concepciones de lucha que están en juego en los discursos científicos. Tal es el caso del Carlos Becú en su artículo “La moral en la lucha por la vida” publicado en el año II de *Archivos*, en el que expone los usos de la noción de lucha según se trate de posiciones darwinistas o nietzscheanas:

[...] en la lucha por la vida, el triunfo es de quienes mejor se adapten al medio y a la sociedad. Toda tesis contraria no sería darwinista. Sería acaso, nietzscheana, si predicase la necesidad de la lucha violenta y exacerbada. No es posible, hoy, prescindir del genial profeta alemán al tratar de los problemas de que nos ocupamos. Su voz, sonora y rugiente como la que se oyera en Patmos, ha dicho cosas que han conmovido las columnas de las catedrales y las cúpulas bajo las cuales se cobija la sesuda ciencia oficial. (Becú, 1903, pp. 517-518)

También encontramos la noción de lucha por la vida como adaptación ampliamente trabajada por Ingenieros. En términos sociales, se reconoce la tensión entre adaptación y lucha estableciendo claramente que la adaptación social debe regular la lucha por la vida: “Hay una pincelada común en el boceto psicológico de los malvivientes: es la incapacidad probada para adaptar su conducta a las condiciones que, en cada colectividad humana, limitan la lucha por la vida” (Ingenieros, 1908, p. 514).

Pero la Ley de Residencia no parecía suficiente para encaminar a la sociedad a su destino de progresiva adaptabilidad al proyecto de modernización de la nación. La ley de Defensa Social y llegará en 1910 tarde permitiendo expulsar sin mayor trámite, al delincuente extranjero ante los festejos del centenario de la Revolución de Mayo. Mientras se está gestando la ley de Defensa Social, se publican versos que manifiestan la lucha por la vida como fuerza que puede remover la estabilidad de la adaptación y el progreso. La huelga aquí es entendida como una fuerza vital capaz de desmoronar el orden establecido por el cuerpo social:

La Huelga General

Y pues vida es movimiento,/y sin moverse no hay vida,/que pare todo, en seguida,/incluso el entendimiento. [...]

Luego al río se dirige,/á hacer provisión de agua,/lo mismo el mozo de fragua/que el que una cátedra rige;/Puesto que en un sólo día/de escasez y privaciones/murieron las distinciones,/se hundió la categoría. [...]

Ni cristiano, ni moro,/ni negro ó blanco,/igual al europeo/que al americano;/que nadie exista/sin derecho á las cosas/que dan la vida. [...]

Vivir es un derecho/sin condiciones,/superior al que, en leyes,/

fijan los hombres;/el que impide,/va contra el Universo,/contra él delinque.

Sólo por su defensa/las otras vidas,/luchan contra la mala,/la que egoísta,/ruin y traidora,/arrebata los jugos/de casi todas:/Parásito es su nombre;/funesta plaga/más dañosa que al trigo/lo es la cizaña:/lombriz rastrera/que, agarrada al trabajo,/lo explota y lo seca.

Las civilizaciones,/hasta el presente,/no han servido al progreso/y al fin, perecen/porque no cifran/sus artes y sus ciencias,/en la justicia.

Vanidad, pura forma,/mucha apariencias;/brillar lo descocado,/lo sin vergüenza;

pero el humilde, vegetar, produciendo/para los viles.

La toga, frac, manteo/y el uniforme/con cruces y galones, son pasaporte/de la licencia

que el parásito goza/en cuanto quiera. [...]

Todos los ditirambos/del periodismo,/se emplean en la gloria de los caudillos;/de los que mandan/trabajar á otros/y ellos descansan.

La maldita ralea/de capataces, en ejercicio, clero,/y en tribunales,/que acabe es fuerza,/ pero para lograrlo,/¡sólo la huelga! [...]

Del fin de las usuras, el rumbo determinan/su libertad entraña espléndido vivir,/de cuantos al progreso sus pasos encaminan y de las tiranías se quieren redimir. [...]

Tres horas produciendo, ya bastan de faena/para vivir feliz/y en el trabajo digno, que gusta, que no apena,/lo mismo es hacer libros que cultivar maíz.

(López Montenegro, 1909)

IV. Hacia una mirada epistemología emancipadora

La tensión de fondo que nos permite hablar de la lucha *entre* las lógicas del cuerpo y las resistencias de la carne es *entre* la ciencia y la vida: *entre* la dimensión de la vida, entendida como forma y poder del viviente que se expresa como resistencia, multiplicidad de maneras de vivir, que se manifiesta políticamente en revueltas discontinuas y diversas; y la dimensión antagónica que podemos observar en expresiones y acciones con un fuerte carácter formal, con pretensiones monistas, continuistas, de unicidad, instituyente y que se expresan en el conocimiento científico positivista estandarizado (aunque no de manera homogénea como hemos constatado en *Archivos*). La problematización de las concepciones de vida en las ciencias de la vida trabajadas por Canguilhem provocó inquietudes que condujeron a construir

una forma de mirada histórica que hace foco en las tensiones y se constituye en la tensión, haciendo evidente que las posiciones que aparentemente han triunfado, en el sentido de haberse convertido en la voz oficial y visible, no son necesariamente las que han vencido o eliminado a las posiciones opuestas sino que se han constituido como resultado de esa lucha.

¿Qué significa decir que se trata de una historia que no sólo se ocupa de las tensiones sino que se constituye en ellas? Que la historia debe procurar no provocar la clausura de la vida, no cerrar los acontecimientos, no simplificar y reducir los movimientos políticos de una sociedad. Cuando el conocimiento histórico se convierte sólo en un fenómeno cognoscitivo se vuelve algo muerto, el poder de la historia queda reducido a conceptos impotentes (Nietzsche, 2003). En este mismo sentido, buscamos en estas experiencias epistemológicas producir una capacidad perceptiva en la historia de las ciencias que garantice la vitalidad de lo estudiado, con las contradicciones y conflictos que esta posición epistemológica conlleva. La sobresaturación de conocimientos históricos a los que se refiere Nietzsche convierte la historia de una comunidad en la continuidad de un libro que da cuenta de la duración de un tiempo y la sucesión de espacios (Bachelard). Desde esta preocupación por las discontinuidades olvidadas recorrimos esos primeros años del siglo XX, buscando trazos irracionales, tal vez involuntarios, accidentales, libres, aleatorios, no representativos. Buscamos emanciparnos de un conocimiento científico que en la búsqueda de regularidades elude sus propias (y singulares) condiciones históricas de producción.

Bibliografía

- Agamben, G. (2004). *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Bachelard, G. (1999). *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Becú, C. (1903). “La moral en la lucha por la vida”. En *Archivos de Psiquiatría y Criminología aplicadas a las ciencias afines. Medicina Legal. Sociología. Derecho. Psicología. Pedagogía*, Tomo II, Año II (pp. 513-528). Buenos Aires: La Semana Médica, Imp. de Obras de E. Spinelli.
- Biale Massé, J. (2007 [1904]). “El estado de las clases obreras argentinas a

- comienzos de siglo. En Botana, N. y Gallo, E. *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)* (pp. 411-416). Buenos Aires: Emecé.
- Canguilhem, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
 - Gabriele, A. (2017). *La tensión entre el orden del cuerpo (social) y las cuestiones (sociales) de la carne. Tramas epistemológicas para una historia de las ciencias sociales en Argentina en los Archivos de psiquiatría y criminología (1902-1910)* [Tesis inédita de Doctorado en Filosofía]. UNLa: Remedios de Escalada.
 - Gabriele, A. (2016). “Herrerías, metáforas y epistemologías en Bachelard y Nietzsche”. En Ambrosini, C., Mombrú, A. y Méndez, P. (comps). *Nietzsche y la ciencia. Modulaciones epistemológicas III*. Remedios de Escalada: EUNLA, pp. 33-44.
 - Gabriele, A. (2014). “Cómo hacer sensible una historia de las ciencias desde una lógica de la sensación: conexiones entre Bachelard y Deleuze en las ciencias sociales argentinas”. En Díaz, E. (ed). *Gilles Deleuze y la ciencia. Modulaciones epistemológicas II*. (pp. 75-81). Buenos Aires: Biblos.
 - Gabriele, A. (2012). “Epistemología retórica y deconstrucción de lo humano” (pp. 101-108). En Díaz, E. (ed). *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*. Buenos Aires: Biblos.
 - Gilimón, E. (2011). *Hechos y comentarios. Y otros escritos: el anarquismo en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Terramar.
 - Ingenieros, J. (1908). “La mala vida”. En *Archivos de Psiquiatría y Criminología aplicadas a las ciencias afines. Medicina Legal. Sociología. Derecho. Psicología. Pedagogía*. Tomo VII, Año VII, (pp. 513-521). Buenos Aires: La Semana Médica, Imp. de Obras de E. Spinelli.
 - López Montenegro, J. (1909). “La Huelga General”. Barcelona: Ediciones Germen.
 - Martel, J. (1956). *La Bolsa*. Buenos Aires: W.M. Jackson.
 - Moyano Gacitúa, C. (1905). “La delincuencia argentina ante algunas cifras y teorías”. En *Archivos de Psiquiatría y Criminología aplicadas a las ciencias afines. Medicina Legal. Sociología. Derecho. Psicología. Pedagogía*. Tomo IV, Año IV, Buenos Aires: La Semana Médica, Imp. de Obras de E. Spinelli, pp. 162-181.
 - Nietzsche, F. (2003). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
 - Pescuti, V. (1902). “La característica de la criminalidad moderna”. En

ENTRE CONOCIMIENTO Y EXPERIENCIA: LA VISIÓN EPISTEMOLÓGICA ...

Archivos de Psiquiatría y Criminología aplicadas a las ciencias afines. Medicina Legal. Sociología. Derecho. Psicología. Pedagogía. Tomo I, Año I (pp. 334-351). Buenos Aires: La Semana Médica, Imp. de Obras de E. Spinelli.

**¿QUÉ CIENCIA HACE POSIBLE LA
EMANCIPACIÓN?**

**LA REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA EN LOS
CAMBIOS NECESARIOS EN MATERIA DE
POLÍTICAS CIENTÍFICAS**

¿Es liberadora la ciencia?

María Luisa Pfeiffer¹

Introducción

La pregunta con que título este trabajo no es ingenua, sino todo lo contrario, ya que la ciencia aparece a lo largo de su historia como liberadora.

Más allá de las diferencias discursivas de cada época respecto de la ciencia, podemos encontrar atravesándolas a todas, expresada con conceptos e ideas diferentes, el ideal de la liberación.

¿Liberando de qué? Si hacemos un breve recorrido histórico podemos detenernos en Grecia, la denominada cuna de la ciencia. Para Aristóteles la filosofía nos hace libres definitivamente “Así como llamamos hombre libre al que se pertenece a sí mismo y no tiene dueño, en igual forma esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre”, (Aristóteles, 2015, p. 14) La filosofía, el saber, la ciencia, nos libera de la ignorancia. Siguiendo un tipo de análisis que Foucault llamaría genealógico, podemos ver que a aquellos que han ejercido el poder en nuestra historia occidental, les interesó eso de usar la filosofía o la ciencia como medio para animar a los hombres a ser libres de “cualquier tipo de dogma”, manteniéndolos sujetos a una razón cognoscitiva que terminaron convirtiendo en arma contra la ignorancia y la irracionalidad. Recordemos que, según Foucault, el auténtico poder no prohíbe, sino que produce discursos y con ello instala verdades. Una de esas verdades profundamente instalada es la de que la ciencia, su carácter racional, nos libera de la ignorancia. Lo interesante es que si nos preguntamos qué es la ignorancia para este discurso, la respuesta necesita de la ciencia para poder ser respondida, la ignorancia parece no tener otra entidad que ser lo opuesto a un tipo de conocimiento,

¹ CONICET, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética.

el de la ciencia que es un conocimiento racional. Pensar esto nos produce escozor, así como la observación de Bataille que dice que el hombre arcaico e incluso el hombre moderno no tocado por la varita mágica de la ciencia, que se ocupa de lo que es maravilloso, lo “misterioso”, lo hermético, de lo más allá de lo útil, es arrojado “al claroscuro, dudoso y condenable, al que el psicoanálisis dio el nombre de inconsciente”, (Bataille, 1996, p.88). La razón, la conciencia, arroja de sí y del orden que ella constituye lo que no puede “explicar” lógicamente.

I. Modernidad y posmodernidad

Los iluminados del siglo XVII como los científicos de nuestro tiempo hemos trazado una raya que separa conocimiento de ignorancia pero que ha hecho algo más, como es atribuir todos los males sufridos por las sociedades a lo que está del “otro lado de la raya”: a la ignorancia, a la ausencia de conocimiento científico. El ignorante termina siendo culpable de todos los males, y ha recibido y recibe muchos nombres, algunos despectivos y otros simplemente descriptivos: indocto, iletrado, atrasado, inculto, incompetente, bruto, grosero, mal educado, ordinario, obtuso, negado, incapaz, desorientado, desinformado. El ignorante está preso y es la ciencia la que habrá de liberarlo para hacerlo soberano, dueño, lo que va más allá de reconocerse poderoso de una manera soberbia u orgullosa como sujeto moderno, a pasar a ser quien reconocidamente detenta autoridad y debe ejercerla, autoridad que proviene del “saber” científico.² La modernidad que ha marcado nuestra historia occidental, es hija de la ilustración que promociona una razón que se autocalifica fáustica y prometéricamente como

² Para Bataille la soberanía no es una cuestión del hombre moderno también el hombre arcaico se la planteaba constantemente, pero la liberación soberana “no se planteaba en su espíritu bajo una forma racional, no imaginaba resolverla de la misma manera que un problema de mecánica. Pues, en cierto modo, sabía que la soberanía no puede ser el resultado esperado de un esfuerzo adaptado. Nunca nada soberano debía someterse a lo útil. Las obras, todas las obras tenían por fin último e inaccesible este elemento milagroso que ilumina al ser, lo transfigura y le confiere, más allá de la pobreza de la cosa, esa autenticidad regia, que nunca se deja reducir a la medida del trabajo humillante. Incluso parecía, en ese reino del milagro, que los resultados del trabajo dependían de una virtud sin la gracia de la cual el trabajo permanecía estéril (o. cit. p.88) En ese sentido el romanticismo, su idea de la creación artística y de la negación de la razón como medida de las relaciones libres, nace de la búsqueda de una soberanía pensada de otra manera que la sometida a la racionalidad.

única y absoluta, que recupera la ciencia de las garras del dogma que queda enterrado en los tiempos de la ignorancia, la oscuridad, la brutalidad. Pero va más allá, también libera de la creencia (calificada como forma espuria del conocimiento) en un Dios, cuya imagen la misma ciencia ha inventado, puesto que proviene de ciertos planteos teológicos que lo han revestido con todos los atributos que luego adoptará el sujeto moderno: racional, autónomo, autosuficiente, autoreferencial³ Esta tarea que enriqueció como ninguna otra a la teología medieval debido a las disputas que originó, no se ha visto reconocida científicamente debido a que manifestaba que su fundamento era la fe, sin embargo tiene en común con la modernidad que aquellos a los que hay que “convertir” son los mismos: los ignorantes, y que el protagonista liberado es un sujeto individual absolutamente libre, condición que propicia un sujeto que todo lo puede, o en todo caso todo lo podrá.⁴ Durante todo el siglo XX siguió vigente que la liberación era alejarse de toda posible contaminación, sea con lo mágico, lo místico, lo irracional, lo mítico o cualquier otra manifestación de fe.⁵ En nuestro siglo sin embargo, se ha dado un fenómeno cuestionador de este poder de la razón científica como liberadora, una de cuyas manifestaciones es la llamada filosofía posmoderna que puso de relevancia las carencias o peligros de la razón clásica que asociamos con la ciencia. La posmodernidad se manifiesta como opuesta a todos los resultados

³Esto subsiste hasta hoy, sobre todo en el catolicismo que sigue poniendo al conocimiento racional por delante del misterio. “Ha sido una posición recurrente y enfática del Papa Emérito, Benedicto XVI, aun desde antes que fuera prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, subrayar el papel que desempeña la razón en el seno de la religión cristiana” Rivas García, Ricardo, Joseph Ratzinger y el binomio “Fe y Racionalidad”. Una relación necesaria para el cristianismo antiguo y presente, Teol. vida vol. 54 no. 4 Santiago, 2013.

⁴Una de las mayores discusiones de la teología cristiana de todos los tiempos son los límites del poder divino y una de las condiciones del Dios de esa teología, que es precisamente la que obliga a pensar en los límites y que es olvidada por el sujeto moderno que se pone en el lugar de Dios, es que el dios cristiano es uno y trino. Si bien la teología discutió el poder divino, la modernidad ha dejado de discutir el poder humano que asociado al progreso y la técnica se ha vuelto infinito.

⁵En el debate con Jürgen Habermas sostenido en Munich en 2004, el entonces cardenal Ratzinger formulaba de manera breve el ideal ilustrado acerca de la religión, tal y como lo concibe su interlocutor, cuando se pregunta lo siguiente: “¿es verdad que la gradual eliminación de la religión, su superación, se ha de considerar como progreso necesario de la humanidad, capaz de permitirle hallar el camino de la libertad y de la tolerancia universal?”. J. Ratzinger, “Lo que cohesiona al mundo. Los fundamentos morales y prepolíticos del Estado liberal”, en J. Habermas, J. Ratzinger, Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización, FCE, (México 2008, p. 43). Religión y razón no pueden darse la mano.

de la modernidad: el logocentrismo, el eurocentrismo, el antropocentrismo y el patriarcalismo, que permitieron la colonización universal de la cultura mediante la globalización económica. La crítica negativa a la modernidad, sin embargo, ha aportado poco a la hora de responder la pregunta sobre qué tipo de conocimiento deberíamos adoptar para lograr la “buena vida” a que aspiramos los humanos. (Pfeiffer, 2016, pp.117-135)

II. Sujeto y soberanía

Hay un poder implícito en la derrota de la ignorancia que pregonaba y sigue pregonando esa razón moderna, que está asociado con la conquista de la soberanía del sujeto y ésta con su autoconocimiento y autonomía, ambos forjados racionalmente gracias a la ciencia. Cuando el poder sostenido sobre la creencia, la fe, a partir del “renacimiento” cambia de mano, alza la bandera de la ilustración que lleva el sello de la racionalidad, recuperando la premisa griega de que el uso de la razón es el que humaniza. Saber-ciencia-razón es la nueva fórmula, y se asocia el poder derrotado, a la ignorancia, a la irracionalidad, a la bestialidad.⁶ La ilustración es resultante del humanismo que pone en el hombre racional la clave del conocimiento.

Gracias a la ilustración, alentada por quienes comenzaban a ejercer el poder que perdía la iglesia, irracional pasa a ser un sinónimo de ignorante y la ciencia pasa a ser garante de la racionalidad, del saber y para ello debe evitar toda sujeción exterior: dogmas, prejuicios, autoridad, tradición; como interior: el cuerpo y la sensibilidad. Es famosa la exhortación kantiana extraída de Horacio *Sapere aude* (atrévete a saber), es decir a liberarte del estado de tutela. Otra vez aparece la libertad, la liberación, de la mano del conocimiento. El camino para lograrlo, sostiene Kant, es identificar el conocimiento con la ciencia es “liberar al hombre de su culpable incapacidad”, (Kant, 1975, p. 25) El fundamento del juicio verdadero, del conocimiento verdadero, se reduce al científico, se encuentra en la fundamentación metodológica racional, es decir en el uso de una razón cuya condición es la ahistoricidad, la libertad absoluta, la neutralidad moral y por consiguiente la universalidad de ese saber. ¿Cuáles de estas características sigue manteniendo

⁶ Derrida y muchos de los llamados posmodernos recupera la reflexión sobre la bestialidad, la salvación, el mal radical que ha permanecido como promesa incumplida de la ciencia y la educación en el imaginario de nuestra cultura.

vivas la epistemología actual? Ésta ha reconocido la crisis del paradigma de la modernidad cuya mayor manifestación es la de una razón instrumental sostenida sobre el lugar central del individuo que posibilitó la economía de mercado, sustentó el mito del progreso y puso a occidente en el centro de la historia, pero ¿ha dejado de lado la primacía de una razón, medida de la creatividad humana que se aplica a la gestión empresarial como sostenía Heidegger por ejemplo? Es más ¿no conforma esta epistemología el marco que mantiene a la ciencia como sierva de la racionalidad técnica? ¿Cuál es la función social, la función política que la epistemología actual atribuye a la ciencia? ¿Ha aportado alguna metáfora nueva que permita reelaborar el progreso, la propiedad, que sea liberadora?

Lo que pedía (y sigue pidiendo) la modernidad de la que no hemos escapado, es que un hombre netamente histórico, dependiente de los otros y la naturaleza en todas sus manifestaciones vitales, acosado por sus pasiones y deseos y cuyo juicio es acotado por sus particularidades y circunstancias, se liberara de todo ello haciéndose científico o mejor aún tecnocientífico. Comte aparece como el paladín de esta liberación cuando sostiene que la educación en ciencia positiva hará que todos los hombres participen en una misma historia, que es la historia de una liberación, acentúa sobre todo esa soberanía cuando considera a la filosofía como emancipadora en tanto lleva al conocimiento de sí mismo como sujeto racional.⁷ Pero Comte, (1996 a) no sucumbió nunca al mito del progreso, cosa que ha hecho la cultura estos dos últimos siglos, mito por el cual se identifica lo nuevo con lo bueno; él no se dejaba deslumbrar por las posibilidades que veía asociando el conocimiento a la técnica, por el contrario, fue uno de los primeros en prevenir sobre la posibilidad de que ese conocimiento empírico se subordinarse a los mecanismos económicos, señalando que esa transformación era peligrosa para la humanidad: por ello advertía sobre subordinar la inteligibilidad a la eficacia técnica. Y yendo todavía más lejos, Comte (1996 b): pronosticó

7 Si bien Comte acepta en toda su obra una estrecha vinculación entre la transformación espiritual y el conocimiento, da un paso más allá cuando concluye que la ciencia forma ya parte del pasado, mientras que el futuro es el arte. Este paso ha sido olvidado por el conocimiento científico positivista y pragmático. Asimismo, debemos recordar que para Comte como para muchos filósofos desoídos en ese sentido, el fin fundamental de la educación es aprender a someterse al orden exterior. La enseñanza científica tiene pues sólo un valor de propedéutica y no constituye un fin. La iniciación científica necesita un orden a la vez epistemológico e histórico.

proféticamente que el fanatismo tecnicista terminaría por destruir el pensamiento científico mismo.

Ilustración y modernidad comienzan a usarse como sinónimos cuando el sujeto, con la excusa de su autonomía y su autosuficiencia sostenida por su carácter racional, termina por desconocer los límites que uno de sus fundadores, Kant, intentara señalar con su obra. Por el contrario, el desarrollo de su capacidad crítica convence al sujeto moderno de que puede conocerlo todo y avanzando en ese sentido, que puede transformarlo todo. “Todo lo que puede hacerse debe hacerse” es el lema de la tecnociencia actual heredera de ese sujeto ilustrado. El tiempo, ese marcador de la finitud humana es superado por el progreso empujado por la tecnociencia, si ésta no nos ha liberado de los límites todavía, es porque le ha faltado tiempo, ya lo hará. Todas sus promesas se cumplirán mañana.

III. El poder de la ciencia

Esta asociación de la ciencia con una técnica que se muestra todopoderosa termina negando lo sostenido por Kant, cuando libera al conocimiento de todo lo que no alcance el sujeto. Para Kant lo que no puede ser conocido como objeto es lo desconocido y el sujeto no puede afirmar ni negar nada sobre ello porque, precisamente, es desconocido. Lo conocido ha pasado por las reglas de la razón y la intuición de la sensibilidad es decir ha sido “tocado” por el hombre, eso es lo que lo hace conocido. Por ello la ciencia y sobre todo la técnica no trata con lo desconocido sino con lo conocido, más aún con objetos es decir con lo conocido y manipulable de lo cognoscible y que responde a los intereses del sujeto cognoscente. Este sujeto “sujetado” a la sensibilidad témporo-espacial y a la capacidad limitada de una razón humana para conocer lo que hay y hacer lo que quiera, se va transformando en un sujeto “todo poderoso” que ignora sus límites y cuya razón tiene poder infinito sobre el objeto que ha “construido”, poder no sólo de conocimiento sobre lo que él “ha puesto” sino de “transformación del mismo”.⁸ Lo valioso es lo que puede conocerse y lo que no pueda conocerse, transformarse en objeto no tiene valor, porque no es útil, no responde a los intereses del sujeto. Parece

⁸ Aquí es donde se abre la discusión metafísica que la ciencia y por supuesto la epistemología, empujadas por Kant, desconocen y que algunos filósofos como Bergson en su momento y otros del siglo XX entre los más renombrados Husserl y Heidegger intentan resucitar.

entonces que la epistemología kantiana es la que habilita la consolidación de la valorización de lo intervenido por la técnica apoyada sobre la razón, ésta olvidará lo que no alcanza, y se concentrará en lo “objetivo”, en sus objetos. Kant habilita epistemológicamente hablando a la mirada positivista sobre la ciencia como organizadora del mundo “conocido” o a conocer científicamente hablando. No hay “cosa” hay objetos y estos se multiplican al contacto con la razón científicotécnica que obedece cada vez más al deseo. Recordemos a Vico que en el último capítulo de *La Scienza Nuova*, en 1725 ya veía, “la Europa brillando con una incomparable civilización” en la que abundan “todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana”.⁹

El poder venía siendo puesto en jaque durante el siglo XVIII, y la ciencia positiva, es decir la ciencia anclada en la experiencia, la ciencia de la evidencia experimental acude en su ayuda. Las revoluciones que comienzan enarbolando la bandera de que todos los hombres y mujeres pudieran comer todos los días, es decir exigiendo justicia e igualdad, son cooptadas por poderes que cambian esas exigencias por el deseo de una vida en que se pueda gozar permanentemente, se pueda ser totalmente feliz, una vida sin dolor ni preocupaciones, rodeada de objetos técnicos “facilitadores” de la misma, finalmente una vida sin muerte. Las consignas de los excluidos son adoptadas por la burguesía que lo primero que hace es transformarlas en reclamos por sus deseos: fundamentalmente vivir como los nobles. El poder cambia de mano y por consiguiente también el relato sobre la ciencia, ésta no puede sino ser la expresión de la realidad y compartir la vocación de transformar, cambiar, revolucionar, palabras que desde ese momento fueron el motor social y político de las sociedades europeas. La ciencia pasó a ser la forma del conocimiento que podía servir más que cualquier otra a esa transformación, la que no sólo cambiaría el presente sino el futuro gracias a su alianza con la técnica. Al mismo tiempo, empujada por lo más constitutivo del espíritu burgués, adquiere, según el calificativo heideggeriano, el carácter de empresarial, es decir busca obtener ganancias vendiendo productos que las masas necesitan y más tarde desearán y para lograrlo su sociedad con la técnica se vuelve ineludible e inseparable, así como su obediencia a las leyes

⁹ Cit por Foucault Qué es la ilustración, Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, 3ed ed., (1744), abridged translation by T. G. Bergin and M. H. Fisch (Ithaca/London: Cornell University Press, 1970), pp. 370, 372. [N.T.: La referencia aparece en la traducción al inglés, mas no en el texto original.]

del mercado, bajo la fascinación del progreso industrial.

¿Cuál fue el motor que impulsó al uso positivo o más bien pragmático, es decir buscador de la eficiencia, de la ciencia? Heler (2008) plantea claramente que a partir de la modernidad la garantía de verdad del conocimiento científico genera como derivado secundario una garantía de utilidad. Cada vez más carece de sentido el propósito del conocimiento por el conocimiento mismo, sino que el científico y la ciencia se ven sujetos por la utilidad del conocimiento. Por ello la ciencia busca generar instrumentos eficaces, útiles, que produzcan una eficiencia económica ¿qué significa esto? De ninguna manera estamos hablando de eficacia técnica sino de eficiencia, es decir lograr la eficacia con el menor esfuerzo. Por ello la ciencia que aparecía hasta el momento como desinteresada, al asociarse con la técnica se vuelve sierva de la misma bajo la máscara de la utilidad social. Pierde así el carácter de “contemplativa” que se valoraba en ella hasta el momento, y procura lograr el control exitoso de los fenómenos. Cuando las relaciones comerciales y financieras que siguen un camino paralelo ven la posibilidad de lograr más eficacia a menor costo (monetario, laboral, temporal) se apoderan de la ciencia y de su desarrollo como conocimiento tecnocientífico primero y tecnológico después que permitirá hacerla realidad. El afán de que toda técnica deba sustentarse científicamente para poder generar ganancias comerciales, avanzó hasta la colonización de todo conocimiento, al punto que hoy todo conocimiento debe seguir las pautas del método científico para poder ser considerado verdadero porque además, por encima de su “veracidad” está su utilidad.¹⁰ Esta ciencia comienza a arrogarse no sólo el conocimiento sino la transformación de la educación, la medicina, las costumbres, el futuro, la economía, la política, todas ellas dejan de ser puras prácticas y se convierten en “objeto” de estudio y de modificación.

IV. Poder y saber

Un protagonista ineludible de esta historia es el poder, que es la fuerza que animó toda esta transformación acentuando sus supuestos y de ninguna

10 Un ejemplo claro de esto lo vemos en la obra de Cardoso F. y Faletto, E. Dependencia y desarrollo en América Latina (1969), inspiradora de muchos filósofos de la ciencia de fines del siglo pasado en que desarrollaban las “teorías de la dependencia” para Argentina y toda América Latina que en muchos casos aún siguen vigentes.

manera buscando liberarse de ellos.¹¹ Poder es un concepto abstracto, por eso es necesario preguntar : ¿poder de quién? ¿poder para qué? El poder social, religioso, político siempre tuvieron relación con el conocimiento, lo que cambia a partir de este ascenso valorativo de la tecnociencia es quién va a ejercer el poder y qué rol juegan en ese ejercicio los discursos científicos. En primer lugar, habrá que señalar que la ciencia da un sustento nuevo, privilegiado al poder político y económico e incluso diría social, cuando obliga a reconocer que los dignos del mismo son sólo los que saben, sólo pueden o deben poder los que saben ciencia. La moral y la política encuentran sus justificaciones e incluso podemos sostener legitimación cuando su práctica tiene un fundamento científico.¹² Por ello el ignorante, el bruto, el obtuso, el mal informado no puede ejercer el poder político, menos aún el económico y es un sospechoso, moralmente hablando, porque “no es capaz”; volviendo a nuestra preocupación inicial no es libre, está sujeto a la ignorancia, no ha adquirido la ciencia que lo habilita a ejercer el poder, no es soberano, su destino es el sometimiento.¹³ ¿Quién se atrevería a sostener que los ignorantes pueden ser buenos gobernantes, buenos “ejemplos” de vida? ¿No serían inmediatamente aplastados por los datos científicos a la hora de

11 No olvidamos a Foucault que se detiene sobre todo en la cuestión de la verdad como justificación para dominar y somete, pero procuramos sacar a la verdad de un espacio abstracto y encarnarla en el conocimiento científico, es decir el conocimiento “probado”, “comprobado”, “justificado formalmente”.

12 Una prueba de ello es la necesidad de generar procesos cognitivos como la bioética que busca establecer lo contrario, que todo conocimiento científico o cualquiera sea debería sustentarse éticamente en beneficiar al hombre en particular, pero más aún a cualquier manifestación de vida y al planeta.

13 Tengamos en cuenta que esta reflexión no se aplica sólo a individuos sino a países, naciones. No es difícil encontrar esta frase en tratados de educación, propuestas políticas, reflexiones filosóficas: “Solo la Educación nos hará independientes y soberanos”, de ella, de la educación que nos introduce en el ámbito de la ciencia, que nos permite pensar desde la objetividad, que permite florecer a nuestra razón depende la formación, depende la creación del nuevo pensamiento liberador. De la “educación tecnocientífica” será la que genere instrumentos de enriquecimiento, garantía de la soberanía. Esa educación se traduce por pasar por la universidad cuyo soporte mayor es la ciencia. No es difícil sostener que el desarrollo científico es el precio de la soberanía, que es más fácil someter a un pueblo de incultos (no educados), de ignorantes (sin educación formal) que lo contrario. Nos cansamos de escuchar en todo el arco ideológico que lo que necesitan nuestros países es educación, escuelas, universidades. Lo que Foucault decía de la escuela podemos aplicarlo a la universidad. ¿Qué otra cosa que ciencia puede enseñar la escuela, la universidad? Foucault, M., Vigilar y castigar, S.XXI, México.

tomar decisiones? ¿Cómo gestionar p. ej. en salud, economía, ecológicas sin estadísticas? ¿Y no serían menospreciados por su ignorancia acerca de lo que se considera “la vida”? Muchos afirman que ellos sólo pueden obtener el poder por la fuerza, ya que nadie, ni siquiera los mismos ignorantes, pueden considerarse dignos de ejercerlo. Si alguien no es reconocido como digno del poder, puede ejercerlo igualmente pero ilegítimamente, recurriendo a la violencia o a la corrupción, y esa situación debe ser evitada. ¿Sobre cuántos supuestos está formulado este juicio? Uno de ellos, el más importante es que la liberación viene de manos de la ciencia, del saber científico, formal, metódicamente ordenado, asentado sobre evidencia en el mejor de los casos o sobre pruebas provisorias en el peor, pero siempre aptas para la verificación. Todo lo demás que se pueda ofrecer no es confiable.

La modernidad es donde se da la mayor legitimación del supuesto acerca de que quien debe ejercer el poder es el que “sabe”, por ello la recepción de ese poder por razones hereditarias no es aceptado y por ello también las democracias nacen “aristocráticas” cuando proponen elegir a los mejores que son los que “más saben” académicamente hablando, científicamente hablando.

Este supuesto es el que mantiene vivo todo un sistema de sujeción de los pueblos, porque impide comprender que el poder soberano no está en el individuo, ni siquiera en los pueblos como entidades particulares sino en la creencia de que es posible vivir una buena vida sujetos al criterio de la eficiencia. Y paradójicamente, como vemos, este supuesto no es científico sino un supuesto de fe. La sujeción a la razón científica, transformándola en tecnocientífica y eficiente, olvidando la finalidad “liberadora” del conocimiento, también la de la ciencia y sólo considerando su utilidad, sea esta social, personal, política o económica, es una autolegitimación pragmática.

Para ello el poder, que viene usando al conocimiento de diferentes modos desde siempre, impone hoy como mandato económico la ganancia: de tiempo, de dinero, de fama, de prestigio, de comodidad. Esta lectura de la economía que deja atrás la idea de ordenar la casa,¹⁴ para convertirse en un imperativo de ganancia, viene creciendo desde el siglo XIX de una manera exponencial a tal

14 Recordemos que etimológicamente economía significa orden de la casa. En realidad, lo que hoy se denomina economía tiene más que ver con la crematística: con el comercio, el dinero, el valor de la moneda: su ganancia y su pérdida, las finanzas.

punto que ya no es la ciencia su principal aliado, sino la técnica, mejor dicho la tecnología, es decir la técnica que reclama leyes a la ciencia para ser más eficaz. El poder crematístico que hoy mantiene y alimenta el relato de una ciencia transformadora de la vida que actúa según el reclamo de la técnica, lo hace bajo el imperativo de dos conceptos determinantes en la comprensión de sus misiones: eficiencia y eficacia que provienen, en economía, del mundo de las finanzas.¹⁵ La eficiencia impone el mandato de producir el mayor beneficio con el menor costo y la eficacia el de implementar los medios más idóneos para conseguirlo, hoy no podemos separar la eficiencia de la ganancia monetaria. Los tecnocientíficos de hoy han achicado su mundo a la mera eficacia y su horizonte se ha teñido de eficiencia. Cuando los científicos deciden que una teoría es mejor, no se debe a ninguna propiedad epistemológica detectable en ésta, la selección de unos diseños sobre otros proviene de su eficiencia; la verdad, el bien, la felicidad, son espejitos de colores, se han convertido en sueños históricos sin asidero, ya que el propósito de la ciencia no es cambiar el mundo para mejorar la vida, sino ganar dinero. La exigencia de eficiencia es la que ha automatizado el trabajo no sólo para sí misma sino para todo tipo de producción, es decir la técnica se usa a sí misma para ganar en eficiencia.

Las tecnociencias son prácticas híbridas, científicas y tecnológicas, pero también económicas, jurídicas, políticas, publicitarias y, en ocasiones, militares que han perdido toda cercanía con la neutralidad y la gratuidad propias de la ciencia en sus orígenes, del conocimiento históricamente hablando, ya que se han plegado totalmente al sentido empresarial con que lo marcó la modernidad y por ello deben producir bienes de consumo. De hecho, se las considera productoras, recordemos la frase aplicada a la investigación farmacológica: “industria sin chimeneas”.

Sabemos que la oferta de un mundo lleno de comodidades asociado a su compra, un mundo sin trabajo, sólo con consumo, no sólo ponen en peligro el planeta, sino que impide definitivamente pensar en cualquier liberación. Cuando Rifkin (2009) hace apenas veinte años dijo que la biotecnología podía convertirse en uno de los negocios más importantes en el futuro, estaba viendo a los científicos como meros empleados en ese negocio, sujetos a los vaivenes del mercado laboral. Y esto, éticamente ha-

15 Conjunto de actividades que tienen relación con el dinero.

blando los hace o tal vez sería mejor decir nos hace, sospechosos de poner en riesgo el futuro de la humanidad poniéndonos al servicio de los intereses comerciales, denunciados permanentemente por ello. De ninguna manera liberan al hombre como pretendieron históricamente del dogma, ya que se han convertido en servidores de uno alentado por la publicidad, tampoco de la naturaleza con su intento de reemplazarla, el hombre vive hoy en un universo más riesgoso que en épocas pasadas, más desigual y por consiguiente más injusto que en épocas pasadas, más sometido a los poderosos que en épocas pasadas, gracias a la tecnología.

La epistemología ha realizado un giro sobre la idea de paradigma que permite sostener que el conocimiento científico no tiene fundamento en sí mismo, también cuestiona que el conocimiento científico sea tal sólo si está libre de prejuicios y presuposiciones, así como fuera del tiempo y el espacio, aceptando que sin duda los juicios de hecho están asociados a los juicios de valor. De tomar en cuenta esta convicción y certeza que describe a grandes rasgos el esfuerzo que hace hoy la epistemología, el aparato sobre el que se sostiene la tecnociencia empresaria comenzaría a tambalear. Sin embargo, el poder ha aislado a la filosofía y a la academia por un lado y ha banalizado este tipo de argumentos asociándolo al relativismo moral: todo vale lo mismo. A la par ha elaborado un blindaje a esas reflexiones que se sostiene sobre la prédica generalizada de quienes participan en los medios de comunicación y en las campañas publicitarias e incluso de los mismos científicos o mejor pseudo científicos que pueblan los laboratorios y las universidades. Los argumentos de esa prédica son proporcionados por la misma ciencia acentuando sus promesas para un futuro libre de las miserias de la condición humana. El deseo del hombre de no serlo, de ser cada vez más parecido a los dioses, de poder cada vez más evitando el dolor y la muerte son los argumentos que proporcionan materia a la publicidad para acentuar el valor del consumo: si la felicidad es asociada a la satisfacción del deseo, ese deseo es infinito (lo único infinito en el hombre) y por ello debe ser acrecentado para que el comercio no cese. La premisa que sostiene todo el aparato consumista es satisfacer el deseo de no morir de ninguna manera, es decir de no padecer los límites y la razón elabora científicamente los argumentos que hacen “posible” ese deseo en el futuro.

V. Progreso y propiedad

Una de las columnas sobre las que el poder ha sentado las bases inamovibles de la relación entre la ciencia y la técnica es el progreso por el cual todo lo que es imposible hoy será posible mañana.¹⁶

La otra columna tan inamovible como la primera es la propiedad que se ha convertido en el corazón de la mayor aptitud para lograr el progreso. No podemos separar esta colonización de la civilización y la ciencia de la vigencia irrestricta del derecho a la propiedad que el liberalismo mancomunado con el capitalismo impone sobre cualquier otro derecho, asociado a la libertad individual. El derecho a la propiedad nace de la codicia sobre bienes que históricamente no tenían dueño como la tierra y sus componentes, los bienes que produce la tierra, el agua y el aire, las ideas, las obras, los afectos, los hijos, los padres... por nombrar algunos. Recordemos a uno de sus primeros propagandistas: John Locke (1990) quien, mientras reclama la propiedad de la tierra para los británicos, santifica la expropiación de las tierras de los indígenas. Apropiarse es el mandato para los más fuertes: de la tierra, del agua, de las ideas, de la fuerza de trabajo, del futuro.

No es posible separar el avance avasallador sobre todo el planeta del capitalismo explotador. Este se sostiene sobre el argumento de la libertad de ser propietario que es un invento del liberalismo burgués y que se enarbola como razón para investigar sobre cualquier cosa (derecho individual a la libre investigación), para usar los productos de su trabajo o del trabajo de otro como mercancía en el mercado (derecho individual a la libertad de comercio), para obtener ganancias indiscriminadas (derecho individual a lucrar como autor o propietario). Estos derechos son discutidos en abstracto negando el sentido ético y político del concepto de derecho, asociándolo a una entelequia legal que parece provenir de la nada, pero no solo no pueden, sino que no deben ser discutidos separándolos de sus consecuencias para la vida comunitaria humana donde encontramos operando la codicia, la envidia, la avaricia, la ambición, la mezquindad, el egoísmo, la rapacidad, actitudes morales que favorecen el reclamo de la propiedad. El derecho

¹⁶ Ver Pfeiffer, M. L., “La relación entre biotecnología y progreso como “valores indiscutidos”. Sus implicancias éticas y políticas”, Revista Grafía, Universidad Autónoma de Colombia, Vol.12, N 2, Bogotá, 2015, Colombia, 1692-6250, pp. 24-49.

no es un concepto abstracto, sino que tiene que ver con exigencias a la comunidad que es quien debe aceptar o rechazar esas exigencias en función de la consideración de la igualdad y la solidaridad en el goce de los bienes (no en su reparto). Los derechos no pueden medirse por los deseos o exigencias individuales.¹⁷ El derecho no es la puerta abierta a la obtención del deseo, los otros le ponen límite en tanto y en cuanto beneficia o perjudica al colectivo.¹⁸ Por ello no es la ciencia la que pondrá los límites al derecho a la propiedad. Como vimos, la ciencia no sólo no nos libera, sino que es cómplice de las ataduras, es la que da la ocasión, la justificación, es la que conforma el imaginario que permite al capitalismo seguir creciendo a costa de la vida y la libertad de todos los que sueñan con lo que ella promete.

El derecho a la propiedad consagra que el saber que han obtenido los que estudian o investigan es de su propiedad, es como si eso que obtuvieron “investigando” proviniera de una creación de la nada, nunca hubieran obtenido conocimientos de otros, no fuera parte del conocimiento previo, de la sociedad y de la historia de esa sociedad. Los que hacen ciencia obtienen una nueva combinación de los saberes que les han sido proporcionados por la sociedad, por la historia, por los otros, incluso por la naturaleza, y lo logran gracias a que la sociedad ha posibilitado de alguna manera su acceso a ese saber, por consiguiente, tienen la obligación de compartirlo con ella. En todo caso si queremos hablar de propiedad, término discutible, todo conocimiento científico o no es propiedad de la sociedad, de la historia, de la humanidad.¹⁹ ¿Es esto crear sometimientos? ¿Es el compartir un sometimiento? ¿No lo es por el contrario subordinarse a los que “pagan” para

17 Es verdad que un derecho es una exigencia a la sociedad, pero una exigencia comunitaria, una exigencia de la sociedad a sí misma para reafirmar la dignidad humana que la reafirme en todos sus miembros. Por ello iguala y no tiene sentido si no se aplica solidariamente.

18 Ver Peiffer, M. Luisa, “Bioética y derechos humanos: una relación necesaria”, Revista de la REDBIOETICA de la UNESCO, Año 2., Vol. 2, N° 4, julio-diciembre 2011. http://www.unesco.org.uy/shs/red-bioetica/fileadmin/shs/redbioetica/Revista_4/RevistaBioetica4.pdf

19 Esta última formulación es a la que acuden científicos que reconocen esta situación cuando afirman que lo que han descubierto, investigado, “producido”, es propiedad de la humanidad. Así se considera, por ejemplo, al genoma humano por la UNESCO y los científicos en general, a pesar que el comercio científico ya ha encontrado la forma de privatizarlo.

que el científico investigue, para que investigue lo que dará “ganancia” a los que pagan? El hacer ciencia hoy en vez de liberarnos, crea y legitima las cadenas que nos someten como científicos y como pueblos, la principal de las cuales es el derecho a la propiedad, el derecho de autor. Todas las estrategias económicas y políticas toman hoy a la tecnología, a la investigación de cualquier tipo, a la producción de conocimiento, como mascarón de proa. El sometimiento de los científicos es tan definitivo que aceptan las condiciones que ese mandato comercial impone como situación ineludible. Solo la sociedad de los que hacen ciencia puede romper estas ataduras separando al conocimiento científico de la propiedad.

Romper la ecuación conocimiento científico-patente-derecho de autor sería un paso fundamental para liberarnos de este complot entre el poder político y sobre todo económico y los investigadores científicos que nos mantiene encadenados. Si desaparecen las patentes y los derechos sobre los descubrimientos, el arte, las ideas, los “inventos”, desaparece la motivación espuria que funciona como instrumento de sujeción que lleva a las corporaciones más poderosas del planeta a usar la ciencia para mantenernos dominados. Los resultados de la investigación científica y tecnológica deben ser libres de patentes, de derechos de autor, no pertenecen a nadie, deben ser como siempre lo fueron o pretendieron serlo: dominio de la humanidad.

Mucho tiene que hacer la epistemología para dar argumentos a la ética para que promueva medidas políticas que se enfrenten al monstruo poderoso de las farmacéuticas que no sólo manejan el negocio de los medicamentos, sino también de los agrotóxicos y las semillas transgénicas. Al monstruo poderoso que genera armas y nos avasalla con las pseudo comunicaciones y la avalancha de imágenes. Al monstruo de la genética y la psicología que nos vende al superhombre. Al monstruo del progreso asociado a la producción sin límites que nos deja sin planeta. Lamentablemente ni la reflexión ética o bioética, ni una epistemología que cambie sus expectativas, ni la educación que es manejada por los mismos intereses que la ciencia y la economía globalizada, podrá hacer nada en solitario. Sólo tomando la posta como colectivo, como movimiento de científicos que quieran ocupar nuevamente el lugar de liberadores, esta vez de las cadenas mercantiles, será posible conseguirlo. Mientras tanto, si no denuncian, si

no denunciamos el abuso de la propiedad de los resultados de la ciencia, de toda ciencia, como opuesto a la vocación científica, seguirán y seguiremos siendo cómplices del sometimiento de los pueblos.

Un paso casi obligado y posible de lograr a corto paso es el *Open acces* de todo conocimiento científico-técnico. Este permitirá romper con la lógica de la “producción” que amenaza a cualquier investigador de esta época, democratizando y popularizando las prácticas científicas, permitiendo la valorización de las mismas al ponerlas al servicio de la humanidad. Además, socializar el conocimiento autoriza a poner en red no solo los talentos de la ciencia sino incluir otro tipo de conocimientos que permiten una mirada más amplia, más generosa y sabia sobre los problemas y sus posibles soluciones.

La misma ciencia saldrá revalorizada y beneficiada puesto que pondrá al alcance de cualquiera revalidar o no lo obtenido en las investigaciones, pues los experimentos científicos realizados usando hardware abierto suelen ser más reproducibles, más comparables y más fácilmente replicables. La reproductibilidad es un sello de buena ciencia y el hardware científico abierto permite entre otras cosas evitar las cajas negras, o las denominadas máquinas “propietarias” con inputs o outputs imposibles de controlar. El hardware científico abierto disminuye la brecha entre el norte y el sur, los países de altos y bajos ingresos y permite poner en cuestión la autoridad central, conformando comunidades activas dedicadas a logros compartidos. Pero además la ciencia aceptará medirse con otros saberes que pueden aportar como ella a la liberación del hombre: de incompreensión, la violencia, el egoísmo, la codicia, la desconsideración y la agresión a los otros y a la naturaleza. La ciencia habrá con este paso recuperado su vocación liberadora, en este caso principalmente y primordialmente del yugo de la comercialización que atenta contra su calidad y función primordial y obligará a la epistemología a dar respuestas acerca de su relación con la técnica y con saberes no formales.

Mientras no asumamos una actitud militante para librar a la ciencia y a los pueblos del sometimiento a supuestos tan alienantes como los del progreso y la propiedad, seguiremos siendo exponentes de una ciencia al servicio del capital.

Bibliografía

- Aristóteles, (2015) *Metafísica*, <https://books.google.com.ar/books?id=NoIzCgAAQBAJ&cp=PT13&d>
- Bataille, G. (1986) *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona: Paidós.
- Comte, A. (1996) *Correspondance générale*, 8 volúmenes, Archives positivistes, Mouton, 1973; París, Vrin, 1984. vol. I, pág. 174. Cit por Cit por Muglioni, Jacques, *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, París: UNESCO: Oficina Internacional de Educación, París, vol. XXVI, n°1, marzo 1996, p.7. Disponible en:<http://www.ibe.unesco.org/sites/default/files/comtes.PDF>
- Comte, A. (1996) *Le catéchisme positiviste*, Garnier-Flammarion, París, 1966, 3ª parte. Cit por Muglioni, Jacques, *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, París. UNESCO: Oficina Internacional de Educación, París, vol. XXVI, n°1, marzo 1996, p. 7. Disponible en <http://www.ibe.unesco.org/sites/default/files/comtes.PDF>
- Heler, M. (2008) *Ciencia Incierta. La producción social del conocimiento*, Buenos Aires: Biblos.
- Kant, E. (1979) *Respuesta a la pregunta qué es la ilustración en Filosofía de la historia*, México: FCE.
- Locke, J. (1990) *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*, Madrid: Alianza.
- Pfeiffer, M.L. (2016) “Buen vivir frente a calidad de vida, acerca de “ganar o perder la vida” en Rodríguez González, D.M., (coord.), *Bioética: ecología de saberes. ¿La vida debe tener prioridad sobre los intereses de la ciencia?*, Universidad Libre, Colombia, 2016. pp117-135.
- Riftkin, J. (2009) *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Bs.As., México: Paidós.

La epistemología como ética de la emancipación

*Andrés Mombrú Ruggiero*¹

Introducción

El título que da origen a este trabajo expone tres conceptos que nos interesa revisar en la relación de cada uno de ellos con los otros. El de “*epistemología*”, porque en él se da el debate entre una concepción de la ciencia como “valorativamente neutra” y el de una “ciencia ideologizada” y eventualmente politizada. El de “*ética*”, pues entendemos que muchas veces se confunden dimensiones que hacen a la “ética” y otras que hacen a la “moral”, ya que los científicos, como todo el mundo, en sus actividades despliegan posturas morales, pues la moral implica investir positivamente determinados valores, en tanto que la ética implica revisar críticamente el conflicto que produce la tensión entre valores y advertir de las consecuencias que de ello se pueden desprender. En este sentido, se puede decir que hay una moralidad que opera implícitamente en la investigación científica y que esto es inevitable, pero que todo científico tiene la obligación de revisar no sólo los supuestos epistemológicos y metodológicos con que procede, sino también los dilemas éticos que atraviesan tanto a la teoría como a la práctica científica. Esta es una dimensión que –fuera de los que sostienen que la ciencia es valorativamente neutra– suele verse como la relación entre ética y ciencia, pero no en el contexto de la epistemología. Y el de “*emancipación*”, pues este término ha estado ligado históricamente a las luchas políticas que han concebido a la “*emancipación*” como la liberación de fuerzas, (en general políticas), que ejercen un tipo de poder que genera subordinación, dependencia e indefensión.

1 UNLa / UBA

I. Los dilemas de la ciencia y la educación frente a la globalización y el neoliberalismo

Cuando se comenzó a organizar este *V Congreso Internacional de Epistemología y Metodología, Emancipación y Hegemonía*, pensé que es bien sabida la importancia que la ciencia reviste para todo proyecto *emancipatorio*; que no es posible una emancipación de las miserias sociales, económicas culturales y morales, sin tener en cuenta el papel de la ciencia, pero, que lo que no estaba tan claro era que tipo de ciencia es necesaria para que pueda realizar un aporte significativo a qué tipo de cambio. De allí surgen las siguientes preguntas: ¿cuál es la relación entre desarrollo científico y emancipación? Esta pregunta requiere responder otras complementarias: ¿De qué tipo de desarrollo científico hablamos? ¿qué entendemos por emancipación? y ¿de la construcción de qué tipo de sociedad hablamos?

Comencemos por la última. El término “emancipación” se encuentra vinculado, desde la modernidad, con formas de independencia, autonomía y soberanía. En definitiva, la necesidad de emancipación supone formas de sujeción que estarían impidiendo la libertad, la autodeterminación y de las que resultaría imperioso liberarse. Las formas clásicas de sujeción son la política, la económica y la cultural. A su vez, estos conceptos han estado asociados a los de “*autodeterminación de los pueblos*” y “*descolonización*” frente al fenómeno del imperialismo. La emancipación suele ser planteada como una lucha por la libertad de pueblos, etnias y minorías de todo tipo, pero también implica una tensión entre individuo y sociedad, siendo esta última tan amplia y variada que puede ir desde los reclamos de sujetos que reivindican “*subjetividades*” que anteponen privilegios personales por encima del bien común, hasta quienes reivindican el respeto por la diferencia, la singularidad y la alteridad. En este sentido, es difícil que los actores sociales no se entremezclen y confundan en esas reivindicaciones de intereses egoístas y altruistas.

Las nuevas relaciones internacionales, a partir del retorno del neoliberalismo, dificultan la comprensión del fenómeno de la emancipación política y económica, del mismo modo en el que se hacía hasta mediados del siglo XX, ya que la conformación de los Estados y sus relaciones políticas y económicas han cambiado sustantivamente a partir de los fenómenos

de la globalización, de las nuevas formas de producción e intercambio, de las nuevas tecnologías, de las nuevas formas de comunicación y de la emergencia de una nueva situación en la que los gobiernos neoliberales han pasado de la mano de políticos a empresarios, que agudizan la lógica del mercado en todos los campos, y el de la ciencia no queda exento, al igual que el de la educación y la comunicación. Un fenómeno al que asistimos, desde no hace mucho tiempo, es la “transnacionalización” de la educación, sobre todo a nivel universitario. Al respecto señala la socióloga Alicia Iriarte:

En consonancia con el escenario global, se han registrado transformaciones en los sistemas de educación superior en las últimas décadas, en tanto se ha ido configurando un modelo de universidad más orientado al mercado, y, según las tendencias más recientes, una educación universitaria que pasa a ser considerada como un servicio negociable, esto es, como una mercancía. Estas tendencias han significado cada vez más la mercantilización sufrida por la educación superior. Ésta es la razón económica que abre las puertas para la internacionalización de la educación superior. (Iriarte, 2018, p. 9)

Es indudable que esa *transnacionalización* no es justamente un *encuentro de culturas*, un intercambio recíproco y de colaboración, aunque así quieran hacerlo parecer los que propician ayudas, financiamiento, becas, intercambios de docentes-investigadores; sino, un avance de modos de instalación en el mundo y de reparto de roles, pues las líneas de investigación las establece quién financia.

Las universidades tienen, casi desde siempre, convenios que permiten a estudiantes realizar estudios en otros países; esto se ha visto como una manera de mejorar la calidad educativa y que luego, los futuros científicos o profesionales puedan producir un aporte a sus propios países. La pregunta es, ¿con qué modelos de ciencia, con qué paradigmas epistemológicos, pensando en que tipo de sociedad? Lo que en la práctica se ha visto es que los vaivenes en las políticas de educación y ciencia promueven la fuga de cerebros, pero también, que los que se quedan, o, mejor dicho, los que retornan, suelen estar “reformateados” a cosmovisiones que ni siquiera consideran otros modos de estar en el mundo y de producir conocimiento científico que no sean los propios de aquellos países en que hicieron sus posgrados. Hoy, con el avance de las nuevas tecnologías, esos estudios comienzan a extenderse de

modo alarmante a los estudios de grado y ni siquiera existe la necesidad de viajar al exterior, en la *comodidad de sus hogares* y por un *precio razonable*, los estudiantes pueden obtener títulos que vulneran todo proyecto de educación superior. Se trata de la “*uberización*” de la educación superior, pues, así como cualquiera puede manejar un auto de alquiler sin contar con un registro y un vehículo que cumpla con garantías básicas, cualquiera, desde cualquier lugar del mundo, puede brindar educación superior y otorgar títulos. Estas prácticas no son en nombre de la libertad educactiva, sino de la libertad de mercado, pues mercantilizan a la educación y a la ciencia. No contraponemos a esto la idea de un estrecho y miope nacionalismo, nos referimos al respeto por la diversidad y a la posibilidad de una ciencia y una epistemología que sean capaces de rescatar una identidad que valore su propio contexto, necesidades y capacidades, en un vínculo de mutuo reconocimiento con otras regiones.

El caso es que el fenómeno de la globalización, por un lado, y de las nuevas tecnologías, por otro, ha incrementado de sobremanera el *tráfico* de educación superior, en un contexto que carece de mayores controles y regulaciones orgánicas y facilita las nuevas modalidades de “universidad on-demand”. Éstas se basan principalmente en la proliferación de las TIC y del uso de Internet y con las que, aparentemente, el estudiante construye su propia currícula de acuerdo a sus intereses, pero, indudablemente, en el contexto de una “oferta” que es configuradora de un perfil de egresado que se corresponde mucho más con las misiones y visiones que se plantean esos emprendimientos comerciales educativos, que con una estrategia de políticas educativas que forme parte de un proyecto social propio de cada país.

Como señala Iriarte (2018): “Otra característica de la educación transnacional y virtual es que se concentra en un *número limitado de áreas académicas*, dando prioridad a los sectores del conocimiento vinculados a las áreas económico-administrativas”, (Iriarte, 2018, p. 22). El caso es que el tipo de “educación-investigación-extensión” que se ha de practicar, tiene consecuencias directas sobre el perfil de los egresados. A su vez, esto último tiene consecuencias sobre las prácticas profesionales, que son parte central de las prácticas sociales en general, pero también sobre las que derivan de la formación de científicos. Se podría argumentar que esas influencias se hacen sentir en las actividades “económico-administrativas” y que la formación científica pasa por otro lado.

Pero, claramente soslayan dos cuestiones relevantes: una es que las actividades económico-administrativas no son meras técnicas, sino que su aplicación es relativa al formato de políticas económicas sobre el cual se implementan; otra, que las visiones que entienden a la ciencia como valorativamente neutra –y que suscriben al monismo metodológico– provienen de los países centrales, pero que también son hegemónicos en nuestro medio, piensan a las ciencias naturales y a las formales como independientes de los contextos sociales que las producen; por ejemplo, como si la astronomía desarrollada por los griegos antiguos, no estuviera relacionada con su sociedad esclavista, o como si la obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton no tuviera nada que ver con la Revolución Industrial. Esto puede pensarse en términos de la filosofía o sociología de la ciencia, pero hay motivos mucho más prosaicos, como el financiamiento de la formación y la investigación científica en todas las áreas disciplinares. En este sentido, la dependencia es manifiesta, ya que buena parte de los proyectos de investigación vernáculos se encuentran sujetos a las líneas de investigación de los centros de investigación, públicos o privados, que favorecen no todo tipo de investigación, sino sólo aquel que hace a sus intereses estratégicos, los que, además, no sólo pueden no coincidir con los de nuestros países latinoamericanos, sino que pueden ser incluso contrarios a nuestros intereses.

II. Estados pueblos, naciones y formas de hegemonía y colonialismo

La dinámica de intercambios internacionales ha modificado las formas de relación entre, Estados, pueblos, naciones y países. El manifestado respeto por la diversidad, implica mucho más que la no intromisión en los asuntos de otros países, y se requiere tener en cuenta la heterogeneidad étnica y cultural. Si bien ese discurso aparece en las declamaciones de los líderes de los países más poderosos, sus prácticas los desmienten todos los días. También es cierto que nos encontramos con el hecho de que Estados que reclaman soberanía frente a otros Estados, son incapaces de otorgarlas a las naciones que los constituyen interiormente. En este sentido, la idea de “pueblo” se torna abstracta cuando surge del discurso de los poderes y de los *pueblos* hegemónicos y da lugar a la xenofobia y patrioterismos de corte fascista. Un sentido más universal de “emancipación” no puede dejar

de considerar a la humanidad entera por encima de los que se denomina Estado-Nación. La constitución de los Estados-Nación de nuestra región significó un primer paso del proceso independentista del que participaron criollos, nativos, e incluso esclavos de origen africano o americano, en un proceso que aunó a la independencia con la abolición de la esclavitud. En nuestro país su comienzo fue con la Asamblea del año XIII y lo ratificó la Constitución de 1853. Pero, dicho proceso luego cedió ante un proyecto de Estado Nacional hegemónico, que implicó la idea de la construcción de una nación única, con un único modelo cultural, una única lengua, símbolos patrios excluyentes y un único orden político-económico que se modelaba mediante la educación y no mediante la integración respetuosa de las naciones que conformaban el territorio, sus culturas y sus saberes. Al mismo tiempo, el orden internacional se fue conformando con Estados supeditados económica, cultural y también educativa y científicamente a Estados hegemónicos conformados por los países centrales.

En Argentina, La Conquista del Desierto fue el inicio de otra forma de colonialismo interior, afanado por imponer una única cultura que disciplinara a toda la población; tanto a la de los pueblos originarios, cuanto a la de los inmigrantes, que se encontraban con un sistema que no cumplía con los preceptos de la Constitución Argentina de estar abierta “[...] para todos los hombres que quieran habitar suelo argentino”, sino que, mediante la Ley de Residencia, sancionada en 1902, encontró los mecanismos para reprimir y deportar a los trabajadores extranjeros que pretendían organizarse sindicalmente. El caso es que esas luchas obreras aspiraban a formas emancipativas que eran antitéticas del concepto de “emancipación” de los regímenes de la época. Indudablemente se trataba de una ley que, producida por las clases dominantes, pretendía imponer un modelo hegemónico, esto es, una clase gobernante de origen europeo, extranjerizante en la medida en que era productora de un nuevo orden social colonial, dependiente en primer lugar de los países europeos y más tarde de los Estados Unidos, pero que no miraba con buenos ojos a cualquier extranjero, sino sólo a los que pertenecían a su clase, despreciando a los pueblos originarios, pero también a cualquiera, de origen europeo, que perteneciera a las clases populares, sobre todo si eran portadores de concepciones anarquistas y socialistas.

Visto de este último modo, se podría advertir que la condición de “*colonialistas*”, no se aplica solamente a gobiernos, países y Estados, sino también a cualquier nación o pueblo que tiene pretensiones de explotación sobre sus congéneres. En América Latina los problemas del colonialismo imperialista y del cipayismo de las clases dominantes, indistintamente de que sean de origen europeo o mestizo, se recrudece con las políticas económicas y migratorias del neoliberalismo. Es indudable que el neoliberalismo ha tenido la capacidad para hacer retroceder procesos que se encontraban en la línea de diferentes tipos de emancipación y que se habían extendido en la región en la primera década del milenio. Podríamos extendernos en relación a la consideración sobre las condiciones políticas, económicas y sociales de este retroceso y al análisis de los errores cometidos por los gobiernos denominados por la derecha como “*populistas*”. Lo que aparece como forma más clara de ese retroceso es el modo en el que se ha avanzado en contra de los pueblos originarios, sobre sus costumbres, tradiciones, creencias, lengua, pero también sobre las escasas tierras en las que fueron recluidos, incluso de forma brutal, como son la represión a los Mapuches que terminaron con tremendas vejaciones para ellos y con la muerte de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel. La epistemología hegemónica descalifica todo tipo de conocimiento científico por parte de estos “pueblos primitivos”, desconocen la posibilidad de una epistemología centrada en las culturas de los pueblos originarios y todo valor del conocimiento que ellas pudieran producir. Nuestro interés se encuentra orientado a identificar el sentido que se les ha dado a las ciencias en general, a las ciencias sociales en particular y al pensamiento crítico a partir de las políticas científicas llevadas adelante en este último período y que han comenzado a ser arrasadas por el neoliberalismo. En este sentido, nos interesa señalar que las voces llamadas al diálogo epistemológico no pueden ser exclusivamente las de las tradiciones académicas, provengan de las corrientes que provengan, sino que todas las culturas tienen algo que decir, y muchas veces, algo que puede redundar en beneficio de la humanidad. En esta reflexión nos motiva la idea de que la emancipación no es el fin, sino el medio que podría permitir la construcción de una sociedad menos injusta, menos destructiva, más amable y libre. Pero ¿qué podría hacer la gente en una sociedad en la que la libertad no sea concebida como el libre mercado, sino como el medio de realización social e individual de las personas? Marcuse señalaba:

La respuesta que, según creo, da en el meollo de la cuestión, fue enunciada por una muchacha negra. Ella dijo: por primera vez en nuestra vida, seremos libres para pensar en lo que vamos a hacer. (Marcuse, 1969, p. 94)

Ahora bien, ese hacer debe ser reflexivo con respecto a lo que efectivamente se ha hecho en el pasado y sobre cuáles son los *haceres* que permitan garantizar la libertad conquistada para el futuro. En palabras de *la joven negra* a que refiere Marcuse se expresan en la frase: “[...] seremos libres para pensar [...]”. No la dice otro exponente de la Escuela de Frankfurt, no lo dice un académico crítico, lo dice una joven negra, alguien que tiene la capacidad de pensar al pensamiento cimentado en la “libertad”, sin otra determinación, alguien cuyos antepasados inmediatos sufrieron la esclavitud, la discriminación y el homicidio. Libertad para pensar, pensar para la libertad, no para esto o aquello, sino abierta a la posibilidad.

La libertad de pensamiento suele aparecer como un derecho abstracto, pero carece de sentido cuando no están dadas las condiciones materiales del ejercicio de esa libertad. Lo mismo que la libertad de investigación cuando no se encuentran garantizadas las condiciones materiales que la hagan posible. Esto que, por lo menos *declamativamente*, parece expresar un lugar común de las libertades políticas no se ve tan claramente cuando se trata de “la ciencia”.

EL SECRETARIO. —de la universidad de Padua a Galileo Galilei—
— Un escudo tiene valor sólo cuando trae a otro escudo. Si quiere ganar dinero debe mostrarnos otras cosas. Usted sólo puede exigir para la ciencia que vende, tanto como la ganancia que recibirá aquel que se la compra. [...]

GALILEI. — Sí, comprendo. Comercio libre, ciencia libre. Comercio libre con la ciencia libre, ¿verdad? (Brecht, 1956, p. 12)

Seguramente ese Galileo de Brecht tiene una perspectiva histórica que el Galileo del Renacimiento difícilmente haya tenido, pero identifica con claridad el modo en el que la Modernidad, desde sus orígenes, ha extendido los atributos de “mercancía” a todas las cosas.

Otro elemento a tener en cuenta es que, heredera todavía de las herencias constitutivas del positivismo decimonónico, y del neopositivismo, se

sigue pensando a la ciencia como una forma de pensamiento “objetivo”, “universal”, “necesario”, liberado de dilemas éticos, de ideologías y valorativamente neutro. Tal visión de la ciencia favorece la universalización de modelos científicos pensados desde “lógicas” locales con intereses locales. En este sentido, no se ha considerado que la forma de hacer ciencia se encuentra determinada histórica, social e ideológicamente; de ese modo, tanto los proyectos de desarrollo científico que han fluctuado entre aquellos que piensan que nuestros países de América Latina deben sólo desarrollar –y a medias– investigaciones relacionadas con su matriz agroexportadora y dejar todo lo demás a los países centrales, cuanto los que han pensado que había que poner la ciencia al servicio de un proyecto social emancipatorio. Sin embargo, en este último caso, no se pensó que no se trata sólo de resignificar a la ciencia políticamente, sino también epistemológica y éticamente. Una sociedad nueva, *emancipada* no se puede concebir sino con nuevas y adecuadas formas políticas y económicas, de producción, de satisfacción de las necesidades humanas, pero también con nuevas maneras de hacer ciencia y tecnología. Una ciencia como la actual, puesta al servicio del dominio sobre la naturaleza y los hombres, solo puede producir formas de reproducción del dominio y el sometimiento. Esta no es una idea que se encuentre de modo claro en la clase política. En general se piensa que apoyar a la ciencia –como si ésta fuera una entidad *per se*– genera por añadidura desarrollo económico y, de lo que se trata es de garantizar su financiamiento para que ese desarrollo se encuentre controlado por el poder político orientado a mitigar la pobreza y solucionar problemas de salud, medioambiente, etc. Estas visiones no advierten que los fundamentos epistemológicos sobre los que las ciencias se constituyen y desarrollan son determinantes de los resultados y de las influencias que sus producciones tienen sobre la sociedad.

III. Ciencia, verdad, búsqueda de la verdad y posverdad

Si bien la ciencia moderna nació con la expectativa de emancipación humana, el proyecto Moderno que reivindicó la libertad rápidamente se convirtió en el nido de la serpiente de la razón técnico instrumental. Pensar una ciencia con una lógica diferente, con una concepción del mundo y del hombre diferente, que parta de nuevas determinaciones ideológicas y

políticas, implica no solo políticas científicas diferentes, sino una reflexión epistemológica que abandone la idea de que la epistemología es el ámbito de validación lógico metodológico de las teorías. Muchos podrán pensar que estos debates son cosa del pasado y que en el siglo XXI se ha superado aquella puerilidad. Es verdad que a muy pocos se les ocurre hoy, en el seno de la comunidad científica, que la ciencia produce la *verdad*, incluso el mismo término “verdad” tiene para ellos un tufillo filosófico, por no decir metafísico, que rechazan. Pero esa *retirada* de la verdad absoluta del positivismo, fue reemplazada por ciertos eufemismos, tales como *modelización de la realidad*, *verdades encuadradas en un sistema*, o, la tan extendida idea popperiana de “*aproximación a la verdad*”, detrás de las cuales perdura el concepto de neutralidad valorativa de la ciencia. Al respecto señala Gómez:

La supuesta neutralidad valorativa es solo aparente, pues está imbricada y es funcional a un sistema de valores, que además no es universal, sino propio de un contexto histórico-político-económico determinado. (Gómez, 2014, p. 66)

Un proyecto político emancipador no puede entender a la ciencia del mismo modo que las concibieron los gobiernos que garantizaron un orden hegemónico de opresión. Las políticas científicas que pretendan poner a la ciencia al servicio de la humanidad, dispuestas en la tarea de ayudar a resolver los problemas de la pobreza, del medioambiente, del desarrollo, del bienestar equitativo de las personas, de la inclusión, de la educación, fracasará si no advierten que la ciencia no es ni valorativamente neutra, ni políticamente imparcial, ni ideológicamente aséptica y si no es capaz de reflexionar desde la epistemología sobre el modo en el que influyen distintas visiones de ciencia sobre el orden social.

La “posverdad” se configura como una forma de hipocresía que, por un lado, relativiza las viejas “verdades absolutas” y por otro, instala nuevas formas de verdad que se asumen desde lo emocional. También el neopositivismo apela a una forma de posverdad en la que el “modelo”, o la “aproximación” establecen el orden de lo racional, de lo consistente y de la validación de las teorías científicas, construido sobre el mito de la objetividad y “el método científico”. Parte de la estrategia de la ciencia hegemónica consiste en erigirse en auditora del estatus de científicidad basado en la aplicación del “método

científico”, que se pone fuera de discusión y que, entroniza una visión única de la ciencia, no calificada de “verdadera”, pero sí de “científica”, sin más. Y cuando decimos, “sin más”, nos referimos al hecho de que sacar de escena las disputas sobre los modos de *significación* de la ciencia, valida la visión hegemónica de pensamiento único y cientificista con el que se siguen formando –y cada vez más– las sucesivas generaciones de científicos.

IV. Las encrucijadas de la epistemología como ética de la emancipación

Cuando nos preguntamos ¿de qué tipo de desarrollo científico hablamos?, ¿con que fines?, ¿vinculado con qué modelo de sociedad? Nos encontramos en el campo de la epistemología. Aquellos que pretenden desvincularla de sus implicancias éticas, ideológicas y políticas, en realidad quieren neutralizar el valor y el poder crítico de la ciencia que reflexiona sobre sí misma, para hacerla responder ciegamente a la razón tecnomercantil. Y conste que no digo tecnocientífica, ya que entendemos que en la actualidad la ciencia es impensable sin su dimensión tecnológica. No reconocer este cambio abona ideas reaccionarias, como las de Mario Bunge, quién pretende limpiar las responsabilidades éticas de la ciencia con las aplicaciones espurias de la tecnología, pero también como las de ciertas apologías del irracionalismo, que no distinguen a la razón técnico instrumental, y el cientificismo tecnocrático de la ciencia, como una estrategia de instalación del hombre en el mundo, que requiere de la tecnología, tanto para realizarse, cuanto para volcar sus resultados sobre la sociedad y ser capaz de impulsar una emancipación superadora de las miserias del pasado y del presente. Es necesario reconocer estas dificultades, pues de lo contrario, al despachar a la ciencia por su complicidad con los intereses tecnomercantiles, (confundiéndolos con los tecnocientíficos) la dejamos en manos de los mercaderes. Sin embargo, esta reflexión fundamental es posible sólo por las luchas en torno a la significación y el alcance que se dé al término epistemología. Compartimos la idea de Enrique Marí quién señala:

[...] voy a defender la tesis de lo que aparentan ser formas, divisiones o ramas de la filosofía, según distintos criterios clasificatorios, no expresan sino el juego cambiante de las fuerzas sociales en una época histórica dada. Que en la época contem-

poránea la forma predominante en que se manifiesta ese juego es la epistemología. (Marí, 1990, p. 15)

Libertad, autonomía, emancipación son expresiones que aluden a un ideal existencial, que tiene muchísimas significaciones y que expresa un sinnúmero de subjetividades, pero, ¿dónde, cuándo, de qué modo, se objetivizan? Como en el caso de la joven negra, para pensar . . . para que queremos ser libres. Al respecto señala Cornelius Castoriadis (1986):

– Una sociedad autónoma podría “realizar mejor” los valores—o “realizar otros valores” (sobrentendido: mejores); ¿pero cuáles? ¿Y qué son valores mejores? ¿Cómo evaluar los valores? Interrogantes que toman su sentido pleno a partir de esta otra “de hecho”: ¿existen todavía valores en la sociedad contemporánea? ¿Se puede acaso hablar todavía, como Max Weber, de conflicto de valores, de “combate de dioses” -o hay más bien hundimiento gradual de la creación cultural y aquello que no por haberse convertido en un lugar común es necesariamente falso, a saber la descomposición de los valores? (Castoriadis, 1987, p. 13)

Para Castoriadis una sociedad sin valores es impensable y, en todo caso, se trata de un cambio de valores, de la suplantación de un tipo de valores por otro. El problema radica en el criterio de valoración de los valores, ¿por qué un valor —del que derivan prácticas sociales y formas de relacionamiento— se puede considerar mejor que otros? La respuesta no es fácil y se hace necesario superar el relativismo cultural por el cual, todo lo que una sociedad acepta como valor hace a su ser y a su libertad. El principio que orienta toda sociedad es su preservación. Un sociedad que realiza prácticas autodestructivas atenta contra el principio que le da origen.² ¿Hay algún motivo que pueda justificar ese tipo de práctica? Entendemos que sí, que son los que hacen a una existencia en la que las condiciones para la existencia han desaparecido y que son justamente la libertad y la dignidad. Un acto suicida individual o colectivo puede ser, en contadas oportunidades un acto de liberación o de solidaridad, como el que asumieron los judíos de

² Es necesario aquí, realizar una salvedad en la que no nos detendremos. Deben separarse de este problema aquellos que hacen a la disposición de la propia existencia, (suicidio) y a la eutanasia (infligir la muerte a otro para que no sufra) Las implicancias tienen un alto grado de complejidad, y entendemos que son diferentes en muchos aspectos en aquello que hace a la preservación de la especie.

Masada frente a la inminente esclavización por parte de los Romanos, o los mineros ucranianos cuando se prestaron a realizar las tareas que significaban contener la radiación de la planta nuclear de Chernobil. La consigna “libertad o muerte”, que forma parte de declaraciones, proclamas y letras de nuestros himnos pone a la libertad como un valor supremo, incluso por encima de la vida. La actividad científica parece estar alejada de estas situaciones dramáticas, salvo cuando se consideran vidas como las de Giordano Bruno, Lucilo Vanini, Ignaz Semmelweis, Marie Curie, o Dian Fossey más recientemente y sólo por poner algunos ejemplos.

Para aquellos que rechazamos de plano la idea de una *ciencia valorativamente neutra*, el debate epistemológico es un debate político, no sólo en la más amplia expresión de la relación entre ciencia y sociedad, sino en cuestiones mucho más concretas, como son el diseño de políticas científicas, distribución de recursos y, principalmente, en enfoques de los contenidos pedagógico-didácticos, sin los cuales la ciencia no existiría. Entendemos que los modos de enseñar ciencias tampoco son neutros y también se encuentran atravesados por las distintas concepciones epistemológicas e ideológicas que se reproducen a partir de las contradicciones de intereses en el interior de la sociedad.

La Ilustración y particularmente el criticismo kantiano nos ha dejado la idea de que el gran mal es la “ignorancia” incluyendo en ese sentido de “ignorancia” también a saberes que esa razón no podía comprender, y la premisa de que la expansión del conocimiento y de la razón ilustrada son suficientes por sí mismos para producir una sociedad mejor; sin embargo, son sobrados los ejemplos en los que el conocimiento no es el remedio para la enfermedad sino su causa. Los grandes crímenes de la humanidad no se han llevado adelante sin que, ésta ciencia, la que emana de las sociedades totalitarias, aunque políticamente estén organizadas como democracias, no fuera cómplice de algún modo. El desarrollo civilizatorio camina hacia el desastre, pero un nuevo tipo de sociedad que nos ayude a eludir ese destino requiere también de una nueva ciencia y una nueva tecnología.

Si bien argumentos como los de Mario Bunge, en relación a ¿qué es y qué no es ciencia?, ya no tienen el vigor que supieran tener en el campo de la epistemología en nuestro medio hace cuarenta años atrás. Paradójicamente

esas ideas se basan en conceptos medioevales del conocimiento como es la “adecuatio” tomista, y son reflatados por concepciones neopositivistas, que pregonan como sinónimo de científicidad la coherencia entre los hechos y la representación de los mismos. Sin embargo, el concepto de que la ciencia y el método científico se relacionan con la evidencia empírica, con la veracidad y verificabilidad de las hipótesis, con el reconocimiento de los hechos, con la construcción de modelos teóricos, con el método hipotético deductivo, con el monismo metodológico, con la neutralidad valorativa y la apoliticidad, y con la negación del valor de los “saberes” que se generan por fuera del circuito oficial de las ciencias hegemónicas, siguen operando en el imaginario de científicos y profesionales como una idea rectora acerca de cómo se construye el conocimiento. Véanse las definiciones de “ciencia” y de “filosofía de la ciencia” en Wikipedia para caer en la cuenta del sentido con que se divulgan estos términos.

La ciencia (del latín *scientia* ‘conocimiento’) es un sistema ordenado de conocimientos estructurados que estudia, investiga e interpreta los fenómenos naturales, sociales y artificiales. 1 Los conocimientos científicos se obtienen mediante observaciones y experimentaciones en ámbitos específicos, dichos conocimientos deben ser organizados y clasificados sobre la base de principios explicativos ya sean de forma teórica o práctica. A partir de estos se generan preguntas y razonamientos, se construyen hipótesis, se deducen principios y se formulan teorías, leyes generales y sistemas organizados por medio de un método científico. (Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Ciencia>)

La filosofía de la ciencia investiga el conocimiento científico y la práctica científica. Se ocupa de saber, entre otras cosas, cómo se desarrollan, evalúan y cambian las teorías científicas, y de saber si la ciencia es capaz de revelar la verdad de las “entidades ocultas” (o sea, no observables) y los procesos de la naturaleza. https://es.wikipedia.org/wiki/Filosof%C3%ADa_de_la_ciencia

Los planes de estudio, los programas y las bibliografías que se utilizan en nuestras universidades; las políticas de planificación y gestión de la educación y del aparato científico de nuestros países, se van clonando a sí mismos, repitiendo sin solución de continuidad los mismos esquemas y los mismos contenidos desde hace más de medio siglo con aggiornamientos

estético-tecnológicos. En general, los programas y las bibliografías de las materias que se dictan en nuestras universidades se elaboran apelando en primer lugar a la copia de otros programas y en segundo orden educativo y científico pocas veces es modificada por revisiones críticas con sentido político, la mayoría de las veces los cambios se corresponden con políticas diseñadas por instituciones financieras, como por ejemplo el Banco Mundial, tal como la que dio lugar al perfil del docente-investigador en la década de los 90.

V. Retroceso de las ciencias sociales como instancias críticas y avance del modelo instrumentalista

Por otra parte, la concepción monista de ciencia, que sigue teniendo como modelo a las ciencias naturales, se extiende cada vez más a las disciplinas sociales, a las que no se les reconoce el estatus de científicidad hasta tanto no hayan incurrido debidamente en la demostración empírica de los hechos sociales que pretenden explicar. Cada vez más las facultades de ciencias sociales dejan de ser el *reducto* del pensamiento crítico, que en las décadas del 60, 70 y hasta los 80 supieran fomentar la reflexión, la desconfianza y la crítica del orden social de la mano de pensadores frankfourtianos, existencialistas, estructuralistas, post-estructuralistas y algunos posmodernos sin que dejara de aparecer la ortodoxia positivista. En la actualidad, el mandato neopositivista moldea cada vez más unas ciencias sociales en las que la impronta instrumentalista, tecnicista, cuantitativista, estadigráfica, se imponen. Un sociólogo es alguien que cada vez piensa menos a la sociedad en términos dinámicos y se ocupa cada vez más de la recolección de datos. Datos que, por otra parte, son presentados como si tuvieran valor por sí mismos, ocultando la hermenéutica por medio de la cual pueden ser instrumentados e interpretados. El peligro es que estas ideas no son inocuas, pues ellas alimentan teorías y prácticas que tienen una influencia determinante en la conformación del sistema social.

El concepto de neutralidad valorativa de la ciencia no es el único que contribuye a generar la falsa idea de que en la ciencia no hay valores, este se encuentra enmarcado por los conceptos de neutralidad ideológica y neutralidad política. De ese modo, quienes los propugnan pretenden dejar afuera también a la ética. Para esas visiones, en la ciencia no hay bien ni mal, sólo producción de conocimiento; para ellas las ideologías: las visiones del mundo

son cuestiones de filósofos o religiosos. La ciencia es autónoma respecto de sus resultados y consecuencias y en todo caso éstas son responsabilidades de los políticos y militares que las aplican. No quisiera entrar aquí en una larga y trillada argumentación que ponga en evidencia la falacia de estas supuestas neutralidades. Tampoco advertir acerca de la funcionalidad de estas concepciones con respecto al poder hegemónico de los Estados de los países centrales, de las corporaciones internacionales y de los intereses de los grupos de poder, que favorecen los enfoques instrumentalistas, —temas de los cuales se ocupan con gran claridad algunos sociólogos y politólogos no reducidos al cientificismo—. Lo que planteo es la necesidad de encontrar indicadores de cómo proyectos contrahegemónicos y emancipativos, con mediana claridad sobre los dilemas políticos y económicos que hacen o han hecho a sus experiencias, han tenido dificultades para implementar políticas científicas contra hegemónicas en materia de ciencia y técnica, —más allá de las presiones políticas— porque sus imaginarios, con respecto a la ciencia, difieren de la de los proyectos neoliberales en la finalidad de la aplicación del conocimiento científico, pero no en el modo de concebir la producción del conocimiento y de sus fundamentos epistemológicos.

VI. La política y el cientificismo

La mayoría de los políticos, salvo honrosas excepciones, suelen ser bastante ignorantes de los *dilemas epistemológicos*, y no sólo aquí, sino en todo el mundo. Algunos epistemólogos como Popper —por citar uno de los más reconocidos epistemólogos neopositivistas— y Klimovsky, —para aludir, junto con Mario Bunge, a uno de los más influyentes neopositivistas vernáculos— entre otros, han pensado que la clase política era un obstáculo para la resolución de los problemas sociales y económicos y que debía ser sustituida por una tecnocracia capaz de resolverlos. Esto ha llevado a los conceptos de Ingeniería Social y Tecnología Social Fragmentaria. Para estas concepciones y nuevamente, basados en la concepción de neutralidad de la ciencia, es inadecuado pensar en temáticas respecto de los fundamentos del orden social; su idea es que, frente a un problema, el que sea, la ingeniería social debe pensar en su solución sin cuestionar el contexto y debe poner en práctica esa solución mediante la tecnología social fragmentaria. Su criterio es: “un problema, una solución”. Para esta visión y la de la mayoría de los cientí-

ficos hasta nuestros días, los dilemas éticos que la ciencia podía producir no son problemas de la ciencia, ni de la comunidad científica, son, a lo sumo problemas morales del científico individual. Sacar a la ética del campo de responsabilidad de la ciencia y ponerla fuera, en el de la responsabilidad moral del científico particular, es como pensar que la corrupción policial es a causa del alma del policía corrupto y no de la institución que lo forma y que lo emplea. Los tribunales de ética no cumplen la función de reflexionar sobre los valores que se encuentran detrás de un proyecto científico, sino en disciplinar y sancionar *a los que sacan los pies del plato*, en lo que hace a no solamente apartarse de los protocolos que regulan la investigación desde la dimensión metodológica formal y legaliforme.

Los gobiernos que piensan a sus sistemas de ciencia y técnica como una mera herramienta que en buenas manos puede ser usada para producir la felicidad del pueblo y superar la miseria de las más humildes y en malas manos se pone al servicio del capitalismo salvaje y de los poderes concentrados, –sin tener en cuenta que diferentes enfoques epistemológicos producen diferentes consecuencias– no llegarán a resultados satisfactorios, porque no se trata solamente de los fines con los que la ciencia se aplique, sino de los medios que se utilizan para el cambio y de los presupuestos ideológico-epistemológicos en los que se sustenta. Las ideas que se pueden tener, sobre cualquier cosa, tienen como lugar de anclaje y medio de realización a la *polis*. Siendo la ciencia uno de los elementos más fuertemente constitutivos de la vida social, ¿debería desvincularse de la política y por ende de la ideología? Ese juego entre todos esos elementos que hacen a ideología, política, ciencia y sociedad, se dan –como señalara Marí– en la epistemología. Pero, tanto la epistemología, como la ética, fueron apartadas como elementos del constructo social y desplazadas por la “ideología” hegemónica dominante, la primera al ámbito de la lógica y la metodología y la segunda al ámbito de la moral personal.

A nuestro entender, la epistemología ha de ser, –entre otras cosas– un espacio de confrontación de valores epistemológico-morales, en el que se han de revisar críticamente, –esto es, éticamente– los supuestos sobre los que se sostiene la investigación científica y las consecuencias que puede producir. Con respecto al sentido de la investigación Samaja ha señalado:

Creo, de igual modo, que sí se puede enseñar a investigar, aunque agrego un importante requisito para que esto sea viable, que la enseñanza tenga como objeto fundamental, no la transmisión de preceptos metodológicos, sino la comprensión del proceso de investigación: esto es, la comprensión de la naturaleza de su producto; de la función de sus procedimientos y de las condiciones de realización en que transcurre. (Samaja, 2004, p. 13)

Entendemos que “[...] las condiciones de realización en que transcurren”, implican los sistemas de valores en medio de los cuales se dan y determinan las ciencias. Lamentablemente la epistemología no es el ámbito de debates de los fundamentos de las ciencias, que deben abarcar tanto a los ideológicos, políticos y éticos cuanto a los lógico-metodológicos, es una arena en donde se dirimen las categorías y los alcances del ejercicio de la ciencia, con enorme predominio de las concepciones de las autoridades hegemónicas. Un triste ejemplo del dominio de las visiones acríicas, científicas y tecnomercantiles de la ciencia son los vergonzantes formularios de nuestros sistemas de investigación como, los del CONICET, del CVA, o de cualesquiera de los SIGEVA, en los que no aparecen buena parte de las actividades de investigación en ciencias sociales, casi no existen de las humanidades y ni siquiera aparecen los términos “epistemología” y “metodología” como categorías disciplinares de la investigación científica en la que los investigadores puedan dar cuenta de sus actividades. Esta omisión no es ingenua, tiene el propósito de establecer institucionalmente que lo que la ciencia es y lo que la ciencia hace, no se encuentra en discusión, está establecido, y si alguna reflexión cabe al respecto, sólo se la puede incluir en el ítem, “filosofía, ética y religión”, o “humanidades otro”, reflexiones subjetivas de humanistas, *respectables*, pero inatinentes con respecto a los criterios de validación epistemológica e institucional.

VII. El perfil del docente en la universidad de masas, la “década perdida” y el giro neoliberal

En nuestros sistemas educativos—que son productores y reproductores de la ciencia—siguen predominando como modelo las ciencias naturales. Más allá de las concepciones neopositivistas que gobiernan a esas disciplinas, tanto en las teorías como en las prácticas de investigación y por fuera de los perfiles

profesionalistas, se trata de investigadores que hacen docencia. Mientras que en las ciencias naturales predomina la figura del investigador, cuya principal actividad es la de dirigir, o participar en un proyecto de investigación, al que se encuentra abocado de modo cotidiano y para el cual la docencia es una actividad complementaria, —que en los ámbitos universitarios culmina con la obtención de títulos de grado o posgrado, facilitadas por becas—; en las ciencias sociales y las humanidades suele ocurrir lo contrario, predomina la figura del docente, que dedica la mayor parte de su tiempo a la docencia y para el cual la investigación es un requisito con el que apenas puede cumplir, en una relación asimétrica entre obligaciones y posibilidades. Esta dicotomía entre investigación y docencia en las ciencias sociales está determinada por condiciones materiales para la investigación, pero también por la falta de formación para la investigación de aquellos docentes que proceden de instituciones que no han fomentado una aproximación tanto a la teoría como a la práctica de la investigación, independientemente de las concepciones epistemológicas por las que pudieren encontrarse orientados.

La figura del docente-investigador que define en la actualidad a los profesores universitarios es reciente. En el pasado cercano la carrera docente no implicaba a la investigación, y varias generaciones se formaron en materias pedagógicas para permitir este ejercicio. En la actualidad esto ocurre mucho menos, ya que con la masificación de la educación superior —que bienvenida sea, aunque sería de esperar que acompañada de los recursos materiales necesarios— muchos profesores provienen de formaciones académicas sin formación docente y se han incorporado muchos profesionales, la mayoría de los cuales no han tenido, no sólo formación para la investigación, sino tampoco para la docencia. Este tipo de educadores predomina mucho más en las ciencias sociales y en las carreras profesionalísticas que en las ciencias naturales, pero estos docentes han tenido que apañarse con la docencia que hace a su práctica cotidiana, no así en cambio con la investigación, que aparece como una exigencia extemporánea a sus prácticas habituales. ¿No es injusto que se les exija a todos por igual en desigualdad de condiciones?

Dejando atrás el escenario de las décadas del 50 y 60, donde la investigación se encontraba en otra situación y con otros parámetros que los actuales. En 1986, se conformó la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de

Buenos Aires y recién allí la investigación toma otro carácter, no sólo para la UBA sino para la mayoría de las universidades argentinas. Pero es en los 90, con la creación de la Secretaría de Políticas Universitarias, en el seno del Ministerio de Educación que cambia sustancialmente el panorama en materia de educación e investigación. En ese mismo período, es que se produce el auge de los posgrados y que se masifica la participación de los docentes en investigación. Todavía estamos en una situación de cambio que depende de la renovación generacional, pero la figura del docente-investigador, que con muchas dificultades se viene produciendo en la conformación de una nueva universidad, sobre todo y con características particulares en las universidades del conurbano bonaerense, se encuentra amenazada por “nuevos paradigmas” y nuevas subjetividades que emanan de los proyectos neoliberales, como por ejemplo la figura del docente-emprendedor. Bajo esa consigna: “El docente emprendedor es el que sabe adaptarse a cualquier nueva situación”, se rubrica la impronta neoliberal, en la que se naturaliza la incertidumbre, la iniciativa individual y las respuestas individuales de adaptación al cambio; habida cuenta de que ese cambio no consiste en reforzar el sistema científico, sino en precarizarlo y en apelar a la creatividad e iniciativa personal. De este modo, los proyectos emancipativos que pudieran quedar en los ámbitos educativos y científicos, se enfrentan a nuevas formas de la sociedad de control y a formas de “precarización” institucional, laboral y de docencia, investigación y extensión.

En el contexto presentado, son las disciplinas sociales las llamadas a investigar y llamar a la reflexión sobre las dinámicas que hacen a esas tres actividades centrales de las universidades, pero, además, deben hacerlo en el contexto de las tan mentadas investigaciones interdisciplinarias, transdisciplinarias y multidisciplinarias; reconociendo además su rol y protagonismo en lo que hace a estudiar a la ciencia como un producto político-social y no como el espacio en el que la razón revela la verdad.

El perfil docente-investigador ha tenido dos caras en los últimos 30 años. En los 90 y a partir de las políticas del Banco Mundial en materia de educación superior se presenta la figura del docente-investigador en el entorno de la globalización. Claramente, ese financiamiento multimillonario para la educación superior en los países del tercer mundo, tenía como propósito

establecer el lugar de cada comunidad científica en el contexto internacional, esto es, una distribución de roles y de tareas en función de determinar cómo y para qué se formaría a los docentes formadores de científicos y a los científicos mismos. Resumiendo, como se implementa la colonización de la ciencia. Algunos vieron estas injerencias como una amenaza para la autonomía universitaria, pero, asfixiadas por presupuestos cada vez más magros, pronto la mayoría de las universidades sucumbió a la tentación de la obtención de recursos por ese medio. Además de los oportunistas de siempre, que diseñaron todo tipo de planes, proyectos, programas, cursos, para conseguir lo que estuviera a la mano de aquel torrente de dinero que fluía para educación y *para comprar mansiones en EEUU*.

Las políticas del Banco Mundial eran consistentes con la ideología del Consenso de Washington, para el que la educación no es un derecho sino un servicio que debe manejarse con criterios de rentabilidad y con formas de gerenciamiento empresarial. Este es un momento altamente significativo en lo que refiere a la *transnacionalización* de la educación superior. Aunque entonces no se contaba con los recursos tecnológicos que hoy son presentados como propiciadores de la democratización del conocimiento y de dar oportunidad a quienes en el pasado no podían acceder a la educación superior. Parte de las consecuencias de esas políticas fueron el debilitamiento y descentralización del financiamiento educativo, con el propósito de la reducción del gasto público, –para el cual la educación no es una inversión– y la caída en la calidad de la educación en todos sus niveles. En 1995 todo ese proceso se concreta en la promulgación de la Ley de Educación Superior N° 24.521. De este modo, se modificó la relación entre el Estado y las universidades y se dio mayor control sobre la investigación a la Secretaría de Políticas Universitarias y a la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria. Aquí se produce una tensión y la discusión sobre si estos organismos representan algún tipo de coacción o limitación de la autonomía universitaria. La discusión es compleja y no la trataremos aquí, en todo caso, y lo importante a tener en cuenta, es: ¿qué grado de intervención tienen las universidades en esos organismos? y ¿qué consecuencias tienen sobre las políticas que se aplican sobre ellas? En todo caso se trata de someterse a los diez puntos que establecía el Consenso de Washington:

1. Disciplina presupuestaria de los gobiernos.
2. Reorientar el gasto gubernamental a áreas de educación y salud
3. Reforma fiscal o tributaria, con bases amplias de contribuyentes e impuestos moderados.
4. Desregulación financiera y tasas de interés libres de acuerdo al mercado.
5. Tipo de cambio competitivo, regido por el mercado.
6. Comercio libre entre naciones.
7. Apertura a inversiones extranjeras directas.
8. Privatización de empresas públicas.
9. Desregulación de los mercados.
10. Seguridad de los derechos de propiedad.

Esta orientación se modificó durante el gobierno de Néstor Kirchner, el cual aumentó significativamente el presupuesto en educación, en ciencia y técnica y llevó adelante políticas para fortalecer el sistema científico argentino, repatriando científicos, reforzando financiamientos e incentivos y otorgando un reconocimiento a la comunidad académica y científica mediante mejoras salariales. Las políticas en materia de ciencia e investigación redimensionaron a las universidades, que ahora se consideraban como estratégicas dentro del proyecto político nacional. Esto duraría hasta el advenimiento del macrismo, que rápidamente avanzaría contra el sistema científico argentino, contra los organismos de investigación y contra las universidades, mediante un desfinanciamiento justificado en la necesidad de eliminar el déficit fiscal. (Mombrú, 2018)

¿Qué nos queda de la figura del docente-investigador? Esa figura deja de ser funcional al modelo político neoliberal, no sólo en los términos en los que los planteó el kirchenrismo, sino ni siquiera en los términos en que lo había planteado el Banco Mundial en la década del 90. ¿Por qué el neoliberalismo de los 90 había impulsado la figura del docente-investigador y el neoliberalismo de la segunda década del siglo XXI la deja de lado y la sustituye por la figura del emprendedor, promovida por el Banco Mundial?

Cuando desde el Estado se le pide a alguien que sea emprendedor, se le está diciendo, “arréglate sólo, el Estado no te va a apoyar en nada, tu éxito o tu fracaso no depende de esfuerzos colectivos, sino de lo que hagas individualmente”. El

hecho de que las políticas neoliberales sean hegemónicas no quiere decir que sean homogéneas, puede haber diferencias importantes entre quienes las lleven adelante. No es lo mismo si gobiernan políticos neoliberales que si lo hacen empresarios neoliberales. Si bien todos ellos representan intereses económicos sectoriales, los empresarios neoliberales haciendo política no tienen el sentido de lo *políticamente correcto* o incorrecto como lo pueden tener los políticos neoliberales. Y, aunque se vea el problema siempre en términos de I&D, un político neoliberal podrá recortar gastos para la investigación científica—siempre que no sea estratégica para fines comerciales o militares—pero pensará en la ciencia en términos de algo que es un “bien”, definiendo bien en términos de beneficio económico; en cambio, un empresario neoliberal en el poder pensará en la ciencia como en algo costoso e inútil. Por ejemplo, Barack Obama contaba en la Casa Blanca con 9 asesores en temas de Ciencia y Técnica, apenas ascendió Donald Trump los echo a todos. En parte esto es así porque el desarrollo científico significó para la administración de Obama financiamiento de universidades y centros de investigación; como lo fue para Clinton en la década del 90, siempre en sintonía con el Contexto de Washington. Para esa visión no estaba mal que en América Latina se investigara si se conseguía tener control sobre las líneas y alcances de investigación y captar a las “mentes brillantes” del sur; para eso estaban los proyectos del Banco Mundial en materia de promoción científica en la región. Es decir, colonialismo científico. Pero en cambio, ni Donald Trump ni Mauricio Macri tienen el prurito de financiar a la ciencia y a la educación, le son suficientes los resultados que la investigación que se lleva adelante en las empresas pueda producir. No hay, para esta nueva forma de neoliberalismo de gobernantes empresarios, una ciencia autónoma y libre. El prescindir de tal ciencia deja la producción del conocimiento en manos privadas, para las que la gestión de la producción de conocimientos deja de darse en términos científicos y pasa a darse en términos de marketing y producción de mercancías.

El panorama actual es que se está destruyendo aceleradamente, por parte de los gobiernos de empresarios neoliberales, lo poco o mucho que se consiguió en los últimos años en materia de educación y de ciencia. Que lo que se nos ofrecía en los 90 por parte de los gobiernos de políticos neoliberales era una educación y un desarrollo científico colonizado, dependiente de la visión del Banco Mundial. Que los intentos de una ciencia para la emancipación durante el período kirchenrista, como la de la mayoría de los gobiernos de

América Latina, había reparado en la dimensión de políticas científicas, pero sin tener en cuenta que la ciencia no es sólo una herramienta que puede ser útil para el cambio social en función de quién la aplique, sino que debe estar acompañada de fundamentos epistemológicos, de modos de producción de las teorías y de las prácticas en consonancia con el proyecto emancipador.

Las expectativas de la Argentina es la de la reproducción de una crisis similar o peor que la de 2001³, la tarea de recomponer un proyecto emancipador tiene que aprender de los errores del pasado, parte de esos errores han consistido en no tener un sistema de ciencia y técnica en sintonía con una ciencia y una epistemología también emancipadoras, no sólo en términos de desarrollo productivo, sino principalmente mediante la consideración de que pensar que sociedad queremos implica también pensar que ciencia la hace posible. Es hora de prepararse.

Bibliografía

- Brecht, B. (1956). *Galileo Galilei*, Buenos Aires: Editorial Losange.
- Castoriadis, C. (1987). Transformación social y creación cultural. <https://www.letraslibres.com/vuelta/transformacion-social-y-creacion-cultural>
- Gómez, R. (2014). *La dimensión valorativa de la ciencia*. Quilmes: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Illich, I. (2006). *Obras Reunidas. Tomo I* Editorial Fondo de Cultura Económica: México.
- Iriarte, A. (2018). *Los sistemas de Educación superior en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Diseño.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la libertad*, México: Editorial Joaquín Mortíz.
- Marí, E. (1990) *Elementos de epistemología comparada*, Buenos Aires: Editorial Puntosur.
- Mombrú, A. (2018). Los supuestos filosóficos subyacentes en las perspectivas epistemológicas de nuestra educación superior. Para qué futuro

³ Este artículo fue escrito a principios de 2018, todavía era muy difícil anticipar la crisis que sobrevendría en agosto de 2019, pero el modo en el que se había devastado a la economía lo hacían de cierto modo predecible y el desfinanciamiento de la investigación en general y del CONICET que desembocó en haber rebajado al Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación Productiva al rango de Secretaría daban cuenta de que nuestro diagnóstico no era herrado.

educamos. Artículo, en XVIII Congreso Nacional de Filosofía San Juan, del 4 al 6 de octubre de 2017, en prensa.

- Mombrú, A. Metodologías y Herramientas Metodológicas, Una decisión epistemológica un fundamento filosófico, Avellaneda: L.J.C. Ediciones.
- Samaja, J. (2004). *Epistemología y Metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Editorial EUDEBA.

Silencios territoriales cotidianos

El compromiso científico de dar oído a palabras no dichas

*Nélida da Costa Pereira*¹

Introducción

Compromiso científico y reparos motivantes del cancionero popular

*Que el letrista no se olvide
del aumento del boleto,
de agarrar la ventanilla
y vivir la realidad*

Raúl Castro y Jaime Roos²

La observación es un proceso de información e interpretación que acompaña a lo largo de la vida. Se perfila como imaginativa, lúdica y referencial inmediata durante la niñez y se va cargando de intenciones e intuiciones a medida que la vida va acoplando años, intereses y conocimientos. Entonces, pierde libertad y espontaneidad para el hallazgo sorprendente porque suele mirarse en una sola o en acotadas direcciones de intencionalidad. En el ámbito científico, para que los resultados de lo observado se consideren válidos y confiables hay que proceder previamente a la estructuración de lo que se quiere observar definiendo objetos y unidades de observación desde un marco teórico predefinido y orientador. No obstante ello, cuando la mirada se encuentra en un momento de distracción cavilar, lo visto puede sobresaltarnos con algún hecho significativo que permite o habilita, la fuga hacia nuevos pensamientos que posibilitan un “eureka” en el camino serendipiano de resolución de problemas. Pero el “lo he descubierto”, corolario de una observación sorpresiva y sorprendente, no es simple y llano azar;

1 UNLu – UNLa

2 Estribillo del tema homónimo: Que el letrista no se olvide, de Raúl Castro y Jaime Ross, del cancionero popular uruguayo.

implica tenacidad consecuente y compromiso de indagación con lo que se cree que es verdadero en la búsqueda de lo “no pensado”.³

Pero, ¿Cómo transitar por lo verdadero en las Ciencias Sociales? ¿Cómo mirar para ver? ¿Cómo analizar y transcribir territorialidades cotidianas cargadas de deseos y necesidades particulares, que se manifiestan con palabras pero también con silencios? Observar lo mundano de la vida⁴, los espacios vividos y escuchar a todas las voces para acoplar el saber de todos los actores sociales al saber científico, pareciera constituirse como una buena punta de hilo para ovillar ideas. El cancionero popular, que repara en las condiciones de la cotidianidad, suele marcar caminos de observación que cachetean al pensamiento, y que sitúan la construcción del conocimiento. El “letrista popular” ubica, ante los ojos del “letrista científico”, situaciones no registradas porque la sola lógica formal no permite reconocer otros mundos posibles. La canción de los uruguayos Raúl Castro y Jaime Roos: “*Que el letrista no se olvide*” es un buen ejemplo de la relación señalada, porque implica una advertencia reparadora y porque obliga a agudizar la observación para adentrarse en una territorialidad desconocida.

Resulta necesario entonces retomar para la reflexión, algunas cuestiones sobre materializaciones espaciales emanadas de territorialidades cotidianas, y sobre el papel de la escucha como sentido lógico. Interesa en esta instancia recapacitar acerca de lo que significan los silencios impuestos y los silencios intencionales, y revisar formas de proceder científico que puedan contener deseos y necesidades no exteriorizadas. Implica también, considerar que los manifiestos- a veces simulados “por defensa propia” - desorientan al científico, suelen complicar al planificador y entorpecen la toma de decisiones políticas porque generan psicastenias espaciales.

3 Esta expresión puede leerse en Rojas Osorio, C., (2006) Genealogía del giro lingüístico. Editorial Universidad de Antioquía. Colombia. Capítulo 2, pp. 45-52. El autor señala en la referencia, que Michel Foucault resalta la labor de Nietzsche y sus nuevas técnicas de interpretación, ubicando también a Marx y Freud en esa revolucionaria empresa. Esta empresa configura una nueva manera de interpretar los signos como técnica que no parte del pensamiento sino de lo no pensado.

4 El concepto de mundaneidad se considera en el marco referencial heideggeriano de Ser y Tiempo, como una estructura derivada del espacio físico a partir de la espacialidad existencial. Esta estructura visualiza elementos indicativos de la espacialidad que acunán el territorio desde los modos de existencia e involucramiento.

La palabra no dicha no implica retracción de la acción cotidiana, solo la oculta o la disimula. Entonces, surge una ordenación espacial emergente desigual e inequitativa que se paliativiza desde el realismo mágico de políticas territoriales estratégicas. Ante la cuestión, el ensayo de argumentaciones toma sendas de pensamientos construidas por Michel Foucault en torno de:

- El arte de escuchar en el que juegan de manera notoria tres componentes: la *empeiria* como competencia, experiencia y habilidad adquirida; la *tribe* como aplicación y práctica asidua y la *tekhne* como conocimiento de lo real.
- Dos interrogantes sobre dar oído a palabras no dichas. ¿Bajo qué regla se sitúa? ¿Qué exigencias tiene?

I. Ideas retomadas: perspectivas que habilitan para contener deseos y necesidades no exteriorizadas

*Que el letrista no se olvide de arrimarse al veterano,
de escuchar la rebeldía, de negarse a obedecer.*

La tarea de construir conocimientos desde el mundo de la vida, reclama considerar a la investigación científica como proceso que se repiensa constantemente conforme a las situaciones que hay que interpretar; para dilucidar cuestiones problemáticas y establecer acciones que intenten resolverlas desde la contención de todas las visiones posibles⁵. Para ello, hay que retomar ideas que respalden y habiliten interpretaciones que no sean violentadas por la sola adscripción a un sistema científico-técnico de reglas. Sistema que puede no tener en sí mismo significado esencial y que por lo tanto, impone una dirección determinada y probablemente ajena a la interpretación de todos los actores involucrados en el problema a resolver. Entonces, se debe

⁵ Aquí la noción de mundo de la vida tiene una referencia más habermasiana y se toma como correlato de los procesos de entendimiento. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez, constituyen el armazón formal del cual se sirven las personas en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo. Estos dichos se pueden revisar en Habermas J., (1989) Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid. Introducción, p.104.

ampliar el marco de perspectivas y acoplar a las representaciones científicas las de políticos y ciudadanos para generar comunicabilidad, colectivismo y mediación en la atribución de variables indicadoras del camino a seguir. De este modo al no obedecer ciegamente a la teoría establecida, se genera la reflexión y la desobediencia creativa para poder descubrir la esencia de los problemas y los conceptos adecuados para enfrentarlos.

De cualquier modo, esto no invalida al conocimiento científico como confiable; justamente su confiabilidad no radica en las verdades que nos revela, sino en la revisión permanente de sus propios presupuestos que impiden el autoritarismo y el dogmatismo –por lo menos como principio–. (Mombrú, 2017, p. 411)

La tenacidad de ampliar el horizonte de saberes, implica la necesidad de recurrir al pensamiento experimentado (“veterano”) para fundamentar las afirmaciones señaladas. La primera de las apelaciones se vincula con la tridimensionalidad de las matrices de datos establecida por Juan Samaja; la segunda se orienta desde los conceptos de palimpsestos y rugosidades espaciales desarrollado por Milton Santos; y la tercera apelación recoge la concepción de hojaldre teórico, trialéctica espacial y psicastenias espaciales señalada por Edward Soja.

II. La tridimensionalización de la matriz de datos: La importancia del contexto y la constitución del dato desde la cotidianeidad

La identificación del objeto de estudio es tarea básica en el proceso de investigación científica y, que ese objeto sea investigable o inteligible es el *apriori* fundamental. Este *apriori* compuesto por dos momentos elementales: identificación y caracterización de sus componentes por un lado, y reelaboración a partir de patrones que asimilen evidencias de razón⁶ por otro; tiene como soporte a la matriz de datos.

⁶ Cuando Juan Samaja refiere a este punto dice: “debe ser posible reelaborarlo (al objeto de estudio) conforme a algún patrón de asimilación a las evidencias de nuestra Razón” (1999, p. 148) se interpreta, desde la lectura, que ese “nuestra” se debe al pensar del científico. En este trabajo se considera que las evidencias de razón no solo incluyen al científico sino a la razón de todos los actores involucrados en la configuración real del objeto de estudio y de preocupación.

La matriz de datos es un sistema digital, constituido por un conjunto de técnicas positivas y confiables para identificar y reidentificar elementos y/o sus configuraciones. Encauza el tránsito dialéctico-sistémico del orden práctico al orden teórico desde: la definición de operaciones (indicadores) mediante las cuales se podrán identificar o construir los sujetos (unidades de análisis) acerca de los cuales se informa; la selección de las características implícitas relevantes (variables) y; el establecimiento de los valores particulares que se informan (resultados). Este tránsito, que debe interpretarse desde el juego dialéctico como una sucesión de efectos retroalimentadores, conforma el proceso a partir del *apriori* de construcción de matrices como esquema exploratorio; y se continúa luego con el llenado de matrices que completa el esquema descriptivo, con el procesamiento de matrices del esquema analítico y con la interpretación de matrices que confluye en la sistematización de la teoría.

Juan Samaja, (1999, pp. 163-167) señala que a la tesis de diacronismo y sincronismo matricial de Galtung se agrega la tesis que sostiene que la descripción de todo objeto de investigación, que por ser real conlleva complejidad, identifica diverso tipo de elementos con configuraciones de distinto nivel de integración. Estos elementos van conformando una estructura jerárquica en función de componentes de focalización y contextos. Esta tesis estructural, sostiene que cualquier tipo de investigación determina como mínimo tres matrices de datos:

- *Matriz central de nivel unitario*, es la que se considera como la matriz de datos de la investigación. Se la denomina matriz de nivel de anclaje o matriz focal, porque señala el nivel en el que se ha fijado la investigación (p.e., nivel municipal)
- *Matriz de nivel infraunitario*, es la que está constituida por los componentes de las unidades de análisis del nivel de anclaje (p.e., nivel barrial)
- *Matriz de nivel supraunitario*, es la que está constituida por los contextos de la unidad de análisis (p.e., nivel provincial)

La construcción de este sistema de matrices de estructuración jerárquica presupone una vinculación entre partes de las unidades y entre unidades en función de contextos relevantes para la determinación de sus atributos. Este tránsito, que perfila el objeto de estudio, permite superar el concepto construcción deductiva sin caer por contrapartida en el inductivismo. No todo

se explica desde el nivel inferior por la atribución de las partes, ni tampoco todo se explica desde los niveles superiores. El proceso se concibe como:

[...] la construcción de una cadena que se constituye de manera ascendente pero que se regula de una manera descendente". (Samaja, 1999, p. 117)

Así, la capacidad de variables de nivel subunitario es constituyente de las de nivel de anclaje y supraunitario; niveles que contextualizan al nivel inferior. Pero como el contexto que regula de manera relevante lo hace desde el imperio de lo subunitario, se establece una circularidad que demanda un análisis centrado en un valor que es epocal, social, político y económico. De esta manera, el análisis centrado en el valor adquiere apreciación de medición fundamental porque se hace necesario y primordial descender al nivel subunitario para "abrir la caja de los hechos" y descubrir nuevas relaciones de presencias, ausencias y copresencias.

Frecuentemente se ha sostenido que la transición en ciencia de los conceptos clasificatorios a los conceptos más elásticos comparativos y cuantitativos ha sido necesaria porque los objetos y eventos en el mundo en que vivimos simplemente no exhiben las líneas fronterizas rígidas precisadas por el esquema clasificatorio, sino en su lugar presentan transiciones continuas de una variedad a otra a través de una serie intermedia de formas. (Hempel, 1988, p. 78)

El descenso y ascenso mencionado, establece una dinámica de relaciones que habilita para el juego de inclusión del saber, del decir y del "no decir" de los otros. Implica un ascenso de lo cotidiano del mundo de la vida al regulante contexto de lo supraunitario-conceptual teórico o jurídico territorial-. Justifica, por la relevancia del juego compartido de atribución de variables, la superación de la sola lógica formal deductiva para acceder desde la lógica no formal, a una multiplicidad de mundos posibles⁷ que desocultan verdades desde lo no pensado y anima el acople del pensamiento cotidiano.

⁷ El pensamiento y razonamiento que sustentan el conocimiento ya no son exclusivamente axiomáticos o de deducción natural, no alude a representaciones precisas y rigurosas. Los métodos aplicados para reflexionar sobre el territorio incorporan lo temporal, epistémico y deóntico de la lógica modal como lógica extendida; y, lo intuido, lo polivalente, trivalente o borroso de la lógica divergente. A través de estas estructuras podemos representar además, no sólo el conocimiento particular de cada actor, sino también el conocimiento de grupo, común o distribuido de un determinado grupo de actores que pertenecen al conjunto de actores que han sido asociados al modelo territorial sobre el que se trabaja.

III. Hojaldre teórico, dialéctica espacial y rugosidades espaciales: sendas para evitar una caída en la inmediatez

Siguiendo con la senda diseñada por Juan Samaja se puede considerar que los momentos de definición del perfil del objeto de estudio juegan, desde la dialéctica hegeliana, una serie de claves importantes para resolver la cuestión ser/pensamiento. Las relaciones entre observables y estructura latente están en la base de las vinculaciones entre lo particular existente y lo singular abstracto por un lado, y lo singular real y universal concreto por otro. Estas claves están articuladas en el proceso evolutivo de la realidad en donde, como se dijo, las formas más complejas se van constituyendo a partir de las más simples y las formas anteriores reconfiguran a las posteriores.

El objeto concreto que se presenta ante el investigador como punto de partida, parece ser originario e incondicional y generador de sus propias partes, pero, esa inmediatez registrada deviene como resultado de haber borrado rastros de su génesis. La recaída en la inmediatez significa pensar el ser —y a sus variables caracterizadoras— a partir del presente y no desde el pasado. Este mecanismo transforma, por un movimiento de contragolpe, al objeto como algo que no ha sido generado. Se transforma en una estructura. “La terminología hegeliana se expresaría acá diciendo que el proceso de formación de estas variables pareciera ‘haberse esfumado’, ‘sin dejar huellas’, recayendo así en la inmediatez de la estructura”. (Samaja, 1999, p.179)

Según Samaja, el ingreso de la idea de contexto y de sentido de relevancia en la crítica hegeliana a la manera abstracta de concebir la identidad del objeto, aporta una noción de construcción de esa identidad que hace posible el análisis y la comprensión de la dinámica que la ha constituido. Recogiendo entonces, esta dialéctica para definir situaciones espaciales, objeto de estudio en el trabajo geográfico, se recurre al pensamiento de otros “veteranos”. En este caso de dos geógrafos: Milton Santos quien utiliza, para reparar en contextos territoriales, expresiones metafóricas como palimpsesto y rugosidades espaciales⁸ y; Edward Soja que da cuenta de la necesidad de pergeñar

8 Milton Santos (1926-2001) fue uno de los responsables de la renovación de la geografía en la década de 1970. Creyó en la necesidad de producir una teoría geográfica desde la periferia. Sus posturas críticas fueron complementadas con el reconocimiento de categorías de base existencialista que podrían contribuir a la construcción de un

un hojaldrado teórico que confiera un marco conceptual adecuado para considerar las dialécticas de los espacios percibidos, concebidos y vividos y, evitar psicastenias espaciales.⁹

Desde la metáfora del palimpsesto, Santos concibe al espacio como el lugar en donde se inscribe y reinscribe constantemente la dinámica de la sociedad en su territorio en un interjuego de identidad y de relación. Considera que los lugares no tienen una simple y única identidad, están llenos de diferencias internas y de conflictos acerca de cómo ha sido su pasado, es decir, cual es la naturaleza de sus herencias, sobre lo que debe ser su desarrollo presente y sobre lo que debería ser su futuro. Esta reinscripción constante de la dinámica social, que trae el pasado al presente, imprime en el espacio una configuración de la realidad que no incurre en la premura de lo inmediato. El espacio no tiene uniformidad social. El espacio es rugoso y presenta particularidades de posición, sitio y situación.

Las rugosidades espaciales son lo que queda del pasado como forma, espacio construido, lo que resta del proceso de supresión, acumulación, con el que las cosas se sustituyen y acumulan en todos los lugares. Cuando los nuevos flujos se instalan, acarreando nuevas variables, estos sufren una deformación debido a la acción de las variables ya presentes. (Santos, 1990, p. 29)

Si estas cuestiones se desconocen se construyen conceptos y políticas territoriales convencionales que se vacían cada vez más de sustancia y de cualquier presunción de factualidad y procesualidad. En ellos, una poderosa hiperrealidad de carácter teórico unilateral absorbe lo real y lo imaginario en su propia madeja de simulaciones y disimulaciones espaciales. Desde la espacialidad disimulada se pretende registrar que no se tiene lo que realmente se tiene —marcando presencia de una irrealidad— y desde la espacialidad simulada se pretende demostrar que se tiene algo que realmente no se tiene

mundo mejor, basándose no sólo en la razón, sino también en la emoción. Los conceptos de palimpsesto y de rugosidad espacial pueden ampliarse a partir de la lectura de Santos M., (1990) *Por una geografía nueva*, Espasa-Calpe, Madrid y Santos M. (1996) *Metamorfosis del espacio habitado*. Oikos-tau. Barcelona.

⁹ Edward Soja (1940-2015) nacido en el Bronx de Nueva York, centró sus estudios en la espacialidad de las relaciones sociales, focalizando la atención en las cuestiones de clase, raza, género, identidad y, muy especialmente, el impacto espacial de la reestructuración económica tardo capitalista. Sus conceptos sobre hojaldrado teórico y psicastenias espaciales pueden revisarse en Soja, E., (2008).

imprimiendo ausencia o menosprecio de dificultad. Entonces, cuando dicha simulación se hace tan creíble que ya no se puede distinguir entre lo simulado y lo real, es cuando el planeamiento, la norma, el ordenamiento territorial se transforman en una hiperrealidad (hipersimulación) plenamente desarrollada desde las teorías de la zonificación o del planeamiento estratégico, que no contienen conceptos adecuados para resolver problemas emanados de los espacios cotidianos.

Para salirse de la hipersimulación y configurar una senda hacia una instancia de validación conceptual, es que Edward Soja propone generar un hojaldrado teórico que, como amasado laborioso, abra nuevas vías de comprensión acerca de cómo es la espacialidad. Es así que propone una construcción de enunciados que contemplen la especificidad territorial percibida empíricamente pero, vivida experiencialmente. La vivencia experiencial permite configurar un esbozo empírico (línea de observables) que contemplen pliegues histórico-sociales y tengan en cuenta la mediatez y lo procesual del escenario presente como plano de existencia mundano. De esta manera, el concepto construido no se nutre solamente por lo concebido desde la autoridad académica sino también, por una razonabilidad sustancial que surge de la opinión más fundada del espacio vivido.¹⁰

Cuando no hay concordancia entre lo percibido por los usuarios del territorio y la concepción técnico-científica, se producen conflictos en el espacio vivido generando psicastenias espaciales (lugares sin alma, “no lugares”, espacios desterritorializados). Cuando no se enuncia en función de existencia, ni se consideran las prácticas sociales porque no se superó la concepción binaria del conocimiento, se generan injusticias espaciales y/o espacios opacos porque carecen de condiciones que mejoren la calidad de vida. Se hace necesario así, ampliar el abanico de representaciones posible a través del diálogo para el acople de saberes y afianzar profundamente el sentido de la escucha porque el sonido territorial puede ser consonante pero también disonante, aleatorio, concreto e incidental.

10 Ideas extraídas de: Da Costa Pereira, N., (2017) “ SimAmérica. Masas de hojaldrados teóricos y rugosidades espaciales en el juego de simulación, situación y gestión de territorios”. En Ambrosini, C., Momburú, A., y Méndez P., (Editores) Tradiciones y rupturas. *Modulaciones Epistemológicas IV. El escenario Argentino e Iberoamericano* (pp.165-179) Ediciones de la UNLa. Remedios de Escalada.

IV. El arte de escuchar como silencio virtuoso: actitud y atención ante la palabra transmitida

*Que el letrista no se olvide de los cuzcos marca perro,
de los gritos de la feria y del Parque Durandeanu*

Michel Foucault en su clase del 3 de marzo de 1982- primera hora-¹¹ afirma que escuchar, leer, escribir y hablar como corresponde, se constituyen como técnicas del discurso verdadero y como soporte permanente y acompañante ininterrumpido del arte de vivir. Señala además, que escuchar es el primer paso, el primer proceder en la ascesis y la subjetivación del discurso de verdad porque escuchar, es lo que va a permitir recoger el *logos*, acopiar y persuadirse de la verdad que se dice para convertirla en norma de comportamiento y actuación. "El pasaje de la *aletheia* al *ethos* (del discurso de verdad a lo que va a ser la regla fundamental de conducta) comienza desde luego con la escucha". Haciendo referencia al pensamiento griego y tomando ideas del *Tratado de la escucha* de Plutarco, repite que el oído es el más pasivo de todos los sentidos pero a la vez, es el que tiene más lazos con la razón que con las pasiones. "[...] en el fondo, la audición, el oído, es a la vez el más *pathetikos* y el más *logikos* de todos los sentidos"

En otro momento de su clase- y siguiendo con las orientaciones de los filósofos griegos- el filósofo francés refiere que para escuchar hace falta la *empeiria* (la competencia, la experiencia como habilidad adquirida) y la *tribe* (la aplicación, la práctica asidua). Luego se pregunta ¿Cómo se manifiesta esa práctica que todavía no es arte? ¿Bajo qué reglas se sitúa y que exigencias tiene? ¿Cómo lograr conservar el papel *logikos* y eliminar efectos de pasividad involuntaria que pueden ser nocivos? Abreviando y extrayendo ideas clave de sus respuestas se recogen distintas expresiones:

Pues bien, esencialmente por tres medios. El primero es, por supuesto, el del silencio [...] pero ese silencio no basta, Se requiere además cierta actitud activa [...] una especie de silencio activo y significativo [...] debe ser una suerte de compromiso, de manifestación de la voluntad del oyente [...] Ahora, el tercer conjunto de

¹¹ La clase del 3 de marzo de 1982- primera hora puede leerse en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto* (2002) Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

reglas de la escucha: las que se refieren a la atención propiamente dicha. (Foucault, 2000, p.p. 324-333)

La atención propiamente dicha significa en primer lugar, que el oyente dirija su atención a la proposición verdadera que luego puede transformarse en mandato de acción. En segundo lugar, que tras haber escuchado la cosa referente de la verdad, y a la vez de prescripción señalada, se debe poner en forma inmediata una memorización y ver si lo que se recogió en la escucha constituye una novedad con respecto al conocimiento que ya se posee; y evaluar hasta qué punto el precepto escuchado se transforma en tarea concreta. Aquí entonces y en este camino de escuchas, aparece como horizonte la *tekhné* que se refleja como conocimiento de lo real y como enseñanza de la palabra transmitida. Pero la enseñanza de la palabra transmitida, no debería vincularse hoy por hoy solamente con la palabra del filósofo o del científico. El discurso de verdad puede provenir del mundo cotidiano, del saber no erudito, de saberes que han sido sometidos.

[...] por saberes sometidos [...] me refiero a toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos. Y por la reaparición de los saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados [...] —ese saber que yo llamaría, si lo prefieren saber de la gente (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que solo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean)—, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, es que debe hacerse la crítica. (Foucault, 2001, p. 21)

Este saber situado, que es a la vez contexto regulante y atributo constituyente de una territorialidad emergente, debería forzosamente considerarse a la hora de formular políticas para ordenar, por ejemplo, territorios nacionales, provinciales o municipales. Se debería incorporar investigaciones genealógicas múltiples tratando de redescubrir, incorporar y consensuar significados para generar conceptos y acciones vinculantes. Esto, porque no hay acuerdo posible sin la escucha de todas las voces. No hay punto posible de fuga hacia escenarios sociales sustentables sin escucha. Pero este callar, cuando otro habla, este silencio profundo, misterioso y sólido no siempre se presenta como recogimiento del ser en torno a su verdad. Existe otro

silencio hondo, resignado que guarda tolerancias e intolerancias al mismo tiempo. Es un silencio territorial cotidiano que reclama la verdad.

V. El silencio territorial cotidiano: el compromiso de ampliar perspectivas procedimentales en torno de la confiabilidad de los datos

*[...] y no vayas a olvidarte que en lugar de tanto verso
cuantas veces el silencio es la voz de la verdad*

Generalmente en las manifestaciones populares, las personas reclaman a viva voz que sus necesidades sean escuchadas y piden a gritos recuperar la palabra. Sus palabras. También hay marchas de silencio que se imponen desde un reclamo no vociferado pero si conocido¹². No se esgrime la palabra, pero, el silencio conlleva una intención tácita de solución de un problema o reclamo de justicia, que siempre es solicitada y blanqueada por un vocero elegido por el conjunto asistentes. Esto quiere decir que es fácil saber que hay detrás de los silencios porque finalmente se expresa en palabras. En definitiva, hay dichos. Pero existe otro silencio: el silencio territorial cotidiano que como inmovilidad corporal se percibe resignado, indolente y a la vez desafiante. No es un silencio indiferente, es un silencio impuesto por la baja valoración del decir del ciudadano. Está caracterizado por una inmovilidad corporal que no se vincula con la comunicación sino, con sentir que la participación es inútil en la promoción de cambios que podrían reclamarse desde lo dicho. Es un silencio intencional. Un silencio que es acción más que abstracción. Es un silencio que tiene presencia que contiene un clamor que insinúa lo trascendente, que interroga a través de las miradas, que exuda sin tono lo que hay de verdad oculta en el mundo de la vida y que los poetas y músicos reflejan.

[...] Silencio que no es silencio
Calles y lugares se cuelgan de mí
Toda mi camisa está llena de anzuelos
Silencio, espero el silencio [...]

12 Las denominadas “Marchas del Silencio” fueron utilizadas en Argentina a raíz del crimen de la estudiante María Soledad Morales en la provincia de Catamarca. Estas marchas llegaron a convocar más de 30 mil personas y fueron fundamentales para lograr el esclarecimiento de ese homicidio. También se han realizado marchas de silencio en Uruguay, México y Colombia por reclamos ante las violencias de Estado

Hoy que mi corazón se aturde en silencio
Hablando solo cuando es tarde
Y ya no hay nada más que hablar [...]
(Los tipitos, 2004)

El silencio cotidiano, el silencio de la gente se constituye como cuerpo resignado ante otro silencio: el silencio del poder ante el ciudadano y sus necesidades que es un silencio de desprecio. Desde la política suele proclamarse la idea de diálogo y acuerdo, pero, esta intención queda atrapada en la formulación. Si bien, desde el discurso técnico/político se habla de escuchar y de contener todas las voces, se siguen marcando los acordes desde notas dominantes buscando consonancias perfectas y estables-con reglas precisas y uniformes- sin considerar las disonancias porque estas pueden provocar fricción e inestabilidad. Entonces ¿Qué hacer con este silencio cotidiano? ¿Se lo toma como metáfora musical de nota que no se ejecuta? ¿Se camina desde lo procedimental metodológico como en un pentagrama en donde el silencio aparece como parte que no se ejecuta? ¿Debemos tomarlo como compás de espera?

Se cree aquí, recordando que el silencio puede suponer una comunicación en sí mismo, que se debe tratar de penetrarlo para que se pueda tener una visión más acabada de la territorialidad y de su proceso de configuración y dinámica. El “no sabe, no contesta” tiene en este silencio una envergadura mayor porque implica una fuerte intencionalidad de “no decir” por defensa propia. Y aquí surge también una preocupación ligada a la manifestación de esa práctica de dar oído a palabras no dichas, a su instrumental metodológico y a sus reglas (requisitos) de aplicación. ¿Cómo podría manifestarse esa práctica? ¿Con qué recursos y procedimientos metodológicos? ¿Bajo qué reglas? Una forma de resolver procedimentalmente el adentrarse en los silencios cotidianos, es recurrir a la observación y registro recordando nuevamente los medios propuestos por Foucault y transformarlos en acción:

- La intención de oír como competencia buscada para desentrañar códigos no expresados y otorgar, desde lo procedimental, más confiabilidad al dato construido.

- Actitud activa, en la manera de observar en forma sistemática y/o participante, de un espectador que busca imágenes para entrever sucesos que den significado.
- Pragmática como atención a eventos que pueden marcar sonidos diferentes y en frecuencias diferentes para poder componer, desde el accionar derivado, acuerdos válidos.

Esto para que “[...] surja el sonido de nuevo (no el intencionado o el escrito por el compositor, sino el que se hallaba en ese lugar desde antes) ahora con un marco de referencia”, (Vasquez Roca. 2007), y para:

[...] que no quede en el tintero lo que falta por hacer,
que no quede en el tintero lo que resta por hacer.

Bibliografía

- Ambrosini, C., Mombrú, A., y Méndez P., (Ed), (2017), *Tradiciones y rupturas. Modulaciones Epistemológicas IV. El escenario Argentino e Iberoamericano*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa
- Foucault, M., (2001) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault M., (2002) *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault M., (2011) *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Habermas J., (1989) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra.
- Heidegger M. (1993) *El ser y el tiempo*, Buenos Aires: Planeta.
- Mombrú, A., (2017) *Metodologías y Epistemologías de la Investigación*. Avellaneda: LJC Ediciones.
- Hempel, C., (1988) *Fundamentos de la formación de conceptos en ciencia empírica*. Madrid: Alianza editorial.
- Rojas Osorio, C., (2006) *Genealogía del giro lingüístico*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquía.
- Samaja J., (1999) *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*, Buenos Aires: EUDEBA.

- Samaja J., (2000) *Semiótica y dialéctica. Seguido de la Lógica Breve de Hegel*. Buenos Aires: Episteme.
- Santos M., (1990) *Por una geografía nueva*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Santos M., (1996) *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-tau.
- Soja, E., (1997) “*El tercer espacio. Ampliando el horizonte de la geografía*”, Buenos Aires: en *Geográficos*, N° 8, 2° semestre de 1997.
- Soja, E., (2008) *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Vásquez Rocca, A., (2007) “*Música concreta. Oír a través del silencio*” en *Cuenta y razón del pensamiento actual* Nro.144. Recuperado de <http://www.filosofia.net/materiales>
- Vásquez Rocca, A., (2007) *Música y filosofía. Registros polifónicos de John Cage a Peter Sloterdijk*. Recuperado de <http://www.filosofia.net/materiales>

Praxis y alienación en “El ser y el tiempo” de Heidegger y en la “Ontología del Ser Social” de Lukács

*Hugo Federico Alazraqui*¹

Introducción

En principio haré una lectura sintética de la idea de praxis en cada una de las obras y los autores a los que refiere el título de este trabajo. La idea no es hacer una simple comparación de similitudes y diferencias, sino la de establecer puentes entre ambas conceptualizaciones que permitan interrogarnos acerca de la particularidad propia y específica de cada planteo como una propuesta global respecto de temas que sin duda preocupaban a ambos autores. A partir de allí, pensar que obstáculos comunes debieron sortear. A veces con recursos similares o desde posiciones contrarias. Con ese objetivo me centraré en dos conceptos relacionados entre sí en cada uno de los autores propuestos. Trataré en Heidegger los conceptos de “curarse de” y de Cura (Sorge) y en Lukács los conceptos de “teleología” y “causalidad” que enmarcan su concepción del trabajo.

Cabe destacar en esta introducción que el concepto mencionado de Heidegger el “curarse de” puede relacionarse con el de “trabajo” en Lukács, en el sentido de la actividad práctica o teórica con fines específicos.

I. Heidegger: La “Cura” (sorge) y el “curarse de” (sein-bei)

Heidegger en la primera parte de *Ser y Tiempo* (1993) se va a concentrar en caracterizar el *dasein* como ser en el mundo. Es decir, concibe su pertenencia y su característica de inescindible de un mundo. Va, a lo largo de ese primer acercamiento a la cuestión del ser que describe como preparatoria, a reflexionar desde

¹ UNLa

la cotidianidad del *ser-ahí* y describir fenomenológicamente las estructuras que lo conforman, es decir, sus existenciaros. Dentro de esa amplia exégesis fenomenológica de la cotidianidad va a ir construyendo tres grandes elementos, que luego reúne como totalidad bajo la denominación de “Cura”. Estos tres grandes modos del “ser-ahí” son: el “yecto” o “ser ya-en”, el “ser cabe” que se relaciona con el “curarse” y el “preser-se”, (Heidegger, 1993, pp.216-217).

El “ser cabe” que es el que nos interesa en este momento, porque se vincula con la praxis, es aquél que en el mundo lidia con los entes intramundanos que se le presentan en la forma de entes a la mano, o ante los ojos. Sobre el “ser cabe” –los entes intramundanos– se ocupa en ellos de diferentes formas como: producir algo, cuidar, emplear, abandonar, imponer, examinar, exponer, indagar, definir, etc.

Pero el ser-ahí en su trato con los entes en el mundo termina siendo absorbido por éste, en lo que Heidegger llama “el Uno o la impropiedad”. En este, el sujeto pierde toda particularidad y toda responsabilidad porque “el Uno” es en realidad todos y nadie. El ser-ahí se mimetiza con los otros y pierde su singularidad. Es decir, el trabajo pragmático con fines específicos en el mundo junto a otros lleva al ser-ahí a un extrañamiento de sí mismo, (Heidegger, 1993, pp.186-195).

Este estado Heidegger lo llama “la impropiedad” y es tan originario como su opuesto el del ser en la propiedad o auténtico. El ser-ahí está ineludiblemente incluido en el mundo y permanentemente tiende a una caída en la impropiedad. Hay una tentación a la impropiedad. Además, al ser originaria la impropiedad nunca es superable definitivamente.

En la segunda sección de *El Ser y el tiempo*, Heidegger (1993) propondrá una nueva exégesis de “la cura”, pero ahora pensada desde la perspectiva de la temporalidad. Si en la primera parte el autor funda el “ser-ahí” en “la cura” en esta propone a la temporalidad como esencia de “la cura”.

En esta parte va a pensar cada uno de los elementos de “la cura” como temporizaciones de la temporalidad. Es decir, como formas diferentes de temporización de la temporalidad. Critica así la idea de una temporalidad

lineal estructurada en los tres tiempos conocidos como pasado presente y futuro y hablará de “tres éxtasis de la temporalidad”, uniendo a cada uno de ellos a uno de los elementos de “la Cura”. Relaciona así el “ser-ya-en” con el “ser-sido”, el “ser cabe” con el “presentar” o “presente” y el “preser-se” con la posibilidad de anticiparse y de proyectarse.

Si bien ese planteo más ontológico lo aleja del terreno de la mundanidad no deja de otorgar al “ser cabe” un lugar privilegiado. El “ser-ahí” debe retrotraerse al “ser sido” a su estado de “yecto” de abandonado y de inmersión en la “inhospitalidad” de la angustia para responsabilizarse de sí mismo. De ese modo, atravesando ese estado es que puede abrir lo que él llama su “situación en el mundo” o sea, sus posibilidades reales. Su poder ser posible y presente. Entonces, gracias a que el mundo pierde la significatividad, puede extraerse el *dasein* del “Uno” y empuñar su “ser sí mismo” más propio proyectándose. Es decir que, más allá de la complejidad del planteo, la cotidianidad es el lugar, que ahora es convertido en “situación” y del cual el sujeto parte para poder “ser sí mismo”.

El sentido de la praxis se amplía hacia una actividad no meramente pragmática sino una en la que el “ser-ahí” revela su propia singularidad y enfrentándose con su finitud construye un proyecto que lo representa. Es una praxis que implica un hacer concreto en el mundo, pero no solo con los entes intramundanos, sino también con el propio “ser-ahí” que articula las diferentes temporizaciones mencionadas. El deseo humano presupone esa praxis.

II. Lukács: Teleología y causalidad

Lukács ubica “el trabajo” en relación a los conceptos de teleología y causalidad. (Lukács, 2016, pp. 60-102) Desde su concepción y desde la concepción marxista en general, “el trabajo” es el articulador de dos dimensiones: la de la naturaleza regida por leyes deterministas y causales y la del hombre orientado por su capacidad de proponerse fines para luego llevarlos a la práctica. También aquí hay una elaboración de la temporalidad. La naturaleza no se propone fines. La causalidad natural avanza en el tiempo en forma lineal desde el pasado hacia el futuro. Pero el hombre puede, conociendo las leyes que determinan ese avance orientar a la naturaleza para

cumplir con sus propios fines. Puede utilizar la fuerza del agua para hacer girar el molino, triturar el grano, hacer el pan, etc. etc.

Es decir, aquí hay un fin puesto por el hombre que invierte el orden natural porque primero está el fin. El objetivo del hombre está al inicio de su hacer. El trabajo liga así causalidad y teleología. Hombre y naturaleza. Dos temporalidades distintas.

“El trabajo” genera la posibilidad del hombre de proponer fines. Además, en “el trabajo” y gracias a este el hombre se enfrenta a alternativas. Debe elegir entre diferentes posibilidades abiertas por ese hacer. Esas alternativas en cada paso del proceso de elaboración se refieren a que producir y el cómo de ese producir. Esa elección posibilitada por “el trabajo” es el origen de la capacidad del hombre de acceder a la libertad. Por otro lado, el trabajo separa el hombre de su objeto creando la conciencia que guía el hombre en sus elecciones. Surge así un mundo. El hombre mismo se hace objeto de conocimiento. Es decir, la subjetividad se tematiza. El hombre que a partir del trabajo interviene a la naturaleza va creando una segunda naturaleza que ahora es social y que también debe conocer para poder intervenir en ella.

Lukács considera al trabajo como modelo de toda praxis social. (Lukács, 2016, p. 103) Gracias al trabajo el hombre se hace hombre y se diferencia de los animales. Hay un salto cualitativo desde el mundo de la naturaleza a ésta praxis que ya no es refleja como en la conducta animal. El hombre en su hacer no solo orienta las fuerzas naturales hacia sus propios fines, sino que ingresa por ello en una nueva complejidad en la que su praxis ya no es fija y determinada, sino que evoluciona y cambia continuamente. No es una respuesta automática y rígida como en los animales, sino que se recrea permanentemente. Porque el trabajo humano produce algo inédito en el mundo de la naturaleza que es el valor. El valor de uso que es el para qué, la utilidad de cada producto. De ese valor original deviene el valor de cambio y con él toda la estructura de valores sociales. La sociedad se organiza así en base a la producción y reproducción de sus elementos.

Pero los efectos del trabajo no se verifican solo en el mundo, sino también en el hombre, en su subjetividad. Crea al hombre como ser social y lo modifica continuamente. Ese efecto retroactivo de su praxis sobre sí

mismo es lo que Lukács denomina alienación y puede ser entendida tanto en un sentido positivo como negativo. Alienación negativa que produce una pérdida en la personalidad del trabajador o alienación positiva como creación de nuevas capacidades, (Lukács, 2013, pp.27).

El trabajo le permite al hombre separarse de la naturaleza y hacer de esta un objeto sobre el que actuar. Esta posición de fines implica también una posición de medios, es decir, no solo plantearse un objetivo, sino, a partir del conocimiento de la naturaleza y sus leyes, crear también los medios para realizar el fin. Eso implica la producción de herramientas que representan otro cambio cualitativo específico de la actividad humana. Además, las producciones que el hombre realiza tienen un potencial creativo en sí mismas al introducir en el mundo entes que no existían en el mundo natural y que son objetos de uso, de intercambio y de valoración. Es decir, desencadenan efectos y series causales independientes de su productor. Así vemos que el trabajo, para Lukács, si bien puede derivar en la alienación negativa y deshumanizante, contiene el principio de humanización y de libertad del hombre.

III. Síntesis de los aportes y reflexiones

Hay dos aspectos que quisiera destacar para sintetizar las diferencias y puntos de contacto de los dos planteos. Primero el lugar del trabajo en cada autor. Luego la solución propuesta en cada caso para resolver el problema de la alienación.

Respecto del lugar del trabajo, en Lukács este es valorado como fundamento mismo de lo humano y de toda sociabilidad. Contiene aspectos positivos y negativos, pero en definitiva es condición de posibilidad del ser del hombre como tal.

El planteo de Heidegger es que la impropiedad y la caída en el Uno son propias del hacer en el mundo y son ineludibles. La práctica cotidiana con los entes intramundanos lleva a la impropiedad, pero esta es también la única vía hacia una existencia auténtica.

En los dos casos hay matices. Es decir, dentro del planteo positivo de Lukács, respecto del trabajo con los entes, hay, sin embargo, lugar para pensar la alienación negativa. Y dentro del planteo negativo en Heidegger de ese lidiar “con” y “en” el mundo que lleva a la impropiedad esta, sin embargo, es el lugar ineludible desde donde debe partir el “ser-ahí” para llegar a ser “sí mismo”. Además, la Cura es “praxis” en un sentido ontológico. Una forma de hacer del “ser-ahí” con su existencia y con la temporalidad.

El segundo punto que me propuse considerar se refiere a las soluciones propuestas por cada autor respecto del problema de la alienación y también tienen aspectos en común y otros contradictorios. En Heidegger hay en la búsqueda de la autenticidad o propiedad un movimiento hacia la singularización. La orientación del “ser-ahí” propio en dirección a su “ser sí mismo” más particular. No habla de dominación ni de dominados, sino que plantea que el “ser-ahí” tiene la posibilidad de vivir alienado en los otros e indiferenciado o ser “él mismo”. Diferenciarse en búsqueda de su autenticidad o no. La salida es en el sentido de una diferenciación de los otros, responsabilización de sí mismo y particularización.

Lukács habla de un ser social y de una individualidad “en sí” y otra “para sí”. El individuo puede tener una “conciencia de sí” aislado o sea “en sí” o, por otro lado, una conciencia de su lugar dentro del conjunto de la sociedad, es decir, una conciencia “para sí”. Un conocimiento de sus intereses particulares o una conciencia más amplia de clase. En una sociedad futura sin clases no habría conflicto entre intereses particulares y generales. El interés particular coincidiría con el general. El sentido aquí es hacia la socialización.

Es común a los dos autores un ideal a alcanzar. Esta meta es distinta en cada uno, pero implica en ambos una aspiración a la totalidad. El “ser-ahí” puede llegar a ser “sí mismo” articulando sus éxtasis temporales en un movimiento hacia la singularización y diferenciación. El hombre en Lukács puede ser “para sí” integrándose con lo social. El sentido de esa tendencia es hacia una individualidad que no sea ya contradictoria con los intereses sociales generales.

Los sentidos opuestos de estas dos soluciones al problema de la alienación son el de una separación o el de una integración respecto del todo social.

Porque la alienación en un caso es indiferenciación y, en el otro, dominación. Lo social está pensado contando con la categoría de clases sociales en un caso, pero en el otro, se trata de un todo homogéneo e indiferenciado.

Como reflexión final podría pensarse en una praxis no solo ligada a lo estrictamente observable y orientada no por ideales dados sino en un proceso continuo de reinención.

Es decir, ligar la acción del trabajo no solo a lo empírico sino también a un hacer sobre lo simbólico.

Un hacer que ligue signos, objetos, sujetos en dispositivos que permitan a estos la invención de lo nuevo como salida al extrañamiento.

Bibliografía

- Heidegger, Martín (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920). Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martín (1993). *El ser y el tiempo*. Buenos aires: Planeta.
- Infranca, Antonino (2005). *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács György (2016). *Ontología del ser social: El trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács György (2013). *Ontología del ser social: La alienación*. Buenos Aires: Herramienta.
- Lukács György. (2013). *Para una ontología do Ser social I y II*. Sao Paulo: Boitempo.
- Lukács György. (1969). *Historia y conciencia de clase*. Méjico, D.F.: Grijalbo.
- Vilar, Gerard. (1999). *Marx y el marxismo en Camps*, Victoria Historia de la ética, p.547-577. Barcelona: Crítica.

**LAS CONFLICTIVIDADES
INTERDISCIPLINARIAS,
EL CAMPO DE LAS LUCHAS
DE LA TEORÍA A LA PRÁCTICA**

Halcones y palomas, también en epistemología: un gran revuelo

*Manuel Alonso,
Cristina Ambrosini,
Gastón G. Beraldi¹*

Introducción

Los halcones y palomas no solamente son aves, también son modelos de comportamiento derivados de la teoría de los juegos de estrategia que se aplican para caracterizar la actitud agresiva, de ataque en el primero y de amenaza, pero luego de huida si el contrincante ataca, en el segundo. En este trabajo estas figuras zoomórficas serán aludidas para caracterizar al monismo metodológico y su sucedáneo, el monismo axiológico y al pluralismo metodológico y axiológico en epistemología. El refutacionismo de Popper será señalado como un halcón, mientras que las respuestas de Kuhn a los ataques serán caracterizadas como una actitud de prudencia y hasta cierto punto concesiva, mejor identificada con la paloma. Esta tensión o conflicto lo veremos expresado a través de dos escritos de Mario Bunge quien sube la apuesta monista y considera a la epistemología como el “matayuyo” de las pseudociencias, y critica a Thomas Kuhn como un epistemólogo que no es uno sino “trino”. Nuevamente, recurriendo a las predicciones del modelo de halcones y palomas, en esta lucha, veremos quién resultó el “más apto” a la luz de los debates actuales.

I. Estrategias de supervivencia

En la frontera entre la conducta animal y humana los científicos construyen modelos de comportamiento para caracterizar distintas actitudes frente a los conflictos. La Etología, como disciplina admitida en el mundo científico, dirige su atención a las costumbres (*ethos*) de los seres vivos, las

¹ Manuel Alonso (UBA), Cristina Ambrosini (UBA-UNLa), Gastón G. Beraldi (UBA

actitudes que los llevan a lograr la supervivencia o a perecer. Internarse en este terreno supone admitir la presencia de decisiones que pueden ser conscientes o no y que pueden responder a mecanismos adaptativos, bajo la forma de estrategias.

En la teoría evolutiva, al caso de los conflictos entre animales, se cita la obra de John Maynard Smith, *The Evolution of Behavior* quien supone una comunidad animal compuesta por dos fenotipos: halcones y palomas (Davis, 1986, p.153). Estos dos conceptos no representan dos especies biológicas, sino dos actitudes frente a un conflicto. Cada uno de ellos puede optar entre dos alternativas: amenazar o atacar al contrincante, donde la paloma siempre amenaza y el halcón siempre ataca.

Hay situaciones en que los animales tienen intereses enfrentados, cuando compiten por una pareja, por alimento o por un territorio. En estos casos, los individuos pueden rehuir el enfrentamiento (palomas) o presentar batalla (halcones). Si se encuentran dos palomas, es posible que se amenacen mutuamente hasta que decidan compartir el bien disputado, mientras que, si se encuentran una paloma y un halcón, la paloma decide huir en cuanto se siente atacada y el halcón se queda con todo el botín sin mayor esfuerzo. Finalmente, si se encuentran dos halcones es posible que luchen hasta que uno resulta herido o muerto y el otro se queda con el bien disputado. Dos palomas que disputasen entre sí no se lastimarían, pero desperdiciarían una gran cantidad de tiempo intentando impresionar a su rival. Los halcones consiguen la mejor ganancia frente a una paloma, pero pueden perder la vida en el enfrentamiento entre otros halcones mientras que las palomas logran sobrevivir a costa de resignar el botín. Aunque, a primera vista, la estrategia de los halcones puede resultar ventajosa, está claro que la proliferación de éstos, sobre las palomas, lleva en sí misma la semilla de su destrucción: a medida que los halcones empiecen a proliferar, los enfrentamientos serán más frecuentes. Para la paloma, el enfrentamiento con un halcón no tiene aliciente, sale con las manos vacías, pero para otro halcón tiene el aliciente de conseguir el bien disputado, aunque a costa de perder la vida o salir seriamente dañado (Davis, 1986, p.149). En el ya clásico libro *El gen egoísta* Richard Dawkins admite que:

La historia de los halcones y las palomas es, por supuesto, ingenuamente sencilla. Es un “modelo”, algo que realmente no sucede en la naturaleza, pero que nos ayuda a comprender lo que sí sucede en

ella. Los modelos pueden ser muy simples, como el que acabamos de presentar, y aun así ser útiles para entender un punto o captar una idea. Los modelos simples pueden ser elaborados y gradualmente tornarse más complejos. Si todo marcha bien, a medida que se vuelven más complejos se asemejan más al mundo real. (Dawkins, 1993, p. 85)

En el campo de la búsqueda de modelos, podemos advertir que las analogías, ciertamente atractivas, entre ciencias biológicas y ciencias sociales es un terreno fértil para la incursión en todo tipo de falacias. La intencionalidad, característica reservada para las acciones humanas, resulta un obstáculo para la explicación de fenómenos biológicos (Alonso *et al.*, 2015). La remarcación de este límite podría abrir una brecha insalvable entre la aplicación de modelos explicativos para el caso de adaptación animal y humana. En este tema afirma Jon Elster:

La atracción de las analogías biológicas para los científicos sociales parece ser tan grande que hasta los mejores espíritus se dejan despistar. En la galería de horrores del pensamiento científico hay espacio, ¡ay! No sólo para un Worms o un Lilienfeld, sino también para un Durkheim o un Merton. En el momento actual, creo que podemos predecir, con toda confianza, que la etología y la sociobiología generarán, entre ellas, una corriente continua de escritos pseudocientíficos durante varios años. Desde luego, no estoy negando la utilidad ocasional de las analogías biológicas como fuente de nuevas hipótesis, así como no niego que algunos científicos puedan sacar sus mejores ideas de la lectura de Biblia o de la Dialéctica de la naturaleza. (Elster, 1989, p. 16)

Sin dejar de tomar en cuenta esta advertencia y sin desconocer tampoco la complejidad de la conducta humana, el modelo de halcones y palomas nos parece un terreno fértil para caracterizar posiciones epistemológicas. Vamos a ver de qué se trata.

II. Halcones y palomas en epistemología

¿Qué representan los halcones y las palomas en nuestro Bestiario epistemológico? y ¿qué concepciones y/o quiénes pueden ser representados con estos animales? Como bien señala Dawkins estas figuras representan dos actitudes: una que es más férrea y otra más flexible. Estas actitudes pueden encontrarse en la historia de la epistemología de los últimos 70 años, una como *concepción hegemónica* y otra como *emancipatoria*. El monismo metodológico y axiológico, por un lado, y el pluralismo metodológico y

axiológico, por otro, representan estas dos actitudes en tensión. Quizás los máximos representantes sean Popper de un lado y Kuhn del otro.

Uno de los puntos más polémicos de la posición de Karl Popper, en especial respecto al monismo metodológico y a la propuesta de considerar “científico” un mismo método para todo tipo de ciencias, aún para las ciencias sociales, es el estricto criterio de demarcación que propone entre “Ciencia” y “Pseudociencia”, a partir de considerar el criterio falsacionista como el único válido para legitimar el conocimiento científico. Un férreo defensor del popperianismo y, en consecuencia, de la distinción entre ciencia y pseudociencia es el epistemólogo argentino Mario Bunge, quien no sólo en sus libros y artículos, sino también en las entrevistas concedidas, ha hecho gala de su cientificismo. En este caso, nos referimos a una titulada “¿Qué son las pseudociencias?” (Bunge, 2009) y a otra “Kuhn, tres pensadores en uno” (Bunge, 2000). En estos artículos, Bunge extrema la tesis central del monismo metodológico y, en el primero, ataca especialmente al Psicoanálisis al ponerlo a la altura de la magia o la superstición. El caso paroxístico del esfuerzo por la aplicación de criterios de demarcación estrictos entre ciencia y pseudociencia lo encontramos en Bunge con la admisión de la epistemología como un “matayuyos”, es decir, como un arma letal para combatir las “malas hierbas” que impiden el crecimiento de las “plantas buenas y saludables”.

Para el halcón monista hay un único patrón metodológico a seguir: el de las ciencias naturales. En el caso de Popper, un único criterio válido para distinguir entre ciencia y pseudociencia: el falsacionista. Y si hay casos de monistas que reconocen la intromisión de valores en la actividad científica, como es el caso de Popper, reconocerán únicamente un único tipo de valor: el epistémico. Sin embargo, los férreos ataques de algunos halcones monistas, como Bunge, por ejemplo, están plagados de debilidades:

- el halcón Bunge ataca afirmando que la verdadera ciencia sólo busca la verdad desinteresada y no un uso práctico, pero resulta que las producciones científicas son para la sociedad, es decir, tienen una finalidad práctica más que una puramente teórica.
- el halcón Bunge, férreo defensor de la separación entre hechos y valores, ataca, apoyándose en Merton, para afirmar que lo que motiva a

un científico es la curiosidad y el prestigio; pero suponiendo que Bunge aceptara a la “curiosidad” como un valor cognitivo, que sepamos, el “prestigio” no es un valor cognitivo.

- ataca también al psicoanálisis, y sostiene, al tomarse en sorna el concepto psicoanalítico de “represión”, que no puede darse estatuto científico a esta disciplina, pero sí a las neurociencias o a la psicobiología porque “la amígdala cerebral siente emociones”, un enunciado que, en todo caso, es tan enigmático y oscuro como el término “represión”.

Otros halcones han atacado la intromisión de valores en las ciencias señalando que la producción científica no está permeada de valores políticos. Sin embargo, como bien señala Ricardo Gómez (2014), la concepción de la ciencia unificada y universal del Círculo de Viena nació como un movimiento político enfrentado a la concepción de “ciencia nacional”. E incluso está permeada políticamente en la propia práctica: las políticas científicas de los diferentes estados condicionan la producción científica a sus propios intereses o necesidades. Determinan qué temas, qué áreas, qué disciplinas científicas recibirán más presupuesto, más becarios, más plazas de investigación, etc. No tenemos más que revisar los últimos trabajos de Putnam, a nivel internacional, y de Gómez, a nivel local, para que se nos presente con claridad el realismo interno de la ciencia, el carácter interpretativo de los hechos, la imbricación de valores extraepistémicos en las prácticas científicas y, en consecuencia, la primacía de la razón práctica.

Frente a esta actitud, para la paloma pluralista, la variedad de métodos es su guía, y así se conecta interdisciplinariamente con otras lecturas del mundo reconociendo además la presencia de valores tanto cognitivos como extracognitivos en las prácticas científicas. Así, mientras el halcón monista ataca, la paloma pluralista, casi sin darse cuenta, pisando como si no supiera lo que hace, o quizás sin saberlo, comienza a contagiar a otros con sus “pestes”, erosionando muy lentamente el nido hegemónico. El reconocimiento de las propias debilidades de la producción científica es la fuente para liberarse de las ataduras de la hegemonía monista.

En este sentido, no puede ignorarse que el pensamiento de Kuhn ejerció una fuerte influencia en la epistemología del último tercio del siglo XX.

Se pueden identificar varios grupos de epistemólogos en el complejo panorama de la filosofía post-kuhniiana dentro de la tradición anglosajona que, a partir de los enfoques historicistas, acentúan la importancia de la historia de la ciencia para una filosofía de la ciencia real y no de una ciencia de ficción. Uno es el caso de Lakatos, quien cuestiona la “irracionalidad” de las tesis de Kuhn, aunque adhiere al fuerte influjo de la historia de la ciencia en la actividad científica. En segundo lugar, los que podríamos denominar “continuadores” de algunas de las tesis principales de Kuhn, como Feyerabend y Laudan. En tercera instancia, aquellos quienes, como Kitcher, han podido evaluar las malinterpretaciones que *La estructura de las revoluciones científicas* ha tenido en sus lectores. O también aquellos, quienes como Karin Knorr Cetina, sostienen la tesis de la fabricación del conocimiento, tanto en ciencias sociales como en naturales.

La noción de “paradigma” de Kuhn representó una crítica, de contenido historicista, a los halcones del positivismo verificacionista de Carnap y del realismo falsacionista de Popper, y con ello inició una nueva etapa en la epistemología anglosajona, que puso de relieve, en gran medida, la no neutralidad del conocimiento científico.

Otro de los puntos de contacto puede ubicarse ya en tradiciones externas. Por ejemplo, con la epistemología francesa a partir de la valoración que hace Kuhn de Koyré de manera explícita en su obra, pero que puede extenderse a otros autores como Bachelard y Foucault. Y con la epistemología alemana, especialmente con la tradición hermenéutica a partir de la articulación de las lecturas que puede hacerse con Gadamer.

Con esto, los ataques de los halcones monistas conllevan, para seguir con las metáforas avícolas, al abandono paulatino del nido hasta producir la caída de su poder hegemónico. La paloma pluralista, en cambio, al reconocer sus propias debilidades y, al seguir una dieta mucho más variada, se reproduce más eficazmente y va ganando, poco a poco, y casi sin saberlo, el terreno que ocuparon las aves de presa, liberando de esta manera al saber científico de las ataduras a su fe, de las ataduras de la concepción de una ciencia de ficción.

Conclusiones a favor de las palomas

Después de Kuhn, a partir de los años 70 hasta la actualidad, se incrementó el debate acerca de la presencia de valores epistémicos y no epistémicos en las consideraciones de los epistemólogos, lo que abrió las puertas a la participación de la axiología junto a la epistemología y a la metodología. Al respecto, Gómez señala en *La dimensión valorativa de las ciencias* (2014) los argumentos centrales de las propuestas heterodoxas para concluir afirmando su tesis de la fuerte incidencia de valores no cognitivos en la actividad científica, lo cual posibilitaría, en términos de Fayerabend, la abundancia. En este sentido, siguiendo a Gómez y a Fayerabend, decimos que:

[...] esta forma de racionalidad [la hegemónica], miope y empobrecida, no es la que está presente en las prácticas científicas, y [...], de aplicarse esos criterios popperianos o positivistas, por ejemplo, a la obra de Galileo, darían como resultado que éste procedió irracionalmente. Ese rechazo de Fayerabend a una razón que ha sido reducida a mera instrumentalidad es la condición, por otra parte, para poder salvar, de su poder y hegemonía, a la sociedad de la ciencia. Y, para ello, la ciencia debe ser desmitificada y desdogmatizada, debe respetarse el anarquismo epistemológico, el proliferacionismo, el contrainductivismo y la despedida de la razón, porque la ciencia como es vista, transmitida y practicada actualmente en Occidente no es más que una “línea partidaria” entre otras —no occidentales—, y no una Nueva Verdad Revelada. Esta crítica a la racionalidad hegemónica abre las puertas a la tesis sobre la abundancia, una abundancia de puntos de vista acerca del mundo donde no cabe la posibilidad de establecer una respuesta única ante la diversa manera en que podemos abordar el mundo. (Ambrosini y Beraldi, 2018, p. 393)

Como señala Gómez, lo que conduce a que tradicionalmente se proyecte una única respuesta es la expresión de un deseo de ciencia, que es una elección ante la que no parece haber garantías de que sea verdadera, pero que se la caracteriza como “real”. Carnap, Popper y Lakatos, entre otros, definen así la racionalidad en función de un fin principal, aunque discutan luego cuál es ese fin. Al respecto, el epistemólogo español Javier Echeverría denomina a esta concepción “monismo axiológico” (1999, p. 322), rasgo común que representa distintas formas de reduccionismos.

Para Echeverría, el fracaso del neopositivismo se debe a que no fue capaz de receptar los profundos cambios ocurridos en el modo de producción científica luego de la segunda mitad del siglo XX. A diferencia de la actitud neopositivista, propone afirmar el pluralismo axiológico de la ciencia, donde ya la racionalidad de la ciencia no depende de conseguir una sola finalidad, sino un conjunto de valores más o menos estables que pueden cambiar según las disciplinas, las épocas históricas y las situaciones. Este giro supone focalizar el estudio de una “axiología científica” para poner en relación la ciencia con la tecnología en vista a una filosofía de las prácticas tecno-científicas. En este sentido, su propuesta coincide en gran parte con la de Gómez, en tanto afirman la primacía de la razón práctica, “[...] condición imprescindible para la realización de la abundancia y del pluralismo de nuestras formas de aproximación al mundo al que pretendemos conocer para llevar adelante en él una vida plena y en libertad.” (Gómez, 2014, p.107). Con ello, las valoraciones de las actividades científicas no deben reducirse a lo que sucede en los laboratorios. Antes de estas actividades hay presupuestas reglas éticas junto a reglas técnicas emergentes de otras mediaciones institucionales, como son los ámbitos de enseñanza de la ciencia y las demandas sociales para producir conocimientos. Este enfoque supone una revolución en el sentido en que Kuhn nombra las revoluciones científicas, pero aplicado ahora al modo de concebir la ciencia.

Volviendo a los halcones y palomas, digamos que aquí las figuras zoomórficas se presentan en tensión ya que estos modelos de comportamiento son utilizados por nosotros como metáforas para dar cuenta de dos actitudes contrapuestas en un juego agonista permanente: *la normalidad y la revolución*, para usar términos kuhnianos. Con “tensión agonista” nos referimos así a la contraposición entre concepciones que se presentan de manera dicotómica. Sin embargo, lo que hace agonista a la tensión, es decir, el propio carácter agónico de esta tensión es la actitud de no decidir definitivamente por una u otra de ellas, ya que ambas suelen convivir y representan dos actitudes científicas, epistemológicas, éticas, políticas y ontológicas frente a la realidad y el conocimiento. El modelo agonista antes que operar bajo la lógica de tercero excluido y la disyunción exclusiva, opera bajo la de “tercero incluido” (*tertium datur*), el tercero posible, y la conjunción contradictoria. De esta manera, una “tensión agonista o agónica” aboga por lo uno y lo otro en tensión permanente, entre el impulso conservador para hegemonizar

un campo de pensamiento y otro impulso rupturista para buscar nuevos enfoques, nuevas perspectivas y valores.

Si consideramos la representación común de la paloma como un animal pacífico, puede parecer contradictorio presentarla como signo de una actitud revolucionaria y combativa. De hecho, el símbolo de la paloma puede ser conservadora del *status quo* al colonizar silenciosamente nuestros hábitos de pensamiento. Pero si lo hacemos, tampoco somos originales ya que este recurso lo encontramos en Nietzsche cuando en su *Zarathustra* afirma:

Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad.
Pensamientos que caminan con pies de palomas dirigen el mundo
(Nietzsche, 1978, 214)

También podríamos aceptar que las posiciones hegemónicas, aquí caracterizadas como halcones, como el monismo metodológico, “caminan con pies de paloma”, ya que, de manera subrepticia, pero eficiente “naturalizan” el monismo axiológico, la idea de que la ciencia es una actividad neutral desde el punto de vista ético, con las graves consecuencias que implican para el campo de la reflexión crítica. Luego de hacer este deslinde de matices de interpretación, podemos destacar que la figura de la paloma en Nietzsche aparece en el contexto de sus animales emblemáticos, los que presentan signos de autenticidad, de tránsito del nihilismo hacia la aceptación de la Vida. En la última parte del *Zarathustra* aparecen extraños personajes: el adivino, los reyes sin trono, el concienzudo del espíritu, el mago, el papa jubilado, el más feo de los hombres, el mendigo voluntario, el viajero y su sombra. ¿Por qué Zarathustra siente compasión por estos personajes que vienen a buscarlo? Porque ellos representan etapas incompletas en el proceso de superación del nihilismo decadente, etapas que el propio personaje ya ha atravesado con dolor. Todos ellos son solitarios, saben que Dios ha muerto, pero, desesperadamente, buscan algún otro objeto de veneración donde proyectar sus valores. Zarathustra se condeule de estos hombres que representan sombras de lo que él mismo fue en su etapa destructiva. Para superar esta etapa, donde continúa vigente la comprensión incompleta del eterno retorno, donde todo vuelve tal como fue, deben aprender a cantar, a reír, a bailar, es decir, a jugar inocentemente. Zarathustra los invita a su caverna para compartir una cena, aunque sabe que no son ellos los signos

que espera, pero venera lo que tienen de puente para llegar al superhombre. Desde el punto de vista del creador de valores, son fracasados que todavía no conocen el poder liberador de la risa. Deben aprender a ser niños. Zarathustra invita a estos hombres superiores a su caverna y allí se reúnen con los animales heráldicos, el águila y la serpiente. Durante la cena, Zarathustra siente que el ambiente de la caverna se torna irrespirable y sale a lo abierto de la noche, acompañado por sus animales. Al volver a la caverna, encuentra a todos estos personajes adorando a un asno. Esta actitud, de humillación y sumisión, representativa del último hombre, resulta transfigurada por la alegría y la risa que transforman toda veneración en parodia divertida. La adoración se ha transmutado en juego satírico y en burla de toda seriedad. Zarathustra espera de estos hombres que aprendan a reír, a cantar, a bailar, que no “rechinen los dientes” ni maldigan su pasado. Para llegar a ser lo que son, aún deben hacerse niños y aprender a jugar inocentemente. En este momento de perfección del mundo, en lo abierto de la noche, Zarathustra descubre la capacidad de “transvaluar” los valores: la medianoche es mediodía, el dolor es placer, la locura es sabiduría, el pensar es adivinación, la verdad es falseamiento. Luego de tan intensa experiencia nocturna, a la mañana Zarathustra es el primero en salir de la caverna mientras “los hombres superiores” duermen. Ahora, sentado sobre una piedra advierte la llegada de una bandada de palomas y un amarillo y poderoso animal a sus pies que cariñosamente busca su caricia “como un perro que vuelve a encontrar a su viejo dueño”. Cada vez que una paloma se posa delicadamente sobre la nariz del león, éste se ríe, pero su actitud mansa y complaciente cambia bruscamente cuando siente salir de la cueva a los hombres superiores. Transfigurado, el león ruge y se lanza al encuentro de estos hombres que huyen despavoridos y en un instante desaparecen todos.

Estos párrafos del *Zarathustra* nos llevan a concluir que en contra de la actitud de dominación que normalmente está acompañada de “grandes ruidos”, aquí se valora lo silencioso, lo imperceptible para oídos deformados, se necesitan oídos pequeños, como los de Ariadna. Nietzsche destaca la sensibilidad para captar el silencio o lo apenas audible que precede a las grandes tempestades. En su última obra *Ecce homo* reitera esta misma idea y afirma:

Es preciso ante todo oír bien el sonido que sale de esa boca, ese sonido alciónico, para no ser lastimosamente injustos con el sentido de su sabiduría. “Las palabras más silenciosas son las que traen la

tempestad. Pensamientos que caminan con pies de palomas dirigen el mundo”. (Nietzsche, 1984, p. 17)

Para concluir ya definitivamente esta presentación de halcones y palomas, siguiendo a Echeverría, podemos reconocer que el gran reto de la epistemología contemporánea es el de ayudar a teorizar sobre la acción de los científicos y tecnólogos en la medida en que los procesos de cambios científicos-tecnológicos contribuyen a los cambios económicos y sociales. Aquí, se abre la posibilidad de un aporte interdisciplinario donde filósofos, científicos y políticos puedan contribuir unos a otros en el análisis de los complejos problemas que aquejan a nuestras sociedades y que el señalamiento de esta línea de trabajo es mérito de Thomas Kuhn quien, en los años 60, produjo *un Gran Revuelo* ya que logró romper con los criterios hegemónicos del monismo metodológico y axiológico, y estableció una nueva agenda de temas para la epistemología.

Bibliografía

- Alonso, M., Ambrosini, C., Carballo, S. I., Garófalo, S.J., Nothstein, S., Stella, C. A. (2015). “El fantasma teleológico y las metáforas de intencionalidad en los libros de texto no distinguidas por estudiantes novatos: un posible obstáculo para el aprendizaje”. En *Actas IV Jornadas de Enseñanza e Investigación Educativa en el campo de las Ciencias Exactas y Naturales, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata*, 28-30 de octubre. ISSN 2250-8473. Disponible en: <http://jornadasceyn.fahce.unlp.edu.ar/convocatorial/actas-2015/trabajos-naturales/Alonso.pdf/view>
- Alonso, M., Ambrosini, C., Beraldi, G. (2017) *Bestiario epistemológico. Metáforas zoomórficas y de otras entidades en la enseñanza de las ciencias y la epistemología*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.
- Ambrosini, C. y Beraldi, G. (2018) *Pensar la ciencia hoy. La epistemología entre teorías, modelos y valores*, Buenos Aires, Editorial Educando, 2da. Edición.
- Ambrosini, C. (2007) *Del monstruo al estratega, Ética y juegos*, Buenos Aires, Editorial Educando.
- Axelrod, R. (1986) *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de los juegos*, Madrid, Alianza.

- Axelrod, R. (2003) *La complejidad de la cooperación. Modelos de cooperación y colaboración basados en los agentes*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bunge M. (2000) “Kuhn tres pensadores en uno”, Buenos Aires, Diario La Nación, 4 de diciembre.
- Bunge M. (2009) “¿Qué son las pseudociencias?” Biblioteca escéptica, 6 de mayo. Artículo publicado originalmente en el diario La Nación, de Argentina. Disponible en <http://bibliotecaesceptica.wordpress.com/2009/05/06/%C2%BFque-son-las-pseudociencias-mario-bunge/> (Consultado el 23 de abril de 2018)
- Davis, M. (1986) *Introducción a la teoría de juegos*, Madrid, Alianza.
- Dawkins, R. (1993) *El gen egoísta Las bases biológicas de nuestra conducta*, Barcelona, Biblioteca Salvat.
- Echeverría, J. (2010) “De la filosofía de la ciencia a la filosofía de la tecnociencia”, en *Revista Internacional de Filosofía*, N° 50, pp.31-41.
- Echeverría, J. (1999) *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el Siglo XX*, Madrid, Cátedra.
- Elster, J. (1989) *Ulises y las sirenas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, R. (2014) *La dimensión valorativa de la ciencia. Hacia una filosofía política*, Bernal, UNQ.
- Nietzsche, F. (1984) *Ecce homo* Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1978) *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza.

Ensayos farmacológicos: en dónde, para quiénes y por qué

Cecilia Pourrieux¹

Introducción

En el contexto de este encuentro, el presente trabajo se propone introducir el debate sobre el papel de los ensayos farmacológicos en nuestra región, realizados con la participación de patrocinadores privados. A lo largo de esta presentación, expondremos dos reglamentaciones para mostrar la dualidad que existe en la materia entre la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, de un lado, y aquella que emerge de la elaboración y el interés de la industria farmacéutica privada, por la vía de las grandes potencias que sirven de sede a sus casas matrices. Nos referimos, en este caso, a las llamadas “Guías de Buenas Prácticas Clínicas”. A renglón siguiente, desarrollaremos las motivaciones que han llevado a la industria a una política de flexibilización y reducción de costos en materia de ensayos clínicos, a costa de la población más indefensa de los países pobres, así como la tensión entre estas prácticas y los esfuerzos por contener a la investigación clínica en los límites de la ética y de la preservación del interés general.

I ¿Por qué son objeto de debate?

Desde el punto de vista económico, no cabe duda que las investigaciones y desarrollos emprendidos por la industria farmacéutica se encuentran entre los más redituables de las diferentes ramas de actividad. Pero esta realidad elemental jamás es expuesta en estos términos. Más bien, a la hora de brindar fundamentos para estas investigaciones, desde los sectores empresariales suelen fundamentarse sus ventajas para el bienestar humano y el conocimiento científico, considerando oscurantista y opuesto a tal avance cualquier cuestionamiento hacia los protocolos de investigación. Dentro de ellos, los más

¹ UNLa

cuestionados son los estudios multicéntricos, esto es, aquellos ensayos que se desarrollan en centros diversos ubicados en diferentes países, en su mayoría correspondientes a los llamados periféricos, pero con un patrocinador central con sede en un país central. El objetivo de estos estudios es la producción y comercialización de un medicamento con fines lucrativos por parte de la industria, aunque sus promotores sólo se refieran a los aspectos pretendidamente científicos de tales prácticas. Un aporte de interés para comprender la dinámica de estas investigaciones surge de abordar el contexto en el cual surgen las normativas que las regulan. Los estudios tienen un patrocinador con sede en alguno de los países centrales, tales como EEUU, UE o Japón, y son realizados en comunidades pobres de países emergentes. Esto es lo que ocurre, precisamente, con diversos países de América Latina, donde muchos de los ensayos son realizados en hospitales públicos, haciendo uso de los recursos del Estado para reclutar pacientes pobres que, en un cuadro de ignorancia y necesidad, aceptan integrar estas investigaciones. Luego, es necesario referirnos al cumplimiento de las normativas éticas por parte de los médicos que simultáneamente integran una investigación. Tales recomendaciones no son comprendidas por muchos de los pacientes que son sujetos de investigación y, cómo expresa Homedes y Ugalde.

[...] si un sujeto no ha entendido las recomendaciones médicas y además no se ha enterado de que participa en un experimento y que la validez del mismo requiere cumplir estrictamente las recomendaciones que recibe, es muy probable, a no ser que se lo supervise de cerca, que no las cumpla. Si se enferma, puede acudir a otro médico que desconoce su participación en el ensayo o automedicarse, sin que sienta que debe comunicarlo al personal del ensayo. (Homedes y Ugalde, 2015, p. 16)

Esta constatación desmiente la afirmación de que los objetivos económico-lucrativos y los científicos marchan en un mismo sentido. Por el contrario, los primeros se privilegian a expensas de los segundos, y la validez de los ensayos, por lo tanto, resulta seriamente cuestionada. La pregunta elemental que se desprende de lo anterior, es si no existen regulaciones que protejan a estos sujetos de investigación —y en última instancia, a la calidad de la investigación misma—. Lamentablemente, estas investigaciones encuentran los medios para manipular la pertinencia y rigor de las regulaciones de las agencias y Estados a cargo de ellas. Pero, así como los laboratorios apelan a estas prácticas cuestionables, también están quienes buscan estrategias para

luchar contra esta mercantilización de las investigaciones. Un ejemplo de ello es el proceso que condujo a la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO.

Vale, para ello, confrontar la existencia de dos tipos de regulaciones internacionales con objetivos antagónicos: por un lado, Las Guías de Buenas Prácticas Clínicas (GCP-ICH) las cuales, bajo la pantalla, del cumplimiento de “normativas éticas”, apunta a proteger los intereses de la industria. Por el otro, tenemos a la ya mencionada Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO, cuyo interés explícito es la protección de los sujetos que intervienen en estas investigaciones, y que –como ya mencionamos– suelen ser reclutados de comunidades pobres, especialmente de América Latina

Los procesos de desarrollo de estas regulaciones fueron diferentes dados los objetivos e intereses distintos que una y otra defendían. Para concluir, mostraremos que, en nuestra región, la polémica continúa en la actualidad, agudizada por las nuevas disposiciones de la actual agencia de regulación local.

II. Algunas definiciones relevantes

Los Ensayos farmacológicos corresponden a una tipología de los ensayos clínicos. Cómo todas las definiciones, la que brindaremos ahora no es neutral. Pero tiene la ventaja de que ha sido adoptada por un organismo regulatorio oficial, la ANMAT:

Los estudios clínicos son investigaciones médicas en las que se evalúan medicamentos, tratamientos o dispositivos médicos, con el objetivo de diagnosticar su eficacia y seguridad. Requieren la participación voluntaria de personas tanto sanas como enfermas, y tienen como finalidad evaluar nuevos tratamientos, contribuir al diagnóstico de enfermedades, encontrar maneras de prevención y mejorar la calidad de vida de las personas. Los estudios clínicos proporcionan evidencia científica sólida, que constituye la base de las decisiones terapéuticas y contribuye a mejorar la atención de la salud de la población. (Extraído del portal de ANMAT, <https://www.argentina.gob.ar/anmat/regulados/investigaciones-clinicas-farmacologicas>, AMAT, 2019)

Lo cierto es que tales investigaciones no se conciben ni se desenvuelven en un entorno de neutralidad de intereses. Es la industria farmacológica la que financia la mayor parte de los ensayos clínicos de medicamentos, los cuales se realizan en seres humanos. Ello vale desde los ensayos Fase I en un número pequeño de personas hasta los ensayos de Fase III que involucran muestras grandes y son el paso final ante de solicitar el permiso de comercialización que otorgan las agencias reguladoras. A su turno, la definición de ANMAT sobre ensayos farmacológicos es la siguiente:

Es un estudio sistemático científico realizado con un ingrediente farmacéutico activo (IFA) aplicados sobre seres humanos voluntarios, sanos o enfermos, con el fin de descubrir o verificar sus efectos terapéuticos y/o identificar reacciones adversas y/o estudiar la absorción, distribución, metabolismo (biotransformación) y excreción de los IFA con el objeto de establecer su eficacia y seguridad. (Extraído del portal de ANMAT, <https://www.argentina.gob.ar/anmat/regulados/investigaciones-clinicas-farmacologicas>, AMAT, 2019)

La duración completa del proceso previo a su comercialización, varía entre los 10 y 12 años. Un número significativo de los ensayos clínicos (en especial los de fase III) son estudios multicéntricos. Por definición:

Son aquellos que utilizan un protocolo común y único para varios investigadores o equipos de investigadores distintos con evaluación de los resultados independientes o globalizados. Generalmente existe un centro coordinador que se encarga del procesamiento de todos los datos y del análisis de los resultados. Las ventajas son las siguientes:

- Permiten estudiar un número suficiente de pacientes en menor tiempo.
- Se alcanzan conclusiones más fiables que permiten una mejor valoración del tratamiento de la enfermedad elegida. (Doate, 2002,p.333)

Estos tipos de estudios son los que cuestionamos, en la medida que se realizan sin el control necesario para proteger a los probandos, con el fin de comercializarlos en el menor tiempo posible.

III. Un ejemplo reciente de ensayo farmacológico en Argentina

Con el fin de ilustrar la importancia que revisten las regulaciones, hemos extraído el siguiente ejemplo de la página de Salud y Fármacos, para mostrar la actualidad del problema.

En mayo del 2014 se presenta a un Comité de Ética en este país, la investigación titulada “Estudio aleatorizado, doble ciego, multicéntrico, para evaluar la eficacia y la seguridad de solitromicina en comparación con moxifloxacina en el tratamiento de pacientes adultos con neumonía bacteriana adquirida en la comunidad”. Este ensayo estuvo patrocinado por Cemptra Pharmaceuticals, Inc., representado en Argentina para ese estudio por *INC Research CRO SRL*. (Tealdi, 2017) En junio de ese mismo año el Comité solicita al investigador modificaciones al protocolo. No obstante ello, al mes siguiente y en función de la Disposición 4789/14 de ANMAT se aprueba la realización del estudio. Con todo, el investigador se presenta ante el Comité para justifica la realización de la fase III en el estudio. En esa reunión con el Comité, no se autoriza la continuidad del mismo. A renglón seguido, Comité de Ética escribe al director de la ANMAT, y al Comité Central de Ética en Investigación de la CABA, informando el rechazo de la investigación con las siguientes causas: 1) no existía buena evidencia en animales, 2) hay poca bio-disponibilidad vía oral y sobre todo, se muestran riesgos de toxicidad hepática. En consecuencia, aparece la necesidad de realizar nuevos estudios. Siguiendo sus Pautas Operativas, el Comité informa a las autoridades administrativas de los estudios que rechaza por suponer una violación o un alto riesgo en las garantías de protección de los derechos fundamentales de las personas, y en particular de los riesgos en su vida, integridad y salud. Esas cartas no tienen respuesta de esas autoridades. (Tealdi, 2017) En julio de 2016, la revista científica *Clinical Infectious Diseases* publica el artículo “*SOLITAIRE-IV: A Randomized, Double-Blind, Multicenter Study Comparing the Efficacy and Safety of Intravenous-to-Oral Solithromycin to Intravenous-to-Oral Moxifloxacin for Treatment of Community-Acquired Bacterial Pneumonia*”. Allí se informan los resultados del estudio sobre 863 pacientes, pero no se advierte sobre los riesgos de toxicidad hepática. Meses después, del mismo año, el organismo de control de los medicamentos en Estados Unidos, la *Food and Drug Administration* (FDA) no aprueba el registro de Solitromicina para el

tratamiento intravenoso a oral de la neumonía adquirida en la comunidad, por ser necesarios estudios más amplios de seguridad para excluir el riesgo de serio daño hepático por la droga.

IV. Contexto Histórico de las regulaciones

El proceso histórico bajo el cual se consolidan las Guías de Buenas Prácticas Clínicas (GCP-ICH) no responde a un hecho aislado ya que va acompañado con el interés progresivo de la industria por preservar el rédito económico que generan los fármacos. Ello, en un contexto donde la reducción del ritmo innovativo y los costos crecientes en materia de investigación y desarrollo han conducido a una declinación en la tasa de ganancia de esta industria, lo cual ha buscado contrarrestarse, entre otros medios, a costa del rigor en la consecución de ensayos clínicos. En otro plano, otra manifestación de estos esfuerzos de la industria farmacéutica por preservar su rentabilidad han sido los acuerdos que reforzaron los derechos de propiedad sobre el conocimiento (patentes), y que en los años noventa, del siglo pasado, fueron refrendados por la Organización mundial del Comercio en vez de transitar por la Organización Mundial de la Salud. Otro factor coadyuvante para este proceso de mercantilización, aparece en forma simultánea en el informe del Banco Mundial denominado “Invertir en salud”. Allí, junto a otros proyectos, se busca situar a la enfermedad como el objetivo principal de los sistemas de salud. Esto, resulta atrayente para los laboratorios que comercializarán los medicamentos para curarlas, una vez que las mismas ya se han declarado (y no prevenido). Se busca transformar en una tarea “administrativa” el control sobre los ensayos clínicos y, dentro de ellos, de los estudios farmacológicos, especialmente los realizados en América Latina.

Históricamente, hasta 1990 y como resultado del desarrollo internacional de la industria farmacéutica, algunos países contaban con agencias reguladoras para determinar qué medicamentos podían ser comercializados. En la década del noventa, la Federación Europea de Industrias y Asociaciones Farmacéuticas convoca en Bruselas a una reunión internacional para proponer la unificación de requisitos entre Japón, EEUU y la UE para la aprobación de medicamentos. Las agencias acordaron con ellos y a partir de allí se establece la Conferencia Internacional para la Armonización de los requisitos técnicos para el Registro de Medicamentos para Humanos

con sede en Ginebra (de ahí las siglas en inglés: *ICH*) La *ICH* es quien emite la Guía de Buenas prácticas clínicas (en adelante *BPC*) en el año 1996. Estas Guías reflejaban el consenso entre esos tres países como principales productores de medicamentos. Este fue el modo en que se buscó reemplazar a la Declaración de Helsinki por una concepción hegemónica que defendiera los intereses de la industria. En este contexto vemos que, en palabras de Tealdi:

[...] la regulación moral de las investigaciones pasaba de los investigadores médicos, orientados por tradición a la búsqueda desinteresada de la verdad para el beneficio universal de los pacientes, hacia las corporaciones farmacéuticas orientadas por definición al interés del beneficio económico y su maximización globalizada. (Tealdi, 2006, p. 52)

Ahora bien, no podemos dejar de señalar que para esa época, Peter Lurie y Sidney Wolfe, de una prestigiosa ONG publican en *The New England Journal of Medicine*, un artículo en donde se denunciaba que aunque existía en Estados Unidos un tratamiento para embarazadas infectadas de VIH con zidovudina (AZT), dicho tratamiento no era aplicado en los estudios realizados en varios países africanos, Tailandia y República Dominicana sobre las embarazadas infectadas. El argumento por el cual se justificaba este hecho aberrante era que la realidad de esas mujeres era no acceder al tratamiento para VIH, así es que los investigadores podían estudiar los resultados contra placebo, sin necesidad de apelar al tratamiento estándar para un país del primer mundo. Esto dio lugar al término “doble estándar” para denunciar la injusticia de que los médicos investigadores aceptaran tratar a unas mujeres enfermas (las de Estados Unidos) pero no tuvieran obligación de tratar a otras mujeres enfermas (las de los países en desarrollo). El artículo tuvo un impacto mundial tal que llevó a que los Estados Unidos atacaran sin piedad a la Declaración de Helsinki. Esta Declaración, que ya había iniciado un proceso de revisión en la Asociación Médica Mundial desde 1998, continuó siendo atacada más allá de su artículo 29 referido al uso de placebos. El foco de esos ataques se extendió al artículo 19, el cual indicaba que la investigación médica sólo era justificable ante posibilidades razonables de que la población pudiera beneficiarse de sus resultados; y sobre el artículo 30, que pedía garantías de continuidad de acceso a los mejores métodos preventivos, diagnósticos y terapéuticos identificados por los estudios.

En los años sucesivos, los ataques a la DH fueron continuados. Para sintetizar, diremos que en 2008, la FDA abandona la DH para tomar como criterio las *BPC* en lo que respecta a estudios fuera de EEUU. Esto no es casual, porque le tiende una alfombra roja a la industria en las comunidades de países pobres. Según la FDA, estos cambios obedecieron a la necesidad de garantizar claridad en la información recibida de los países menos desarrollados y para evitar confusiones, dada la cantidad de enmiendas realizadas a la DH. En realidad, la preocupación se orientó a evitar contradicciones entre la DH que se aplica a todos los países y la normativa de EEUU, que es particularmente pÉrfida en lo que respecta a los estudios. El estÁndar de estudios para los países ricos no es el mismo que para los países pobres, en particular, en lo que respecta al uso de placebo. A su vez, Éste garantiza un menor tiempo de ensayo para arribar lo más rápido posible a la comercialización del producto. El objetivo de las *BPC* es armonizar el registro de medicamentos y no tiene nada que ver con el propósito de redactar una guía de comportamiento Ético para los patrocinadores e investigadores responsables de los Ensayos clÍnicos. Las *BPC* reflejan más bien, los intereses de las agencias reguladoras y los representantes de la Industria de EEUU y Japón para garantizar los estudios provenientes de la industria.

En forma antagónica a las *GCP*, el proceso por el cual se desenvuelven los debates fundacionales de la Declaración Universal sobre BioÉtica y Derechos Humanos de la UNESCO, apuntan a la protección de los derechos de los sujetos involucrados en estas investigaciones y, sobre todo, de las poblaciones de países pobres de nuestra región, que es en donde preferentemente se realizan estos estudios. Esta regulación es la primera en tener rango de ley internacional, no vinculante. En el 2005, fue aprobada por 191 países participantes de la Asamblea General de la UNESCO, y consta de 28 artículos.

Veamos cómo fue el contexto en el cual se desarrollaron los debates en torno a su creación. En 2001, el director general de la UNESCO solicitó al Comité internacional de BioÉtica (en adelante *CIB*) la realización de un informe sobre temas relacionados con bioÉtica. En el 2003, se decide sistematizar esta producción en un documento con criterios universales fundado en la dignidad y derechos humanos. Es así que en 2004 se envía cuestionarios a 190 países y, con las respuestas a ellos, se convoca a una reunión para organizar la elaboración de un borrador. A ella, asistieron

numerosas agencias internacionales (incluso la OMS) Como resultado de esta, se designa un comité responsable para la elaboración del documento, con el objetivo de tener el primer borrador en enero del 2005 antecedida de una secuencia de reuniones previas. Hubo distintas discrepancias entre los países, las cuales, en términos generales, se relacionaban con el interés particular que cada uno demostraba hacia temas específicos (por ejemplo, Gran Bretaña, en relación a la investigación con embriones). Vale destacar que Brasil orientó su interés al acceso a servicios de salud de calidad, a los medicamentos esenciales y la protección del medio ambiente. No fue casual que Alemania, EEUU y Japón objetaran el carácter obligatorio del documento y la proyección que éste tenía hacia los problemas sociales. Es así que en las subsiguientes reuniones se eliminó todo lo que aludiera a obligatoriedad (en su mayoría todo lo producido por el CIB) ahondando aún más las diferencias entre los países ricos e industrializados y los países pobres. EEUU afirmó compartir con estos últimos la preocupación por la dignidad y el respeto a la vida, pero decía discrepar con la inclusión de temas políticos y sociales (analfabetismo o derecho a los medicamentos) en la esfera de la bioética. De la lectura del relato que ofrecen Homedes y Ugalde (2009), surge que EEUU “arbitró” entre las diferentes posiciones, en donde se procuró incluir los temas sociales preocupantes de los países emergentes, pero, de acuerdo a los términos utilizados por la OMS, sin incluir la bioética en estos debates. Finalmente en la trigésimo tercera sesión de la conferencia general se aprobó la Declaración. Entre las objeciones, aparece una que es sintomática: resulta muy vaga, abstracta y por esto mismo, susceptible de diferentes interpretaciones. Por su contenido, era de esperar que la relación entre bioética y DDHH fuera criticada por quienes la consideraron “ideológica”. Otros, criticaron que no fuera lo suficientemente contundente frente a la inequidad vigente en los países pobres y la desproporción de acceso a la salud entre éstos y los países ricos. No podemos dejar de mencionar la Declaración de Buenos Aires, que surge a partir de una reunión en CABA con expertos procedentes de 5 países –Argentina, Brasil, Costa Rica, México y Perú– en el año 2008. El objetivo planteado fue organizar una planificación para promover la difusión y el debate en torno a las investigaciones clínicas realizadas en América Latina, plagada de violaciones éticas. Esta Declaración, sin llegar a lograr el rango de Código Legal y vinculante, es de gran utilidad para alertar a las autoridades sobre las prácticas abusivas de los patrocinadores privados en los estudios

realizados en la región. Con todo, esta Declaración contó con el respaldo de 17 instituciones latinoamericanas (Homedes y Ugalde, 2009).

Conclusiones

Los debates internacionales en torno a las regulaciones de los estudios clínicos, dentro de los cuales se incluyen los farmacológicos, son una forma más en la cual se proyecta la dinámica capitalista que promueve la dominación de los países ricos sobre las regiones más pobres. En lo que respecta a nuestro tema, esto se proyecta en la preeminencia del beneficio empresarial de la gran industria farmacéutica sobre los sujetos que intervienen en las investigaciones, sobre la salud pública y el bienestar general de las poblaciones. Un análisis pormenorizado de este proceso revela que si aquellas regulaciones que buscan defender los derechos de los sujetos de investigación no son cumplidas, es porque existe otro actor que es necesario revisar: el papel de las agencias reguladoras, en tanto permiten la realización de estas investigaciones con la pretendida consigna de promover el avance científico del país y la inserción de la región en la primera plana mundial. Pero este espejismo enmascara el verdadero problema: la digitación de tales agencias reguladoras por parte del poder político, y de éste por parte de la gran industria. Por esto mismo, podemos afirmar que el “doble estándar” no sólo se aplica entre países ricos y pobres sino también, al interior de un mismo país, en donde este doble estándar, es aplicado entre aquellos ciudadanos que deben concurrir a una institución pública—donde se realiza un protocolo permitido por la agencia reguladora local— y los ciudadanos que tienen acceso a una medicina privada. Esa constatación revela el carácter político del problema, agudizado en estos últimos tiempos, por un nuevo embate de la industria. Nos referimos a la disposición (4008/17) promovida por el actual gobierno, a través de la cual se amplía aún más el poder de los laboratorios privados para realizar sus ensayos en nuestras instituciones. La salida está en la participación de todos y en la promoción del debate. En la difusión y la acción organizada.

Bibliografía

- ANMAT (2019). “Ensayos clínicos”. Disponible en: http://www.anmat.gov.ar/aplicaciones_net/applications/consultas/ensayos_clinicos/principal.asp

- Fischberg, J. C. y Weisbach, L. (S/F). “Registro central y estudio multicentrico de tumores de testiculo de la universidad de Bonn”. Disponible en <http://www.revistasau.org/index.php/revista/article/viewFile/2443/2392>
- Homedes, A. y Ugalde, N. (2015). “El impacto de los investigadores fieles a la industria farmacéutica en la ética y la calidad de los ensayos clínicos realizados en Latinoamérica”. *Salud colectiva*, 11(1), 67-86.
- Homedes, A. y Ugalde, N. (2014). “Problemas éticos de los ensayos clínicos en América Latina”, *Revista Redbioética/UNESCO*, 2(10), pp. 51-63.
- Homedes, A., Ugalde, N. (2011). “Cuatro palabras sobre ensayos clínicos: ciencia/negocio, riesgo/beneficio” *Salud colectiva.*, 7(2), pp.135-148.
- Homedes, A. y Ugalde, N. (2007). “América Latina: la Acumulación de Capital, la Salud y el Papel de las Instituciones Internacionales”. *Salud colectiva*, 3(1), pp. 33-48.
- Idoate García, A. y Idoipe Tomás, A. (2002). *Revista de la Sociedad española de formación hospitalaria*. Disponible en: <https://www.sefh.es/bibliotecavirtual/fhtomo1/cap24.pdf>
- Kottow, M. (2017): “Análisis crítico de las pautas éticas del Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas 2016”. *Medwabe. Revista biomédica*, (4).
- Pourrieux, C (2004). “Ética de la investigación frente a intereses empresariales en la industria farmacéutica: Un caso en Argentina”. *Revista Redbioética/UNESCO*, 2(10), pp. 94-99.
- Tealdi J.C. (2006): “Historia y significado de las normas éticas internacionales sobre investigaciones biomédicas”. En G. Keyeux, V. Penchaszadeh y A. Saada (coords). *Ética de la Investigación en seres humanos y políticas de salud pública*. Bogotá: UNESCO-Universidad Nacional de Colombia, pp. 33-62.
- Tealdi J. C. (2017). “Experimentos médicos en Argentina. Más riesgos y menos protección para las personas”. En *Boletín Fármacos: Ética y Ensayos Clínicos*. Disponible en: <http://www.saludyfarmacos.org/boletin-farmacos/boletines/ago2017/p51739>

Cuáles son los paradigmas de los profesionales bio-psico-sociales de la salud

Gabriel Ignacio Paravano¹

Introducción

Esta ponencia surge del entrecruzamiento de dos actividades:

- Por un lado, la participación como investigador en el proyecto “Epistemología Situada de Prácticas de Investigación Consensuales en Ciencias Humanas y Sociales” del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), que finalizó en el 2017 y que, actualmente, se está editando una publicación sobre la “Epistemología Naturalizada” desde la que parte teóricamente esta ponencia.
- Por otro lado, la participación como docente de la “Diplomatura de Transdisciplina Psico-Neuro-Inmune-Endocrinología” (PNIE) de la Escuela Universitaria de las Ciencias de la Salud de la UNSJ.

Ante la convocatoria de producir una serie de módulos sobre los lineamientos epistemológicos de las actividades bio-psico-sociales de la salud, se propuso un desarrollo histórico de las perspectivas gnoseológicas y epistémicas sobre la idea de “salud” y “enfermedad” a partir de la Grecia Antigua hasta la contemporaneidad, haciendo hincapié en dos ejes transversales de la temática anual de la diplomatura: genética y vejez.

Más allá de los elementos historiográficos de las ciencias, lo que entró en juego fue la oposición entre los modelos epistemológicos de justificación de las prácticas profesionales. En donde se manifestó una fuerte distinción entre: los que interpretaban sus prácticas “trans-disciplinares” desde la

¹ UNSJ.

Teoría de la Complejidad, y los que criticaban a la utilidad del modelo complejo, pero no poseían un marco desde el cual re-definir sus propias prácticas disciplinares cotidianas.

Por lo que, tras dar una serie de clases de Historia de la Ciencia, propuse una revisión de los elementos, herramientas y nociones de la Teoría de la Complejidad, p. ej., de qué modo podrían y eran aplicables a las acciones profesionales orientadas al cuidado, mantenimiento y estudio de la salud dentro de las dimensiones biológicas, psicológicas y/o sociales. Siempre, teniendo como base, a una serie de estudios de campo de las propias prácticas, análisis de datos obtenidos en encuestas elaboradas en un proyecto hermano anterior, y el estudio de varios proyectos de investigación utilizados en la Escuela de la Salud y en las Facultades de Ciencias Exactas, Sociales, Arquitectura y Filosofía. Para luego terminar ofreciendo un “marco alternativo”, como una perspectiva conciliadora, entre la crítica de los profesionales hacia la complejidad y la necesidad de considerar a sus prácticas desde un marco epistemológico específico.

Para continuar, se vuelve necesario, dar cuenta brevemente en qué consiste la perspectiva (PNIE). Esta forma de comprender y abordar a la teoría y a las prácticas de los profesionales de la salud, parte del desafío de pensar en la interrelación de los sistemas psicológico, neurológico, endócrino e inmunológico para entender al *bienestar humano* como una respuesta de integración exitosa a partir y hacia el medio en el que vive.

De tal forma, desde la perspectiva PNIE se encontrará, como ejemplar de este mundo, a aquel sujeto cuya singularidad expresa una compleja interrelación de múltiples sistemas de comunicación, que pueden transmitir información hacia sí mismos o hacia otros, en donde la permanente interconexión con el medio en el que se desarrollan, junto con una percepción y una conducta que tolera al devenir y el azar, confirmarían su *bienestar*.

El “bienestar” no es una simple cuestión mecánica de la bio-química, sino que se comprende desde una relación íntima con el entorno inmediato en el cual está ubicado el sujeto, y en donde este establece un modo conductual de respuesta ante el *océano de sucesos*. Luego, en la medida en que las

emociones y las percepciones influyen en las vías de comunicación de los sistemas interrelacionados del cuerpo (p. ej., el sistema nervioso vegetativo y la secreción hormonal), se comprende al “malestar” como el resultado que sintetiza el complejo desequilibrio bio-psico-social-medio-ambiental que experimental el sujeto. Cabe mencionar, por último, que ésta comprensión holista del humano, incentiva a la actitud inter-disciplinar y la valorización de las *intervenciones psico-bio-sociales preventivas*.

Ahora bien, desde esta síntesis haré el mismo recorrido que se realizó en los módulos de epistemología de la diplomatura, partiendo de los elementos básicos de la Teoría de la Complejidad, para detectar cómo un profesional orientado hacia la PNIE puede justificar, significar y reinventar su propia práctica transdisciplinar.

Luego, realizaré una breve e incompleta crítica hacia la Teoría de la Complejidad en pos de señalar los caracteres y las falencias que los propios profesionales reconocían, pero no podían determinar, ante la clara falta de un marco teórico que les otorgue un análisis crítico de fácil manejo.

Por último, se desarrollarán los elementos básicos de la perspectiva Naturalista de la epistemología para especificar las modalidades de subjetivación de la práctica profesional PNIE, y dar cuenta del campo teórico-práctico que se ofreció para ser utilizado en la cotidianidad de los profesionales, tales como enfermeros, médicos, psicólogos, psiquiatras, pedagogos, especialistas en Ciencias Sociales, etc.

I. Teoría de la Complejidad

Partiendo de la crítica hacia la *Concepción Estándar de la Ciencia* desarrollada por T. Kuhn, que en la Teoría de la Complejidad se conoce como “Paradigma de la Simplicidad”, se realizará una reinterpretación del conocimiento en general”. El contexto desde el que parte la *Idea de la Complejidad* está caracterizado por el auge:

- A. De los *mecanismos de control* y los *circuitos de realimentación* en la Cibernética.
- B. El concepto de *sistemas abiertos* y de *sistemas alejados* en la Teoría

General de Sistemas.

- C. Los principios de *estabilidad estructural* y de *morfogénesis* en la Teoría de Catástrofes.
- D. La dinámica no lineal en la Teoría del Caos.

Según la *Teoría de la Complejidad* el “conocimiento” es el resultado de aproximaciones teóricas a una realidad compleja. La “autoridad” que da veracidad es la capacidad de *integración exitosa en la confusión existente*. Así, la “expresividad” debe constituirse como una *estructura de lenguajes* que pueda dar cuenta de las distintas dimensiones de lo que se quiere describir. Un *conocimiento acabado* tendría, por lo tanto, una multiplicidad discursiva que describe los niveles de la realidad. Extrapolándolo a la comprensión médica, la referencia hacia el individuo debería incorporar un discurso clínico, uno biológico, uno químico, uno físico, uno sociológico, uno psicológico, etc.

Para E. Morín la “complejidad es un dato ontológico”, así lo demostraría, p. ej., el doble comportamiento de la luz: tanto como onda, como una partícula. Por lo que se parte de asumir a la contra-intuición del conocimiento de la Física Cuántica y de la Física Relativista como la compuesta expresión de la realidad que es, a la vez, “irracional, desordenada e incierta” como “regular, jerárquica y única”.

Ahora bien, los Medios Cognitivos de captación de la realidad y, posteriormente, de formulación de los saberes prácticos—como el que pretenden los *profesionales bio-psico-sociales de la salud*—, también se constituyen singularmente como un *desorden eficiente* que denotan a un estado de cosas. Luego, no sólo la realidad es compleja, sino que el “cerebro”—y, por extensión, el humano y todo ser vivo— que la conoce también los es. La “equiparación de los saberes” sería la base desde la cual parten los científicos: responde a la misma interrelación de complejidades Cerebro-Ambiente. La diferencia entre las Ciencias y otros saberes será la jerarquización específica a la que dispondrá su discursividad.

Según esta perspectiva, la “complejidad de la cognición” proviene, por un lado, de la *organización sistemática fisiológica*, p. ej., sistema nervioso, digestivo, respiratorio, etc.; y por otro lado, de la *organización sistemática*

¿CUÁLES SON LAS EPISTEMOLOGÍAS DE LOS PROFESIONALES BIO-PSICO-SOCIALES ...

social, p. ej., cultural, política, personal, ideológico, etc. En consecuencia, *complejidad* referirá:

A. Ontológicamente, al azar material de la existencia que tiende a una ordenación abierta.

B. Epistemológicamente, a la indeterminación del conocimiento de la realidad, producto de la apertura y diferenciación constante de los fenómenos.

En otras palabras, la *Complejidad* es una cuestión estadística, en donde el número de participantes y de componentes que se han ordenado para integrar y realizar a estas singularidades es de una extensión e indefinición numérica-organizativa tal que los constituye como una “regularidad in-surgente”. Por lo tanto, el *conocimiento científico* se comprenderá como el esfuerzo lógico-empírico de verificar los alcances descriptivos de los sistemas detectados.

a) Complejidad en el Paradigma PNIE

Utilizando la Teoría de la Complejidad en el Paradigma PNIE, se diría que el humano es una *interrelación abierta y diferenciada de sistemas complejos* que se relaciona con un “medio” constituido por una interrelación de otros “sistemas complejos” igualmente jerárquicos y diferidos:

A. La “salud” se correspondería con la capacidad de mantener eficazmente la auto-organización de complementos distintos: una simetría entre las partes y el todo.

B. Mientras que la “enfermedad” es el aumento de la auto-desorganización de uno o más sistemas que integran la existencia del individuo: una disimetría entre las partes y el todo.

Por lo que, desde el *pensamiento complejo*, Salud y Enfermedad suponen una misma nomenclatura que puede expresarse en la relación Salud-Enfermedad, pues es una *organización sistemática* que oscila en una relación entre Neguentropía y Entropía, i. e., la tendencia auto-regulativa de un sistema para mantener el orden y la estabilidad según el consumo, producción y ahorro de energía en relación consigo mismo y con el medio. Aquí no existe

la “muerte por vejez” aunque sí la “muerte natural”, el deceso proviene de una patología o un fallo que modificó radicalmente la *estabilidad del sistema*.

Una actividad de los *profesionales bio-psico-sociales de la salud* orientada hacia la Teoría de la Complejidad debería motivar a la *adquisición de diferentes niveles discursivos* que describan y permitan una comprensión homogénea del sujeto. Pero ¿qué significa esto? Significa establecer reciprocidades precisas con la fisiología, la química, la micro-biología, la sociología, la psicología, etc. para alcanzar un rigor técnico-práctico que codifica la complejidad del individuo en un único *conjunto de relaciones*.

¿Qué tipo de práctica profesional debe ser realizada para confeccionar una multiplicidad, y a la vez singularidad, discursiva que permita comprender al sujeto y, por lo tanto, ofrecer tratamientos, acciones, terapias, intervenciones, comportamientos que asisten a la auto-organización del individuo? En otros términos ¿Cuál son las *normas de acción* para cuidar, asistir o atender al paciente desde una Teoría de la Complejidad?

La Teoría de la Complejidad no es normativa ni prescriptiva. Claramente promueve un *pensamiento diagnóstico* y ofrece un *aparato de ordenación* de la multiplicidad de las descripciones. Pero no advierte ni orienta a los *profesionales bio-psico-sociales de la salud* cómo mejorar o precisar sus propias prácticas.

Una Metodología Científica Compleja, orientada hacia las *profesiones bio-psico-sociales de la salud*, debería funcionar como un instrumento que permitiera identificar, concebir, reconocer la “unidad en la diversidad”. De allí el interés por la transdisciplina ya que ésta es un intento de integración de una pluralidad de conocimientos. Quizás, el éxito de la *Metodología Científica Compleja* es haber impuesto, en el quehacer científico profesional, la necesidad del cruce de las disciplinas para comprender cabalmente el elemento que se estudia. Esta es una condicionalidad que no puede serle despreciada.

Así, con respecto a la *Salud* surge la importancia de constituir su singularidad desde la complejidad del “medio ambiente”, del “desarrollo económico”, de la “diversidad cultural”, el “desarrollo social” y la “personalidad conductual”. Mientras que la *Operatividad*, i. e., la aplicación real de esta propuesta, se en-

contrará en el “entrenamiento” socio-cultural de los profesionales a estructurar su quehacer – y el pensamiento de sus prácticas– a partir de la conformación de las nociones de los distintos campos de saberes –no necesariamente científicos, sino también humanistas– en la nomenclatura Salud-Enfermedad.

En pocas palabras, se considera que la *atención* y el *cuidado* hacia un Estilo de Vida Saludable serán más eficaz gracias a la capacidad pragmática de identificar los componentes que singularizan a la persona. Ejemplo directo de esta metodología es el propio Posgrado de PNIE que lleva por *subtítulo* la integración multi-disciplinar al tomar como ejes a la “neuro-ciencia”, la “educación” y la “salud”.

b) Crítica Hacia el Pensamiento Complejo

Sin dejar de lado el éxito de la *Metodología Científica Compleja* de afianzar, en los profesionales de la salud, la necesidad de pensar su propio quehacer desde la integración *Bio-Psico-Social* de la nomenclatura Salud-Enfermedad. Es necesario identificar sus límites y problemáticas, junto con la necesidad de incorporar otro constructo teórico de análisis ante sus falencias.

Primero–El Dogma de las Dos Culturas

Aunque la Teoría de la Complejidad admita la equiparada legitimidad del “conocimiento de las ciencias” con el “conocimiento de las humanidades”. Lo que hace, en realidad, es extender el prejuicio de que existe en toda sociedad una “Cultura de las Ciencias” y una “Cultura de las Humanidades”, en donde los que se dedican, p. ej., a la filosofía, no habrán de dedicarse a las ciencias, y viceversa.

La “transdisciplinariedad” del *Pensamiento Complejo* es mínima o limitada, en donde se recuperan pensamientos o cuestiones de otras disciplinas sólo en la medida en que estas ayudan a entender la *singularidad* de la Salud-Enfermedad, pero no en la medida en que puedan solucionarlo.

Se genera claramente una dificultad pues la pretensión de la *Transdisciplina* es la constitución de un mismo objeto de estudio, a partir de

un mismo sujeto cognoscente que utiliza a todas las disciplinas como una *caja de herramientas* desde las cuales puede constituir un saber práctico. En todo caso, el *Pensamiento Complejo* ofrecería una *interdisciplinariedad*, en donde se “permitiría” la participación de otras disciplinas – mayormente las humanidades – en calidad de *sirvientes, asistentes, ayudantes*, etc. siempre y cuando reconozcan tanto la “centralidad” como la “jerarquía” de, p. ej., la Medicina, en cuestiones referidas a la noción Salud-Enfermedad.

Segundo – Pérdida de la Persona

Aunque la *Teoría de la Complejidad* identifique la importancia de la singularidad en las personas, en tantos *sistemas abiertos históricos*, termina perdiendo a la “persona”, i. e., no puede identificar, o siquiera plantearse, en qué medida un hombre o una mujer (caucásico de un negro, o un cristiano de un musulmán, o un argentino de un japonés, etc.) producen conocimientos y prácticas, diferentes o iguales. El *Pensamiento Complejo* cae, en este punto, en el mismo error que la *Ciencia Positiva*, se ha olvidado del sujeto.

Mientras que la *Concepción Estándar de la Ciencia* desconoce al investigador en pos de validar al *método*; la *Metodología Científica Compleja* desconoce al contexto del investigador en pos de validar la *sistematización*.

Es necesario el planteamiento de “quién hace ciencia”, no simplemente de “cómo se hace ciencia” y de “cómo se valida el conocimiento científico”, pues la indiferencia a esta problemática da paso libre al prejuicio de que el científico sea un hombre, caucásico, de mediana edad, de clase media, etc.

Una perspectiva trans-disciplinar sólo puede pensarse cuando se presta atención a sus participantes, a los contextos socio-políticos desde los cuales parten y a partir de los cuales se insertan, para evitar la traslación de la jerarquización y centralidad de las disciplinas hacia la jerarquización y centralidad de los investigadores y científico.

II. Naturalización de las Ciencia – 6 puntos de Recuperación Epistemológica

Una propuesta que recupere la *forma en que se hace ciencia*, que busque la *fusión de disciplinas* en la constitución de un mismo objeto de estudio y análisis –como lo es la nomenclatura Salud-Enfermedad, a partir de una heterogeneidad– y que, al mismo tiempo, se interese por *quienes hacen ciencia*, está finalmente ofreciendo una *Naturalización de la Ciencia*, i. e., estudiar y analizar cómo realmente se constituye el “saber científico”.

En otras palabras, la *Naturalización de la Ciencia* es ir hacia las personas mismas que las producen, ver quiénes son, de dónde vienen, cómo trabajan, qué intereses egoístas las motivan, qué intereses altruistas las guían, qué carencias presenta, qué prejuicios utilizan, en qué instituciones trabajan, qué proyectos efectúan, qué promedio de labor ejecutan, qué efectividad real presentan, con qué otros investigadores se juntan, cómo son sus “conversaciones de pasillo” (o de “lobby”), cuáles son sus remuneraciones, qué uso le dan a sus financiamientos, quiénes son financiados, con qué género se identifican, qué etnia representan, a quienes reconocen como autoridades de la materia, quiénes son asumidos como aprendices y quién como colegas, etc.

Una *Naturalización de la Ciencia* no es otra cosa más que asumir la propuesta del Paradigma de la PNIE: reconocer el desafío de pensar la interrelación de los sistemas psicológico, neurológico, endócrino e inmunológico para comprender al *bienestar humano* como una respuesta de integración exitosa a partir y hacia el *medio en el que vive*.

La *Naturalización de la Ciencia* no es intransigente, reconoce la eficacia de la Teoría de la Complejidad para pensar la relación entre sistemas dada la “composición abierta” con que se expresa la singularidad de cada persona. Tampoco es un ideal, sino que es el resultado de una propuesta epistemológica concreta, contemporánea y que actualmente ha encontrado su desarrollo en un enorme número de Filosofía de las Ciencias: el *Naturalismo Epistemológico*.

a) Recuperación del Conocimiento Feliz Griego

El *Naturalismo Epistemológico* encuentra una deuda en su propuesta con el pensamiento Griego Antiguo preocupado por la *Physis*, i. e., la naturaleza de las cosas; al enfocar su investigación en la natural manera de conocer científicamente del humano. Así como para Demócrito el estudio científico daba lugar a la paz del alma, desde el mismo principio –pero, partiendo de su inversión–, el *Naturalismo* comprenderá que: por un lado, *conociéndose uno mismo se comprenderá cómo se estudia científicamente*; y por otro lado, *la práctica científica constituye a la virtud ética de quién la ejecuta*.

El *Naturalismo* comprende que los investigadores eligen libre y racionalmente con quién/es unirse para maximizar sus avances en el conocimiento (cumplir sus metas epistémicas) y en objetivos personales (cumplir sus metas no epistémicas). Aquí se reconoce que biológicamente existe una *geografía cognitiva* compartida, que existen metas epistemológicas impersonales *compartidas*, y que la felicidad del individuo es un criterio moral para guiar el comportamiento científico; en consecuencia: la “felicidad”, el “bienestar” y lo “saludable” encontrarán su esfera de expresión en la identidad con el “conocimiento científico”

b) Recuperación de la Decodificación de la Realidad Medievalista

El *Naturalismo Epistemológico* comprende que, parte de los motivos de la investigación, es resolver la intención del isomorfismo Medieval, i. e., la *decodificación de los símbolos del mundo*.

Pero, en vez de ser una búsqueda de la “sintonía Razón-Mundo” o la “sintonía Alma-Cuerpo”, la *decodificación* se presenta como una *cartografía epistémica*, i.e., la creación de un “Mapa Cognitivo”. Un *Mapa Cognitivo* es un “modelo teórico de conocimiento del mundo”: poseen un objeto estándar (ubicación geográfica) pero los diagramas y caracteres que lo representan son establecidos por los “usuarios” (investigadores) y sus “preocupaciones” (metas epistémicas y no epistémicas).

Al igual que distintos “mapas” pueden mostrar distintos aspectos de un mismo territorio, los distintos “modelos teóricos” pueden mostrar distintos aspectos del mundo. Así como en el Medievo existía una transdisciplinariedad al presentarse todos los saberes como efectos del mismo objeto de estudio (aquella *intonía Creación Divina-Realidad Humana*) en donde cada ciencia es una interpretación de los *Símbolos Morales*; también en el *Naturalismo* se comprenderá la posibilidad de la transdisciplinariedad a partir de que cada *Mapa Cognitivo* es el efecto de un mismo objeto de estudio: la Realidad Experimentable.

c) Recuperación de la Verdad Científica Moderna

El *Naturalismo Epistemológico* recuperará la finalidad que la *Ciencia Moderna* definió para este tipo de saber humano: la búsqueda de la verdad material, i. e., aquella que pueda ser expresada a través de leyes matemáticas-geométricas absolutas. Si bien para el *Naturalismo* la “verdad científica” continua la búsqueda de la *verificabilidad* (restringir los casos excepcionales y extender la generalidad de lo demostrado) y esta verdad sea material, nunca podrá expresarse en absolutos, únicamente en regularidades o tendencias.

Se asume un *Realismo Fuerte*, en donde se interpreta que la teoría y el mundo se relacionan a través de un proceso constante de *ajuste y similitud*. La *verdad de la ciencia* es la “adopción de modelos que se ajustan al mundo en relaciones apropiadas en grados apropiados”. Luego la “verdad científica” no se agota en la expresividad matemática-geométrica, sino que se extiende a la cuestión de lo *apropiado*. Una “verdad científica” será “significativa” en la medida en que ha sido *verificada* –i. e., referencia y predicción exitosa– y ha sido *democratizada* –i. e., divulgada y aplicada socio-políticamente–.

La “verdad científica” lo es si es “significante”: es un conocimiento que aumentará la posibilidad de alcanzar las metas prácticas ya propuestas por la “pequeña comunidad científica” o por las “autoridad/es de la comunidad” o por “la institución a la que pertenecen los investigadores”.

d) Recuperación del Proyecto Positivo del Lenguaje Científico

El *Naturalismo Epistemológico* identificará en el *Proyecto Positivista* de la constitución de un lenguaje científico universal que describa la totalidad de los fenómenos que denotaría la Física Contemporánea una doble función.

Por un lado, la constitución de la formación de los científicos, ya que los manuales desde los cuales los alumnos son formados posee un “lenguaje positivo” (lo que ha asistido a que se extienda la idea de que la ciencia actual se constituye de tal manera).

La utilidad del *discurso científico positivo*, lógico y matemático, universal y objetivo, radica en que permite sistematizar el conjunto complejo de saberes, transmitirlos de forma homogénea e integrar a los futuros científicos en un paradigma de conocimiento.

Por otro lado, la búsqueda de la “descripción total” es un *fin epistémico altruista* en la medida que se inscribe en el deseo de formar un Mapa Cognitivo que ofrezca un *Potencial de Referencia Común a Todos*, i. e., un modelo teórico de la realidad que sea continuamente ajustable por las distintas disciplinas ocupadas en él.

Pero para el *Naturalismo*, por una parte, es imposible la constitución final de tal Modelo Teórico, aunque sirva como horizonte epistémico. Por otra parte, la potencialidad de un referente común (p. ej., lo cuántico, lo relativo, lo neurológico, etc.) está supeditado a un *Consenso Científico Virtual*.

e) Recuperación de las Comunidades Científicas

El *Naturalismo Epistemológico* comprenderá que la *racionalidad científica* se establece a partir de una Comunidad Científica, pero esta no será tan amplia como lo comprendía T. Kuhn (que podría abarcar naciones y centenarios, por ejemplo, el Paradigma de la Física Newtoniana que se extendió desde el 1600 hasta el 1940), como tampoco sería precisamente “racional”. Debido a que la “razón” no es el criterio máximo del conocimiento científico. El criterio último es “unificar nuestra explicación del

mundo”. Luego, aquello que daría sentido a la práctica científica, no es otra cosa más que *el modo en que se ligan los medios teórico-prácticos con los fines epistémicos*. Y estos “medios teóricos-prácticos” junto con estos “fines epistémicos” seguirán la interpretación de la *comunidad científica*.

En la medida en que los científicos (autoridades, aprendices y colegas) tienen un fin “para sí mismos” y “para las comunidades de investigación a las que participan”, la racionalidad de sus prácticas individuales (acciones y decisiones) estarán “bien diseñadas” según si fomentan o no “prácticas de consenso progresivas” en la comunidad a la que pertenecen. Tales “comunidades científicas” son pequeñas: hay un grupo reducido de autoridades, aprendices y colegas que están investigando cierta problemática. Al igual que los “paradigmas científicos”, ya que estos perduran como dura la propia comunidad.

Comunidades y Paradigmas tienen la envergadura y duración que puede apreciarse en este congreso. En este sentido, nosotros estaríamos pactando, a través de la formación y el diálogo cuál es nuestro *consenso* y, en consecuencia, qué prácticas consideramos razonables en las labores profesionales orientadas a lo epistemológico y lo metodológico. Finalizado el congreso, finalizado el paradigma. Lo cual no evita una nueva convocatoria el año entrante. Pero, claramente, quienes participarán tendrán distintas comprensiones sobre sus prácticas, modificarán sus intereses no-epistémicos como transformarán la idea de los fines epistémicos, a la vez que podrán cambiar sus condiciones de trabajo o el modo en que desarrollaban sus prácticas científicas. En consecuencia, *no todo vale* en la investigación, hay que diferenciar entre “lo que causa progreso” y “lo que elimina prejuicios” en las propias prácticas.

f) Recuperación del Interés Transdisciplinar

El *Naturalismo Epistemológico* comprenderá, junto con la *Teoría de la Complejidad* que “la naturaleza es compleja, heterogénea y múltiple, y así lo son también los seres humanos, porque obviamente forman parte de ella”. En donde las *prácticas de consenso* suponen también *relaciones complejas* respecto al modo en que las autoridades y los aprendices se organizan

y jerarquizan la comunicación, la cooperación y la evaluación. A su vez, también entenderá la importancia de la “multiplicidad discursiva” para constituir la transdisciplinariedad pero, ofrecerá un modo diverso para hacerlo operable a través de la idea del *Pluralismo Modesto*.

El *Pluralismo Modesto* comprende que toda disciplina se funda en un Mapa Cognitivo, por lo que sus intereses pueden modificarse o puede modificarse el sistema de realidad en el que se ocupa en cualquier momento. Así, el *conocimiento científico transdisciplinar* se parece a una “almazuela” –del inglés “*pachtwork*”, v. gr., centón, pieza tejida uniendo fragmentos de otras telas–.

Esta aporta una limitación de las leyes físicas-químicas: ya que su posibilidad de aplicación se justifica desde un *modelo interpretativo de aplicación* que se hace sobre un específico rango de la realidad, y fuera de tal rango las leyes no proporcionarán ninguna explicación útil. En consecuencia, el *Naturalismo*, por razones de consistencia, no puede comprender que su postura habrá de resolver todas las problemáticas epistemológicas, sino que debe dar pasar a su aplicabilidad dentro de las distintas perspectivas que le sean posibles trazar e incorporar. Brevemente, se puede pensar en:

- A. *Perspectivas Cognitivas*: en donde se buscará conocer cuáles son los procesos cognitivos efectivamente usados por los sujetos reales.
- B. *Perspectivas Biológicas*: en donde se buscará conocer las características de las capacidades cognitivas desde el punto de vista filogenético y epigenético.
- C. *Perspectivas Sociológicas*: en donde se buscará conocer la dimensión social de la ciencia.
- D. *Perspectivas Experimentables*: en donde se buscará cuáles son las prácticas cognitivas que efectivamente usan los sujetos reales.
- E. *Perspectivas Feministas*: en donde se busca analizar las características de género de los agentes cognitivos y cómo su relación socio-cultural incide en la producción del conocimiento.
- F. *Perspectivas Tecnológicas*: en donde se busca comprender la conformación socio-tecnológica del saber científico, el impacto que produce en el modo en que se expresa la sociedad y en el que viven los indivi-

duos, como también los cambios de mentalidad, de instituciones, de economía y de políticas que promueve o inhibe.

G. *Perspectivas Valorativas*: en donde se busca analizar los alcances e incidencias éticas del conocimiento científico para romper el mito de la neutralidad del saber de las ciencias.

III. Naturalización del Bienestar y Propuestas Orientativas

El *Naturalismo Epistemológico* comprende que las Ciencias son el producto de la acción de individuos libres que optan por tales o cuales líneas de investigación o de profesión según sus intereses y anhelos. Asumiéndose que, como criterio moral de su comportamiento científico, esta la idea de *felicidad* o *bienestar*. El modo en que se conoce y predice al mundo es a través de Mapas Cognitivos cuya veracidad es un *proceso constante de ajuste y similitud* con la realidad misma, y ganando significancia para el humano en la medida en que cumple su *verificabilidad* y su *potencial de democratización*: que sea posible de acceder y de utilizar por todos.

Las disciplinas científicas se constituyen a partir de su integración a un paradigma que una comunidad científica determina. Esta comunidad está compuesta siempre por colegas, autoridades y aprendices. Su duración es breve (6 meses como máximo) y tienen como fin generar un *consenso* que ofrezca un comportamiento racional de las ciencias. Esta racionalidad será localizada y situada, según los medios y fines que se estén privilegiando y según cómo logre eliminar prejuicios y sociabilizar sus resultados. Por último, la transdisciplinariedad se corresponderá a la comprensión de que todas las disciplinas no son más que Modelos Cognitivos de una realidad, del mismo modo en que cada Mapa es una cartografía del mismo mundo.

Siguiendo a la *perspectiva naturalista* se puede comprender a la perspectiva integral de la PNIE como un paradigma situado, pero en constante esfuerzo por la adecuación y semejanza de la realidad. Cuya *comunidad científica*, integrada por los profesionales bio-psico-sociales de la salud se ha constituido modestamente gracias al aporte cognitivo de sus diversos Mapas Conceptuales que buscan constituir una cartografía del territorio de la Salud-Enfermedad.

Como todo Mapa Cognitivo comporta una especial manera de entender al mundo, de explicarlo y de manipularlo según sus intereses; y en la medida en que se aúnan estos intereses hacia la Salud-Enfermedad; las distintas disciplinas que están participando se terminan configurando en una *actividad transdisciplinar*, constituyendo, por el tiempo en que estos distintos científicos y profesionales efectivamente trabajen juntos, en una *actividad paradigmática de la salud*. Como la *meta epistémica* de la PNIE es ofrecer una mirada singular del sujeto a partir de:

1. Una interrelación compleja de múltiples sistemas de comunicación.
2. Que pueden transmitir información hacia sí mismos o hacia otros.
3. En permanente inter-conexión con el medio en el que se desarrollan.
4. Estableciendo una percepción y una conducta que tolera al devenir y el azar.
5. Se comprenderá al *bienestar* como el “valor positivo” de las dimensiones necesarias para obtener una “Calidad de Vida”.

Así, “saludable” será todo aquello que contribuya eficientemente a cumplir todos los elementos de esta *calidad de vida*, e “insalubre” será lo que impida, demore o disminuye la *experiencia positiva de la vida misma*. Estas *dimensiones del bienestar* refieren a tres importantes elementos:

1. Lo Psicológico: en donde se debe reconocer qué define el sujeto como su noción de lo “que es importante”, de lo que “le es significativo”, a su vez, es necesario identificar cómo ha construido esta idea de lo “positivo”.
2. Lo Biológico: se debe reconocer cómo en el sujeto se han constituido las etapas de su desarrollo fisiológico y cuál es el grado de satisfacción de sus deseos personales que le ha otorgado este mismo desarrollo.
3. Lo Social: se debe reconocer cuál es el equilibrio que el sujeto determina entre el “dolor” y el “placer” según sus experiencias individuales dentro de la comunidad específica de la que es parte.

La importancia de entender las *dimensiones del bienestar* desde la que parte las prácticas y decisiones de los individuos permitirán *naturalizar la Calidad de Vida* según al individuo sobre el que se esté haciendo referencia (i. e., atendiéndolo, asistiéndolo, cuidándolo, etc.), pues se estará

comprendiendo cómo sus conductas y comportamientos le impiden el “desarrollo y la desenvoltura social y laboral en el medio y en la cultura el que se encuentra” que pretende, desea y/o necesita.

Sobre estas tres dimensiones debe orientarse la *práctica profesional bio-psico-social*. Por lo que el *Naturalismo Epistemológico* propone un “normativismo leve”, frente a la ausencia prescriptiva de la Teoría Compleja. Una práctica profesional orientada a la salud, que busca el éxito en determinada disciplina, debe tener en cuenta las siguientes seis orientaciones:

1. Reconociendo el *carácter localizado* de prácticas profesionales que actúan según un Mapa Cognitivo, cuyo consenso es temporal.
2. Previendo la importancia de la *democratización* de los propios conocimientos y del estado en cuestión sobre el que se desarrollan nuestras prácticas. *Divulgar la complejidad de la información* para ofrecer una toma de decisiones informada y consistente con los propios criterios morales de felicidad, a la vez que habilite la eliminación de los prejuicios.
3. Se hace necesario *prestar atención al individuo*. Esto significa indagar necesariamente sobre su propia vida íntegra: sus “*aspectos psicológicos*” (qué le importa, interesa, motiva, etc.); sus “*aspectos biológicos*” (cuál es el estado neuro-inmuno-endócrino de su cuerpo y en qué medida le habilita o inhibe a alcanzar sus intereses); y sus “*aspectos sociales*” (si la generalidad de sus experiencias ante los otros han cumplido o no su noción de placer).
4. Confeccionar y ofrecer conjunto de conductas y percepciones que habiliten al individuo a desarrollar el *arte de cuidarse a uno mismo*. Comprendiendo que la existencia humana es un *ejercicio constante de afirmación de la vida propia*: sólo a través del “cuidado de uno mismo” se puede proponer y realizar el “cuidado de los otros”.
5. De allí la importancia del *pensamiento crítico* en el quehacer científico de las prácticas profesiones de cada uno de aquellos cuya labor es el cuidado, la previsión y la asistencia de la salud.
6. Por último, para concluir quiero dejar un aporte personal. Se debe procurar seguir la siguiente máxima: *Una Filosofía sin Ciencia está vacía, y una Ciencia sin Filosofía está ciega*.

Bibliografía

- Almeida-Filho, N. (2006) “Complejidad y transdisciplinariedad en el campo de la Salud Colectiva: Evaluación de Conceptos y Aplicaciones”, en *Salud Colectiva*, (2), pp. 123-146.
- Ambrogi, A. (Coomp.) (1999) *Filosofía de la Ciencia: el Giro Naturalista*, UIB: Isla Baleares.
- Arancibia de Calmes, M. (2009) “El paradigma de la complejidad en la epistemología constructivista”, en *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Asociación Latinoamericana de Sociología: Buenos Aires.
- Barros da Silva, Delizoicov (2008) “Reflexiones epistemológicas en las Ciencias de la salud”, *Humanidades Médicas*, Vol. VIII, (2-3).
- Candel, M. (1999) “Demócrito y Epicuro: El átomo como elemento y como límite onto-lógico”, en *Convivium*, N° 12, pp. 1-20.
- Castorina, J.A. (2014) “La epistemología genética ¿es una epistemología naturalizada?”, en *Scheme*, Vol. VI, (2), pp. 4-26.
- Entralgo, P. L. (1978) *Historia de la Medicina*, Salvat: Buenos Aires.
- Guillaumin, G. (2005) *El surgimiento de la noción de Evidencia. Un estudio de epistemología histórica sobre la idea de evidencia científica*, UNAM: México D.F.
- Kitcher, P. (2001) *El Avance de la Ciencia. Ciencia Sin Leyenda, Objetividad Sin Ilusiones*, UNAM: México D.F.
- Kitcher, P. (2002) *Las Vidas Por Venir. La revolución genética y sus posibilidades para el ser humano*, UNAM: México D.F.
- Kitcher, P. (2003) *Science, Truth and Democracy*, Oxford Studies in the Philosophy of Science, Oxford.
- Kitcher P. (2003) “The Third Way: Reflections on Helen Longino’s The Fate of Knowledge”, en *Philosophy of Science*, V. LXIX, (4).
- López Mato, Andrea (Comp.) (2008) *Los últimos serán los primeros*, Buenos Aires: ScienS.

El campo de los estudios interdisciplinarios de la subjetividad: el lugar del sujeto

*Mónica B. Cragolini*¹

Introducción

El campo de estudios interdisciplinarios de la subjetividad se constituyó desde 2004 a partir de la iniciativa de un grupo de profesores de las distintas carreras de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y de psicoanalistas de la Asociación Argentina de Psicoanálisis, con el objeto de articular, en una Maestría, los distintos saberes y experiencias en torno a la problemática. Las reuniones de colegas para la conformación de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad apuntaban a una serie de cuestiones que nos preocupaban: todos utilizábamos el término “sujeto” en nuestros campos disciplinarios, pero lo hacíamos en sentidos muy diversos, e incluso incompatibles. Esa diversidad se hacía muy visible, por ejemplo, entre los filósofos y los psicoanalistas: los filósofos sosteníamos que el sujeto de los psicoanalistas era el “individuo” (mientras que nosotros pensábamos, desde la tradición moderna, al sujeto de manera más metafísica), en tanto ellos insistían en nuestra “abstracción” filosófica.

Fueron muchos los temas que se desarrollaron en esas reuniones, y de alguna manera el planteamiento de los objetivos que propusimos para este campo interdisciplinario reflejan parte de esos temas conversados. Como indicamos en nuestro proyecto, la Maestría en Estudios interdisciplinarios sobre la subjetividad se propone:

1. Actualizar las conceptualizaciones del sujeto presentes en las disciplinas que se ocupan de él, teniendo en cuenta la crisis de los modelos tradicionales.

¹(UBA-CONICET)

2. Promover, a partir del conocimiento de diversas disciplinas que abordan la noción de subjetividad, un análisis crítico del propio enfoque disciplinario.
3. Proporcionar una formación especializada en el análisis de las prácticas productoras de subjetividad, y capacitar con excelencia para la investigación, la docencia y el desempeño profesional en esa área, de modo de permitir actuar con eficiencia en aquellos campos interdisciplinarios de aplicación de distintos saberes y prácticas profesionales ligadas a la subjetividad.
4. Lograr la articulación de los cursantes en la formación de equipos interdisciplinarios capaces de operar en diversos ámbitos profesionales en relación al sujeto.
5. Propiciar prácticas de respeto y cuidado del otro, en el ejercicio de las diferentes profesiones en vinculación con el estudio interdisciplinario de la subjetividad.

Teniendo en cuenta estos objetivos, consideramos que los maestrands podrían adquirir, como resultado de su inserción en la maestría, un aparato crítico y hermenéutico que les permitiera perfeccionar sus instrumentos analíticos y sus métodos de trabajo en sus respectivas disciplinas. Por ello, consideramos como altamente deseable que nuestros maestrands pudieran redefinir el propio objeto disciplinario, dado que los cambios históricos obligan continuamente a dichas redefiniciones. Nuestra idea era que los egresados de nuestra maestría pudieran retornar a sus ámbitos de trabajo con perspectivas más amplias y diversas, y que alcanzaran la suficiente competencia como producir dispositivos que mostraran la importancia del concepto de subjetividad como campo de estudio común, inter y transdisciplinario, campo operante como factor de convergencia de problemáticas, más allá o más acá (o en los bordes, márgenes y umbrales) de las divisiones disciplinarias. Desde el punto de vista práctico, consideramos que nuestros maestrands podrían ser gestores, asesores o componentes de grupos de trabajos interdisciplinarios en el ámbito filosófico, jurídico, arquitectónico, literario, clínico, educativo, forense, político, y de las ciencias sociales en general.

Para articular este nuevo ámbito interdisciplinario, utilizamos determinados términos que dan cuenta de diversos intereses de abordajes. El primer cuatrimestre del primer año de la Maestría está organizado en torno al término “Perspectivas”, y con él quisimos plantear la posibilidad de “poner sobre la mesa” los conceptos claves de las diferentes disciplinas que se ocupan del sujeto, haciendo patente y analizando los marcos epistémicos, filosóficos, psicológicos y psicoanalíticos, e históricos y socio-culturales de las nociones de sujeto y de la idea de subjetividad. En este sentido, este primer cuatrimestre está pensado como un lugar de desconcierto para los maestrandos, porque advierten la diversidad de sentidos en que se utiliza en otras disciplinas un término (“sujeto”) de uso tan habitual en sus propias disciplinas, e incluso se les patentizan usos que entran en colisión. Al hacer evidentes esos diversos usos de un término, comienzan a deconstruirse algunas de las seguridades de las disciplinas de pertenencia, en la medida en que se hace pregnante que no existen verdades absolutas sino, justamente, “perspectivas”. Esto que parece una verdad de Perogrullo a nivel teórico, no lo es tanto a nivel práctico: los campos de acción de algunas disciplinas de la subjetividad necesitan configurarse desde una cierta “seguridad” con respecto a algunos conceptos-eje que las constituyen. En el cuatrimestre de “Perspectivas” los maestrandos advierten, entonces, que “el sujeto se dice de muchas maneras” y que es necesario acordar ciertas pautas de entendimiento interdisciplinario para poder dialogar de manera fructífera.

El término del segundo cuatrimestre es “atravesamientos”, y con él queremos dar cuenta de las marcas de la idea de sujeto: se trata de retomar las nociones trabajadas en los distintos seminarios de “Perspectivas”, ahora en vinculación con sus desarrollos socio-históricos. Por ello, los conceptos filosóficos de sujeto y de subjetividad nos remiten a los conceptos más actuales para pensar la cuestión del atravesamiento de la alteridad: términos como “comunidad”, “hospitalidad” y otros dan cuenta de que el “viejo sujeto” aislado ya está, desde siempre, alterado por un otro. Se torna necesario pensar también los procesos históricos de transformación de nociones como las de individuo, tecnologías del yo, las problemáticas de la biopolítica, así como los atravesamientos simbólico-imaginarios del sujeto en sus manifestaciones artísticas y legados en términos de géneros, formatos, etc.

El tercer término articulador es “Huellas”, que da cuenta de las “manifestaciones” del sujeto y de la subjetividad en el ámbito social (acción colectiva, trabajo, política), psíquico (representaciones de la sexualidad, la normalidad y la locura) y discursivo. Y el cuarto sintagma se denomina “Ámbitos e intervenciones” y alude a los ámbitos y prácticas de producción y transformación subjetiva. Se trata de analizar entonces los ámbitos e intervenciones sociales, institucionales y comunitarios, los ámbitos e intervenciones discursivas y los ámbitos e intervenciones clínicas.

La *Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad* comenzó con su primera cohorte en el año 2009, y ya, en 2018, nos encontramos con la quinta cohorte que cursa nuestra Maestría. ¿Qué tipo de graduados se acercaron a cursar la Maestría? Se podría decir que, en cada cohorte, casi un 50 % de los cursantes son psicoanalistas, psiquiatras o psicólogos, y el resto de los maestrandos suelen ser egresados de la Facultad de Ciencias Sociales, de otras carreras de nuestra misma Facultad, docentes de diversas disciplinas, y una cantidad menor de abogados y médicos.

En la primera cohorte 2009-2011, que fue de dictado intensivo tres días completos por mes, se anotaron cuarenta y dos maestrandos, cursaron de manera completa veintinueve, y ya tenemos catorce tesis presentadas, de las cuales han sido aprobadas y defendidas doce, y dos están en proceso de evaluación. Esa cohorte tiene también 19 planes de tesis presentados, de los cuales quince han sido aprobados.

La segunda cohorte, 2012-2013, ya con dictado semanal (dos días con un total de 9 horas), tuvo cincuenta y cuatro inscriptos, de los cuales realizaron una cursada completa treinta y cuatro. De los trece planes de tesis presentados, todos fueron aprobados, y hay cinco tesis ya defendidas y aprobadas.

En la cohorte 2014-2015 se anotaron cincuenta y seis alumnos, de los que completaron toda la cursada treinta y dos. Se presentaron once planes de tesis, de los que fueron aprobados ocho hasta el momento. Se han defendido y aprobado cuatro tesis, y una tesis está en proceso de evaluación.

La cuarta cohorte, 2016-2017, tuvo un total de sesenta y cuatro inscriptos, de los cuales dieciséis completaron la cursada, y veintiuno

siguieron cursando en la cohorte siguiente. Se presentaron tres tesis, que se hallan en proceso de evaluación.

En la cohorte 2018-2019 tenemos cuarenta y seis inscriptos.

Como conclusión de estos datos, creemos que el principal problema de los posgrados, que se vincula con el pobre índice de quienes finalizan con la aprobación de sus tesis, lo venimos sorteando con una importante cantidad de maestrandos que inician sus tesis y las finalizan en un tiempo adecuado.

Me voy a referir, en segundo lugar, a las transformaciones que se han producido a nivel de las disciplinas que se nutren y articulan en torno a la idea de subjetividad, para plantear algunas cuestiones que, a casi diez años del inicio de la Maestría, ameritan ser revisadas, ampliadas o puestas en cuestión.

El concepto de sujeto como concepto umbral

Parto del concepto de subjetividad como concepto umbral (o concepto límite, retomando la idea kantiana de *Grenzenbegriff* aplicada a las tres ideas trascendentales) para pensar diferentes cuestiones que atañen a lo interdisciplinario, pero también al modo en que dicho concepto se ve erosionado en sus límites en la época actual. Cuando Freud planteó la cuestión de las tres heridas narcisistas, hizo evidente, con la noción de inconciente, la idea de que el sujeto (o el yo) no era dueño de sus dominios. Esta idea supone poner en crisis uno de los atributos concedidos a la subjetividad moderna, que es la propiedad. El sujeto moderno se define en función de sus propiedades a nivel metafísico (como atributos) y en los modos en que dichas propiedades se expresan en el campo ético, social, político y económico. Pero ese sujeto pensado en términos de propiedad está asediado desde hace largo tiempo por elementos que lo contaminan, lo descentran, lo desconstruyen, y no queda claro si de ese asedio resultará un alguien o un algo, un quién o un qué.

Hago esta distinción teniendo en cuenta dos antecedentes de esta manera de plantear la problemática (en términos del qué y del quién) que me parecen interesantes para los contextos actuales de debate de la subjetividad, sobre todo porque es desde una atribución de poder ser un quién (es decir, un agente, pensante, con identidad) que el sujeto se coloca en posición de caracterizar todo el resto como un qué (incluidas otras formas de lo viviente diferentes de la humana).

El primer antecedente que quisiera indicar para abordar la problemática del quién y del qué es la contribución de Maurice Blanchot al número de 1989 de *Cahiers Confrontation*, número dedicado al tema de “quién viene después del sujeto”, ya que Blanchot cuestiona la pregunta misma: ¿por qué preguntamos “quién” viene? ¿Qué presupuestos ya están presentes en la formulación de la pregunta? ¿Por qué no preguntarse “qué es lo que” viene? En una época de diversos intentos de deconstrucción de la subjetividad (podríamos indicar que en Francia este proceso se inicia en los años 60 del siglo XX), Blanchot cuestiona la necesidad del quién. Este quién es el que se erige de manera soberana² sobre la “impersonalidad” del lenguaje marcando con su sello identitario el dominio sobre todo lo que es. Es por eso que a la pregunta por el “Quién” (quién viene después del sujeto, “Qui”) se puede responder, como indica Blanchot: tal vez el *Übermensch*, el ultrahombre, tal vez el *Ereignis*, quizás la exigencia de la comunidad desobrada o la extrañeza de lo absolutamente Otro. En estos modos posibles de respuesta, en los que se ha intentado pensar un modo diferente con respecto al sujeto moderno (potente y vociferante quién), aparece una referencia a lo impersonal, tema de la filosofía actual (Esposito 2007).

De este modo, el ultrahombre puede ser pensado como la posibilidad del pasaje del *Ich* al *Es*, del yo al ello³: frente a toda afirmación de la yoidad (que siempre es erección soberana sobre el resto de lo viviente y decisión sobre su modo de ser), para Nietzsche el hombre es una enfermedad sobre la piel de la tierra (Cragolini 2011) que debe “hundirse en su ocaso”. Por ello, el ultrahombre, mencionado por Blanchot, puede

2 Para este tema de la erección mayestática del sujeto-ipse, remito a Cragolini (2012).

3 Para no extenderme en este tema, remito a Cragolini (2005).

ser pensado en el modo de lo impersonal no subjetivo, en la medida en que aquello que lo caracteriza es el desasimiento (*Loslösung*) (Nietzsche 1980, “Vorrede”, § 3, *KSA* 2, 16), es decir, no puede ser interpretado desde ninguna lógica atributiva de la subjetividad.

De modo semejante, la noción heideggeriana de *Ereignis* puede ser considerada como un modo de lo impersonal, ante el problema suscitado por aquella temprana caracterización, en *Ser y Tiempo*, del *Dasein* en relación con las posibilidades más propias en el ser para la muerte. El *Ereignis* es el acontecimiento expropiador y transapropiador, que deconstruye la lógica atributiva y apropiadora de la subjetividad, así como lo hace la extrañeza del absolutamente Otro levinasiano. Mientras que el sujeto moderno se define por la condición de identidad y la agencia, el “ven” del absolutamente otro exige respuesta antes de toda definición de propiedad de lo propio y supone la “pasividad” de la escucha. Por ello la mención, en cuarto lugar, a la comunidad desobrada de Nancy, comunidad que, en diálogo con la comunidad inconfesable blanchotiana, hace patente el modo del ser-con comunitario, previo a toda constitución de subjetividad. La comunidad desobrada remite a un modo de lo impersonal, frente a toda idea “personalista” que supone la producción de obra desde la individualidad subjetiva que se inmuniza ante esta forma del ser-con del “nada en común”.

En estos cuatro modos aludidos por Blanchot, se hace patente “otro modo de ser” diferente a todo aquel que se define por un quién, y por eso, el segundo antecedente que deseo mencionar es el derridiano, con su idea del “tránsito del quién al qué”. Cuando Derrida indica que en sus trabajos sobre las cuestiones de la hospitalidad, el perdón, el testimonio, el secreto, el don, ha intentado alcanzar un lugar anterior a esa distinción, está apuntando a una problemática que se ha tornado pregnante en los debates biopolíticos contemporáneos: la cuestión de lo neutro o lo pre-personal. Este tema es relevante en la medida en que permite plantear desde dónde pensar las políticas de resistencia en el ámbito de los biopoderes, habida cuenta del quiebre de la idea de “sujeto revolucionario”, y de la necesidad de pensar en “otro ámbito” para la transformación política una vez deconstruido el sujeto soberano.

En el *Séminaire La bête et le souverain* Derrida (2008, 2010) se plantea constantemente la pregunta en torno al supuesto “quién” (el soberano) y al supuesto “qué” (la bestia) para mostrar, a lo largo de las sesiones, de qué modo bestia y soberano se confunden, haciendo temblar la autoridad que decide “quién es quién” y “qué es qué”. La bestia y el soberano forman una *odd couple*, y se indistinguen en la muerte porque, en cuanto seres vivos, ambos, al morir, se transforman en un “qué”. La muerte es, entonces, una de las vías para entender este pasaje del “quién” al “qué”: como señala Derrida (1996) en *Apories*, la cuestión de la muerte ha sido esencial para establecer divisiones entre lo humano y lo animal: toda cultura es “cultura de muerte” al punto tal que “cultura” y “muerte” podrían ser sinónimos, ya que la cultura supone culto a los antepasados, ritos funerarios (todo aquello que “se dice” que el animal no tiene). La muerte es la gran trazadora de límites entre lo humano y lo animal, porque implica “repartir” los ámbitos de lo humano y la cultura frente a los ámbitos de lo natural y lo animal.

Si la vida siempre es pensable como la vida la muerte (tema de uno de los seminarios derridianos en los años 70, Derrida 2019), y con fronteras no seguras ni claras, entonces “otras formas de vida” ameritan un trabajo de análisis en relación al concepto de “sujeto” y a la deconstrucción de los regímenes del quién.

En este sentido, el quién se halla erosionado en sus límites propietarios, apropiadores y atributivos por diversos modos en los que el qué tan temido asedia. Me refiero específicamente a los estudios críticos de la animalidad, a los estudios sobre la vegetalidad y a los estudios sobre la materia inorgánica y lo tecnológico. En todos estos ámbitos el valor adquirido por el concepto de vida en la cuestión biopolítica, obliga también a una revisión de dicho concepto. Posiblemente, desde hace siglos nadie dudaba en atribuir vida a los animales y plantas, a los que se les negaba otros “propios” de lo humano, como la inteligencia. Los estudios de la animalidad y de la vegetalidad han puesto en crisis ese “propio” de la inteligencia y de la creación como atributos exclusivamente humanos: desde principios del siglo pasado se aceptaron esos caracteres para los animales, y en este siglo se ha aceptado la inteligencia y capacidad creativa de las plantas. Animales y plantas: dos modos del qué que ahora comparten atributos del otrora quién, el humano.

Sin embargo, hay otros qué, los de la así llamada materia inorgánica y de los elementos tecnológicos. En estos ámbitos, se habla de vida: la vida de las piedras, la vida de las máquinas. El concepto de vida, antes limitado a lo orgánico, deconstruye el modelo organicista para lo vital. David Wills (2016) se pregunta si es adecuada la distinción entre inanimado/animado, o hay una contaminación constante entre ambos términos: hay figuras que dan vida a lo inorgánico y hay figuras que automatizan lo orgánico.

Si lo neutro, el “qué”, lo animal, lo pre-personal, son los modos actuales de pensar el camino de la deconstrucción de la subjetividad, es necesario replantearse, a partir de dichas nociones, la cuestión de la responsabilidad ética y el lugar del actuar político (una vez deconstruido el sujeto de la transformación social). La biopolítica nos plantea la cuestión pregnante de la resistencia a los biopoderes y a su tanatología inherente, la pregunta en este punto es qué aportan las nociones indicadas a esa cuestión.

¿En qué afecta lo dicho a los debates regionales, propuesta temática de este congreso? En América Latina, y sobre todo a partir de la introducción en las nuevas constituciones de Ecuador y del estado Plurinacional de Bolivia del concepto de naturaleza (como Pachamama, madre tierra, etc.) se abre un campo de debate de carácter metafísico en torno al modo del ser que somos, debate que es al mismo tiempo político, porque es desde la decisión del modo de ser que somos que se pueden plantear políticas inclusivas o políticas excluyentes de la alteridad. Creo que poder pensar en términos de la comunidad que somos con todo lo viviente (y en los modos ampliados de vida antes mencionados) es una tarea a tener en cuenta en América Latina, siempre objeto de deseo por su biodiversidad (en el modo de un cierto qué) para países desarrollados (que se autoerigen en quién)

Bibliografía

- Blanchot, M. (1989, Iver), “Qui”, *Cahiers Confrontation*, Paris, nº 20.
- Cragnolini, M. (2005), “Ello piensa: la otra razón, la del cuerpo” en: J. C. Cosentino, J. C. y Escars, C. (comp.), *El problema económico. Yo-el-lo-super yo-síntoma*, Buenos Aires, Imago Mundi, pp. 147-158.

- Cragnolini, M. (2012), “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente”, *Revista Científica de UCES, Universidad de Ciencias empresariales y sociales*, Buenos Aires, v. 16, nº 1, 2012, pp. 45-51.
- Cragnolini, M. (2016), “Esa enfermedad en la piel de la tierra que es “el hombre”, en *Estudios Nietzsche*, SEDEN, Málaga, Nro 16, pp. 13-25.
- Derrida (1996) *Apories*, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (2019), *La vie la mort, Séminaire (1975-1976)*, édition établie par P. Brault et P. Kamuf, Paris, Seuil.
- Derrida, J. (2008) *Séminaire La bête et le souverain*, Volume 1 (2001-2002), édition établie par M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud, Paris, Galilée.
- Derrida, J. (2010) *Séminaire La bête et le souverain*, Volume II (2002-2003) Édition établie par M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud, Paris, Galilée.
- Esposito, R. (200) *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino, Einaudi.
- Nietzsche, F. (1980) *Menschliches, Allzumenschliches*, en *KSA 2*, (las obras de Nietzsche se citan según las *Sämtliche Werke.Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980, con la sigla *KSA*, seguida del volumen y número de página)
- Wills, D. (2016) *Inanimation. Theories of inorganic lifes*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Índice

Prólogo:

Cristina Ambrosini / Andrés Mombrú Ruggiero / Pablo Martín Méndez..7

El giro decolonial latinoamericano Apuntes para una ciencia emancipativa

- Consideraciones para una epistemología descolonizada
Susana de Luque..... 15
- La definición de otro espaciotiempo a partir de un pensamiento situado
Jorge Martínez 37
- Reflexiones críticas al llamado “giro decolonial” y la “Epistemología del Sur”
Roxana Ynoub / Manuel Samaja 51

Las ciencias sociales y la filosofía como base de proyectos contrahegemónicos

- Crítica y desobediencias
Silvana Paola Vignale 91
- Superbia de las ciencias sociales, humilitas de los economistas
¿Cómo pensar críticamente frente al neoliberalismo?
Pablo Martín Méndez105
- Entre conocimiento y experiencia: La visión epistemológica
como propuesta metodológica para una historia
de las ciencias sociales en Argentina
Alejandra Gabriele139

¿Qué ciencia hace posible la emancipación? La reflexión epistemológica en los cambios necesarios en materia de políticas científicas

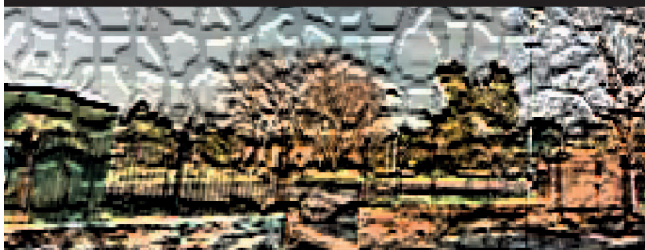
¿Es liberadora la ciencia? <i>María Luisa Pfeiffer</i>	139
La epistemología como ética de la emancipación <i>Andrés Mombrú Ruggiero</i>	157
Silencios territoriales cotidianos El compromiso científico de dar oído a palabras no dichas <i>da Costa Pereira</i>	183
Praxis y alienación en “El ser y el tiempo” de Heidegger en la “Ontología del Ser Social” de Lukács <i>Hugo Alazráqui</i>	199

Las conflictividades interdisciplinarias, el campo de las luchas, de la teoría a la práctica

Halcones y palomas, también en epistemología: un gran revuelo <i>Cristina Ambrosini, Manuel Alonso, Gastón Beraldi</i>	209
Ensayos farmacológicos: en dónde, para quiénes y por qué <i>Cecilia Pourrieux</i>	221
Cuáles son los paradigmas de los profesionales bio-psico-sociales de la salud <i>Gabriel Ignacio Paravano</i>	233
El campo de los estudios interdisciplinarios de la subjetividad: el lugar del sujeto <i>Mónica Cragolini</i>	251

Universidad Nacional de Lanús

Departamento de Humanidades y Artes
Ediciones de la UNLa
EMIC MIC



ISBN 978-987-4937-93-3

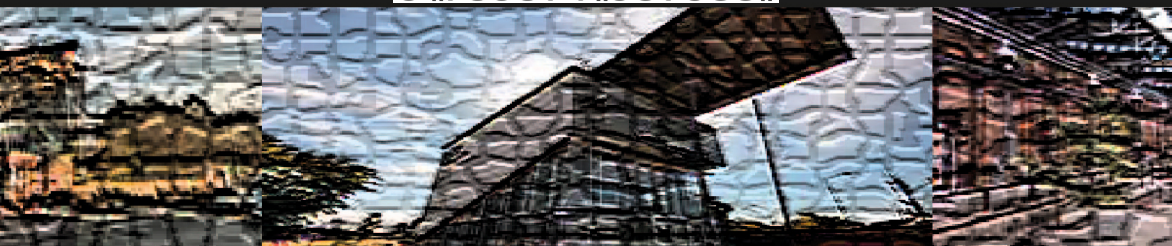


9 789874 937933



Ediciones de la UNLa

LUGAR PARA CODIGO DE BARRAS



Este libro es el resultado de la compilación de artículos presentado en el V Congreso Internacional de Epistemología y Metodología: emancipación y hegemonía. Aportes Regionales al debate, realizado los días jueves 10 y viernes 11 de mayo de 2018 en la Universidad Nacional de Lanús pero, también puede ser considerado como el producto de un trabajo ininterrumpido, durante estos últimos 20 años, realizado por el equipo de gestión de dos posgrados de la UNLa: la Especialización y la Maestría en Metodología de la Investigación científica. Estos dos posgrados, desde el momento de sus inicios académicos en el año 1999, consolidaron una propuesta creativa e innovadora en el campo de la Epistemología y la Metodología ya que, en su propuesta interdisciplinaria, formaron a la fecha cerca de 500 especialistas y unos 100 magisters, en el marco de una práctica interdisciplinaria que permitió el egreso de “metodólogos” en distintas profesiones, tanto científicas como humanísticas y artísticas.