

Para pensar otra epistemología: críticas y revisiones al paradigma epistemológico de las Ciencias Sociales en Immanuel Wallerstein y Boaventura de Sousa Santos

Thinking another epistemology: critics and reviews of the Social Science's epistemologic paradigm in Immanuel Wallerstein and Boaventura de Sousa Santos

ERIKA BECKMANN

Centro de Estudios Desarrollo y Territorio-Rosario (CEDeT-Rosario), Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Correo electrónico: eri.beckmann@gmail.com

207

Resumen

El artículo se propone reconstruir las críticas que Immanuel Wallerstein y Boaventura de Sousa Santos realizan al modo en que se han construido y los supuestos sobre los que se asientan las Ciencias Sociales modernas. Retomando algunos aspectos de las críticas al paradigma epistemológico hegemónico que muchos autores iniciaron a mediados del siglo XX, proponen nuevas aristas y desafíos para pensar la reconstrucción de las Ciencias Sociales desde parámetros vinculados a sus procesos históricos de conformación, los sujetos sociales que los protagonizan (con sus intereses y disputas de poder) y su pluralidad filosófica y

Abstract

This paper aims to reconstruct Immanuel Wallerstein and Boaventura de Sousa Santos critics towards the way Modern Social Sciences were constructed, and theoretical assumptions they lie upon. Picking up aspects of the critics to the hegemonic epistemological paradigm some authors initiated in the mid-20th century, they propose new facets and challenges to think the reconstruction of Social Sciences, based upon parameters connected to their historical conformation processes, the social subjects who are their protagonists (with their own interests and power disputes), and their philosophical and methodological plurality. Both

metodológica. Ambos conciben a la ciencia no como un saber de jerarquía superior al resto, sino como una forma particular de conocimiento —cuya importancia no podemos soslayar—, pero que convive con otras formas de saber que podemos y debemos respetar, y que engendran prácticas sociales, conforman culturas y producen conocimiento. Lo cual no implica la negación ni la relegación de las Ciencias Sociales, sino su apertura a nuevas concepciones y metodologías por un lado, y a un diálogo democrático con otras formas de saber y de producir conocimiento, por el otro.

Palabras clave

Epistemología crítica — Ciencias Sociales — ecología de saberes

conceive Science not as a hierarchic knowledge superior to others, but as a specific form of knowledge - which importance can't be denied-, but that coexists with other forms of knowledge that we can and should respect, and that originate social practices, define cultures and produce knowledge. This does not imply to reject or relegate social sciences, but to open up to new conceptions and methodologies on the one hand, and to a democratic dialogue with other forms of knowing and of producing knowledge on the other.

Keywords

Epistemological critic — Social Sciences — knowledges ecology

Introducción

En el presente trabajo se intentará reconstruir las críticas que Immanuel Wallerstein y Boaventura de Sousa Santos realizan al modo en que se han construido y los supuestos sobre los que se asientan las Ciencias Sociales modernas.

Ambos autores proponen refundar las bases de la epistemología del conjunto de las ciencias occidentales, quizás continuando y profundizando las críticas al paradigma epistemológico hegemónico que muchos autores iniciaron a mediados del siglo XX. En efecto, Gregorio Klimovsky reconoce la existencia de un movimiento crítico, que —sin constituir una posición ni un movimiento unificados— intentó proponer métodos alternativos, menos rígidos y más atentos a los condicionantes sociales de la ciencia. En los últimos capítulos de “Las Desventuras del Conocimiento Científico” propone como exponentes de lo que llama la “nueva epistemología” a autores que hoy son clásicos de la epistemología, como Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Bachelard, Althusser y Piaget, que abrieron la posibilidad de pensar la ciencia desde otros parámetros, más vinculados a los procesos históricos de su conformación, los sujetos sociales que los protagonizan (con sus intereses y disputas de poder) y su pluralidad filosófica y metodológica.

A partir de esta veta, numerosos autores han abonado luego a la posibilidad de concebir la ciencia no como un saber de jerarquía superior al resto, sino como una forma particular de conocimiento cuya importancia no podemos soslayar en la sociedad moderna y posmoderna, pero que convive con otras formas de saber que podemos y debemos respetar, y que engendran prácticas sociales, conforman culturas y producen conocimiento. Pero postular —al estilo de Feyerabend— la ciencia en una sociedad libre, supone realizar un ejercicio por develar las bases en que se asienta la ciencia occidental —y en particular, en nuestro caso, las ciencias sociales—, para liberarla de su costado colonialista, participe de un proyecto de poder y civilizatorio excluyente. Lo cual no implica la negación ni la relegación de las ciencias sociales, sino su apertura a nuevas concepciones y metodologías por un lado, y a un diálogo democrático con otras formas de saber y de producir conocimiento, por el otro.

En este marco es que cobran relevancia las obras de Immanuel Wallerstein y Boaventura de Sousa Santos. Si bien sus producciones han sido muy prolíficas y variadas, a los fines de este trabajo nos vamos a restringir a sus aportes para pensar otras ciencias sociales posibles, comenzando por las críticas que ambos realizan a su configuración epistemológica y metodológica hegemónica. La exposición de tales críticas se organizará en torno a tres ejes principales:

- Las dualidades sujeto/objeto y ciencias sociales/ciencias naturales, teñidas por la influencia de la lógica de las ciencias físico-naturales, su base empírica, su modelo de racionalidad y su pretensión de formulación de leyes universales.
- La separación disciplinar en las Ciencias Sociales en al menos tres dominios del saber, concomitante con los postulados de la filosofía liberal que dividen la acción humana en tres ámbitos de experiencia; y
- La invisibilización o incluso negación de las formas de conocimiento alternativas al conocimiento científico, y con ella, la subordinación de los pueblos y culturas portadores de tales saberes.

Tener conciencia de los límites de la forma de producción de conocimiento en que estamos comprometidos, tomar los recaudos frente a los cuales estos autores nos previenen e incorporar —en la medida de nuestras posibilidades— algunas de sus sugerencias, constituye a nuestro juicio un primer gran paso para lograr una ciencia social más atenta a la sociedad que aporta a construir, y aún más importante, más comprometida con proyectos políticos emancipatorios.

1. La dualidad constitutiva

Hoy ya nadie duda que las Ciencias Sociales nacieron al calor de la expansión del sistema capitalista, y en una relación dinámica con él —o quizás dialéctica, ya que ambos procesos, si bien mantuvieron sus propias lógicas internas, se alimentaron mutuamente. Época de grandes transformaciones, los siglos XVI y XVII alumbraron la economía-mundo capitalista, proceso en el marco del cual la Revolución Francesa tuvo un lugar fundamental como cristalización del nuevo orden (en su doble sentido de condensación de las tendencias de la época, y de posibilidad de visualización de sus “peligros” inherentes).

Según apunta Immanuel Wallerstein, a partir de la Revolución Francesa se aceleró la transformación de la economía-mundo capitalista en un sistema-mundo, proceso en el marco del cual surgieron tres conjuntos de instituciones culturales, como expresión y respuesta a lo que aparecía como la “normalidad del cambio”: las Ideologías, los Movimientos y, tema que nos interesa, las “Ciencias Sociales”. (Wallerstein, 1998: 18)

“La presión por la transformación política y social había adquirido una urgencia y una legitimidad que ya no resultaba fácil contener mediante la simple proclamación de teorías sobre un supuesto orden natural de la vida social. En cambio, muchos —sin duda con esperanzas de limitarlo— sostenían que la solución consistía más bien en organizar y racionalizar el cambio social que ahora parecía inevitable en un mundo en el que la soberanía del “pueblo” iba rápidamente convirtiéndose en la norma. Pero para organizar y racionalizar el cambio social primero era necesario estudiarlo y comprender las reglas que lo gobernaban. No sólo había espacio para lo que hemos llegado a llamar ciencia social, sino que había una profunda necesidad social de ella.” (Wallerstein, 1996: 10-11)

En “Abrir las Ciencias Sociales” (1996), el autor afirma que las Ciencias Sociales son “una empresa del mundo moderno”, un componente insoslayable de su construcción, un intento por comprender esa realidad cambiante, y gobernar su devenir. Su constitución se basó en dos pilares epistemológicos fundamentales:

- El modelo newtoniano, según el cual hay una simetría entre el pasado y el futuro, lo que permite construir la noción de certeza y verdad (lo conocido hoy es válido para mañana).
- El dualismo cartesiano, que afirma la distinción cualitativa entre la naturaleza y lo humano, el mundo físico/natural y el mundo social/espiritual; base de dos distinciones homólogas: la que opone al sujeto cognoscente del objeto conocido, y aquella que separa dos dominios del saber, las ciencias naturales de las ciencias del hombre.

A estos dos pilares, podríamos agregar un tercero, legado también por los mismos autores: la fe en la razón como fuente y guía del conocimiento; la convicción de que mediante la razón se puede acceder a la verdad.

Las Ciencias Sociales fueron así definidas como el “estudio empírico del mundo social”, realizado con la intención de comprender el “cambio normal” e influir en él. Por oposición al saber especulativo (encarnado en la Filosofía, pero no sólo en ella) las nacientes Ciencias Sociales impulsaron el conocimiento “objetivo” de la realidad, entendiendo que esto podría alcanzarse a través del riguroso respeto del método científico y tomando como base aquello que pueda ser empíricamente observado y comprobado. Así, “la ciencia pasó a ser definida como la búsqueda de las leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio” (Wallerstein, 1996: 5), sancionando la subordinación de las nacientes Ciencias Sociales a la lógica (epistemológica y metodológica) de las ciencias físico-naturales.

Retomando la dicotomía clásica propuesta por Wilhelm Windelband, Wallerstein señala que una de las primeras disputas que atravesaron la conformación de las Ciencias Sociales, fue la que opuso a las ciencias calificadas como nomotéticas (aquellas cuya pretensión última era la de establecer las leyes regulares del comportamiento), a las ciencias ideográficas, cuya pretensión era la de comprender en su profundidad, fenómenos singulares o particulares a un pueblo, región, cultura o momento histórico —descartando toda pretensión de universalidad. Progresivamente, la categoría de Ciencias Sociales, o quizás el estatuto de científicidad, fue reservándose cada vez más para las primeras —encarnadas en la tríada clásica: economía, ciencia política y sociología— mientras que las segundas —representadas por la historia y la antropología— fueron relegadas al campo de las “humanidades”. Diferenciación que rebasó el campo conceptual para plasmarse, según el autor, en la propia creación de las unidades académicas (facultades e institutos, en nuestro caso), delineando itinerarios académicos —e incluso espacios— separados. Sobre este punto en particular volveremos más adelante.

Esta incipiente institucionalización adquirió así algunos rasgos específicos:

- Los conocimientos producidos tuvieron que ver preponderantemente con los principales países de la economía-mundo capitalista, a saber: Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y Estados Unidos (EEUU).
- Casi todos los científicos sociales se abocaron al estudio del propio país.
- El modo de trabajar era casi exclusivamente empírico y concreto, abocado al descubrimiento de leyes, que —a pesar de su carácter de estudio “situado” en una realidad concreta— tendrían potencial de explicación del comportamiento humano a nivel universal.
- Dicha base empirista y carácter nacional les dieron un fuerte vínculo con renovadas políticas de estado, pensadas para “gobernar de manera inteligente un mundo donde el cambio era normal”, favoreciendo su avance pero a la vez limitándolo en cuanto pretendiera conmovir las estructuras creadas.

Este conjunto de rasgos configuraron en las Ciencias Sociales una especie de “misión civilizadora”, que acompañó la expansión de la economía-mundo capitalista de la mano de los países que lideraron este proceso: la “normalidad” era sólo aquella que transcurría en los países centrales, y en tanto imagen del futuro posible o punto de llegada para el resto del mundo

(proceso que, muchos años, teorías y autores después, pasarían a denominar “desarrollo”) dichas naciones civilizadas asumieron para sí el rol de promover —o imponer si fuera necesario— ese particular modo de organización de la vida política, social y económica que encarnaba el mundo burgués:

“Durante el siglo XIX, la aceptación de la normalidad del cambio incluyó la idea de que éste era normal sólo en el caso de las naciones civilizadas y que, por lo tanto, era obligatorio para dichas naciones imponer el cambio al obstinado resto del mundo. Las ciencias intervendrían como un modo de describir las costumbres invariables, abriendo así el camino hacia la comprensión de cómo este otro mundo podría traerse a la ‘civilización’.” (Wallerstein, 1998: 23)

Esta intuición de Wallerstein será retomada pocos años después por los autores latinoamericanos que integraron el Grupo Modernidad/Colonialidad²⁰⁹, hacia fines de la década de 1990, quienes afirman que la modernidad posee un lado oscuro inseparable de ella: la colonialidad. Ni consecuencia desafortunada, ni efecto no deseado, la colonialidad es para estos autores intrínseca a la lógica y dinámica de expansión del sistema capitalista, colonialidad que no es sólo política, sino también epistemológica y estructurante de los modos de percepción y organización de la vida. De allí que distinguen la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser, aunque esta tríada se desarrolla y manifiesta siempre de manera concomitante.

El otro autor al que haremos referencia en este trabajo, y que desarrolla también una crítica al paradigma epistemológico que guió la construcción de las Ciencias Sociales en los siglos XVII y XVIII es, como hemos adelantado en la Introducción, Boaventura de Sousa Santos.

De manera similar a Immanuel Wallerstein, plantea que el modelo de racionalidad que guió la constitución de la ciencia moderna, estuvo basado en el predominio y guía de las Ciencias Naturales; modelo que después se transmitió a las Ciencias Sociales, de aparición posterior. Una de las características que este autor enfatiza en su análisis del surgimiento y consolidación de la ciencia moderna, es su pretensión de erigirse como racionalidad única, como la racionalidad misma por antonomasia; lo cual lo lleva a definirla como un modelo totalitario “en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas” (De Sousa Santos, 2009: 21). Sobre las consecuencias de este punto en particular, volveremos más adelante.

La segunda separación analizada por este autor es la mencionada distinción —tajante, absoluta— entre naturaleza y ser humano. El hombre, sujeto activo de conocimiento, intenta descubrir las leyes que gobiernan la naturaleza, la cual aparece como pasiva y eterna, en el sentido de que es concebida como un mecanismo estable, formada por elementos cuya lógica de unión e interacción puede ser descifrada y formulada como leyes inmutables. Pero además, y esto también traerá graves consecuencias, este descubrimiento

²⁰⁹Entre otros: Aníbal Quijano —quien había trabajado con Wallerstein en Nueva York—, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Enrique Dussel y Santiago Castro-Gómez.

tiene por objeto, un vez más el control sobre la naturaleza, su dominio para de alguna forma “poseerla”, gobernarla, transformarla. Formulación de leyes y posibilidad de predicción pasan a ser así los pilares y prueba básica de los que toda ciencia debía dar cuenta para erigirse en tal: el conocimiento científico así concebido “es un conocimiento causal que aspira a la formulación de leyes, a la luz de regularidades observadas, con vista a prever el comportamiento futuro de los fenómenos”, lo cual supone, evidentemente, el orden y la estabilidad del mundo natural (*Ídem*: 25).

Este modelo empírico-mecanicista tiñó también a las Ciencias Sociales, de posterior aparición. Sin embargo, aun compartiendo algunos rasgos fundamentales, este modelo adoptó dos variantes principales. La primera de ellas adoptó de manera más lineal el conjunto de principios epistemológicos y metodológicos de las ciencias físicas (conocida es la “física social” de Comte); mientras que la segunda –al principio marginal, pero luego crecientemente aceptada– reivindicó para las Ciencias Sociales un estatuto epistemológico y metodológico propio. Sin embargo, y por más antipositivista que se pretendiera esta segunda variante, ambas tienen en común algunos supuestos estructurantes:

- La distinción naturaleza/ser humano, y la visión mecanicista de la naturaleza, a la cual se opone la especificidad de lo humano.
- El conocimiento científico como el único modo válido de conocer.
- Un modelo de racionalidad única (o al menos predominante).

Este modelo de cientificidad es el que, según este autor, comienza a entrar en crisis en el siglo XX. Crisis provocada, paradójicamente, por el propio avance del conocimiento propiciado bajo este paradigma, que fue horadando los pilares sobre los que se sostenía –y en gran medida, sigue sosteniéndose, aunque con mayores niveles de cuestionamiento. En principio, la separación sujeto/objeto es cuestionada por la idea de que no conocemos de lo real sino lo que en él introducimos, lo cual tiene dos consecuencias fundamentales: nuestro conocimiento nunca puede ser total ni mucho menos definitivo, sino más bien probable y aproximado; y la separación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido tampoco puede ser tajante, sino que se asemeja más a un continuum que a una dicotomía. Y en segundo lugar, se cuestiona la idea de ley, y con ella el principio de causalidad e inmanencia propio la propia física clásica. Ella está siendo conmovida en sus raíces a partir de teorías que postulan la irreversibilidad e historicidad de los sistemas abiertos, lo que conlleva asumir “en vez de la eternidad, la historia; en vez del determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de la reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente” (De Sousa Santos, 2009: 34).

Por otro lado, a nivel social el conocimiento científico es cuestionado en el momento en que se descrea de la autonomía e imparcialidad de la ciencia. Sobre todo a partir de mediados del siglo XX, y de la mano de la industrialización de la ciencia y su expansión global, se volvió mucho más visible su compromiso con –y su aporte a– los centros de poder económico, social y político, los cuales influyen de manera decisiva en la fijación de las agendas científicas. Proceso que, indefectiblemente, contribuyó a ensanchar la brecha –en términos de desarrollo científico y tecnológico, pero también de poder– entre los países centrales y los periféricos.

Frente a este paradigma en crisis, y como un intento de pensar sus posibilidades de superación, el autor propone varias hipótesis de trabajo:

- En primer lugar, la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales ya deja de tener sentido como vector organizador de la producción de conocimiento.
- En segundo lugar, contrariamente a lo que podría pensarse, o lo que dicta el sentido común más instalado, la síntesis entre ambos polos tendrá como catalizador o polo dominante a las Ciencias Sociales.
- Tercero, para cumplir cabalmente este rol, las Ciencias Sociales se verán en la necesidad de rechazar todas las formas de positivismo lógico o empírico, así como los mecanicismos materialistas o idealistas.
- Cuarto, esta síntesis no apuntará a producir una teoría general, sino más bien a promover la conjunción de objetos teóricos hasta el momento separados.
- Y finalmente, a medida que esta síntesis avance, la distinción jerárquica fundante de la cientificidad, que diferencia saber científico y saber vulgar, tenderá a desaparecer para ver el surgimiento de una “filosofía de la práctica”.

Apuesta especulativa y ambiciosa a la vez, no podemos saber ahora si –y en cuánto– se materializará. Pero sí podemos pensar qué vías de resignificación para el quehacer científico se abren a partir de ella, y eso es quizás su mayor valor y productividad.

2. Las separaciones disciplinares

Como se adelantó en el punto anterior, una de las características que asumió el naciente campo del pensamiento científico social fue una separación del mismo en tres disciplinas. Según Immanuel Wallerstein, las denominaciones adoptadas reflejan en gran medida el triunfo de la ideología liberal, ya que la división del conocimiento social en tres disciplinas independientes se corresponde con tres esferas –pretendidamente– autónomas de actividad:



En efecto, para este autor, era central a la teoría liberal la cuidadosa delimitación de dimensiones separadas del quehacer humano, ya que esto constituía la base de la especificidad de la acción económica, sin la cual buena parte del arsenal teórico de la ciencia económica hegemónica se

derrumbaría. De él se desprendió el estudio de la especificidad de la acción, características y organismos del Estado, imprescindible como se dijo, para “gobernar el cambio”, como base de la planificación racional de políticas. Y frente a estos dos campos con densidad y objetivos propios, emergió una tercera categoría, casi de forma residual, que abarcó todas aquellas actividades no vinculadas directamente con el mercado ni con el Estado: la vida diaria, los comportamientos colectivos, las conductas desviadas, etc. Paralelamente, otros saberes se consolidaron e institucionalizaron, entre ellos, la historia y la antropología. Sin embargo, su estatuto de científicidad fue cuestionado –relegándolas al campo de las “humanidades” y no al de la ciencia– en el primer caso por su carácter ideográfico (es decir, más comprometido con el hallazgo de las características específicas que de las leyes generales), y en el segundo por su orientación al estudio de los pueblos extra-europeos –destinatarios por definición de la acción civilizadora.

Así, la lógica de las fronteras tuvo en esta naciente constitución tres manifestaciones, todas ellas “enunciadas con vigor y defendidas como cruciales”:

- La segmentación pasado/presente que separaba a la historia ideográfica de la tríada nomotética de economía, ciencia política y sociología.
- La oposición civilizado/no civilizado o su equivalente europeo/no europeo, que separaba a las cuatro disciplinas anteriores de la antropología y los estudios orientales.
- La diferenciación entre mercado, Estado y sociedad civil que constituían respectivamente los ámbitos de la economía, la ciencia política y la sociología.

Sin embargo, “nadie, de manera subjetiva, tiene tres motivaciones segregadas: la económica, la política y la sociocultural; y tampoco existen instituciones reales que de hecho estén en un solo escenario.” (Wallerstein, 1998a: 286) Al contrario, “el todo es una madeja inseparable”, y para realizar un cabal estudio de los fenómenos sociales es preciso asumir una perspectiva holística, lo que supone reorganizar no sólo nuestros modos y lógicas de producción de conocimiento, sino también las instituciones académicas – universidades e institutos– en que esta segmentación se ha materializado. Y esto es así porque para este autor, esta diferenciación en disciplinas no se limitó a la delimitación de campos de producción intelectual o científico académica, sino que permeó también la constitución de institutos, facultades o unidades académicas equivalentes, estructuras creadas no sólo para producir nuevo conocimiento sino también para reproducir a los productores de conocimiento (con su particular status, jerarquía y poder, quizás podríamos agregar). Disciplinas del conocimiento, estructuras corporativas y creación de comunidades científicas especializadas se enlazan así en una misma lógica de parcelación de la realidad y con ella, del conocimiento.

Este esquema funcionó sin grandes alteraciones hasta mediados del siglo XX. Pero los cambios acaecidos en el sistema mundial luego de 1945 –el auge de EEUU hasta asumir la hegemonía mundial, el resurgimiento político del mundo no occidental y la expansión del sistema universitario, que multiplicó el número de científicos sociales profesionales– convirtieron estas fronteras en un problema, un dique ficticio que ya demostraba tener poca capacidad heurística para explicar el funcionamiento de un mundo sumido en nuevas transformaciones. Y a la vez en la práctica misma de las Ciencias Sociales

estas fronteras se habían en gran medida desdibujado, y era frecuente observar múltiples superposiciones en los temas de interés, las perspectivas conceptuales, los objetos de estudio y las metodologías utilizadas. Así, no sólo se fue volviendo cada vez más difícil encontrar líneas divisorias claras entre las disciplinas sociales sino que también el interior de cada disciplina se hizo más heterogéneo, a medida que los límites de los objetos de investigación se iban haciendo más laxos; lo cual “condujo a un cuestionamiento interno considerable en torno a la coherencia de las disciplinas y la legitimidad de las premisas intelectuales que cada una de ellas había utilizado para defender su derecho a una existencia separada.” (Wallerstein, 1996: 52)

Habida cuenta de que este proceso no parece haberse revertido –ni es deseable que ello ocurra– el autor afirma que la única perspectiva disponible para la recreación de las Ciencias Sociales –plausible de ser realizada y provechosa en sus consecuencias– en el marco de una “cultura abierta”, es la reunificación política y epistemológica de todas las ramas del conocimiento social.

3. La negación de saberes y la invisibilización de las culturas

Se ha mencionado más arriba que el marco de separación disciplinar analizado por Wallerstein funcionó sin mayores cuestionamientos ni fisuras hasta aproximadamente mediados del siglo XX, profundizándose las controversias particularmente luego de la II Guerra Mundial, cuando el orden global se ve modificó por la hegemonía estadounidense (enfrentado con la ex-URSS, pero dejando a la devastada Europa en un segundo plano) y desafiado por la presencia de los países orientales. En el marco de un sistema-mundo en transformación, los dispositivos intelectuales diseñados para conocerlo fueron también disputados. Si bien son varias cuestiones las que apunta el autor, me interesa resaltar algunas de ellas en particular.

En principio, en este escenario de creciente cuestionamiento al sistema colonial, desde diversos sectores se criticó la parroquialidad del conocimiento producido, su validez restringida a los países en que se originó, el cual era postulado sin embargo como universalmente válido. El argumento central era –y creo que en gran medida sigue siendo, ya que esta influencia dominante de los centros de producción del saber no ha sido reemplazada, sino quizás sólo interpelada– que lo que las Ciencias Sociales presentaban como aplicable al mundo entero en realidad “representaba sólo las opiniones de una pequeña minoría de la humanidad” (Wallerstein, 1996: 56), pero que esa pequeña minoría de naciones era la que ejercía el poder efectivo sobre el mundo, y si ese poder existía dentro del mundo académico, es porque primero se había creado una estructura de poder político, económico y militar a nivel mundial. En este sentido, los cuestionamientos a las Ciencias Sociales occidentales fueron un correlato, otra arista, de la puesta en entredicho del dominio de Occidente en casi todo el globo.

Frente –y en atención– a este etnocentrismo, es que el autor sugiere, como una de las tareas urgentes de las Ciencias Sociales en la actualidad, la necesidad de revisar en profundidad las premisas teóricas sobre las que las mismas se sustentan, los supuestos *a priori* no justificados y que marcaron este camino de construcción de una única –o preponderante– manera de conocer el mundo social, y la consecuente invisibilización de otras realidades,

y con ella otros saberes y otros modos de construcción del conocimiento. Este reclamo de elucidación de tales premisas teóricas –epistemológicas y metodológicas– es también en sí mismo un reclamo de “descolonización del saber”, como bien apuntaron los autores de la perspectiva decolonial; es una voz que se alza –desde la periferia o semi-periferia del sistema-mundo capitalista– en pos de la transformación de las relaciones de poder que engendraron el andamiaje epistemológico-institucional sobre el que se erigieron las Ciencias Sociales modernas.

Este reclamo por desnudar las bases sobre las que se erigió la ciencia occidental y la consecuente necesidad de rehabilitar otros modos de conocer aparece también formulado y desarrollado en los textos de Boaventura de Sousa Santos. En este sentido, en “Epistemología del Sur” propone tres conclusiones producto de sus investigaciones:

- La experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante;
- Esta riqueza social está siendo desperdiciada, y de este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa o que la historia llegó a su fin;
- Para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, es necesario proponer otro modelo de racionalidad.

Para este autor, la prioridad y superioridad atribuida al estilo de vida capitalista occidental y los saberes que lo fundan –sobre todo el paradigma científico, que es el que aquí nos ocupa–, tiene sus raíces en el proceso de expansión del capitalismo apoyado en el colonialismo (que fue político, pero también social, cultural y luego epistemológico), cuya articulación ha mutado hoy en sus formas –ya que quedan muy pocos territorios con status jurídico de colonias– pero no en su esencia, que sigue vigente. Vínculo omitido por la ciencia social europea pero denunciada por las voces críticas del Sur, capitalismo y colonialismo se enlazaron en la producción de nuestra cosmovisión que legitima prácticas a la vez que oculta o descalifica experiencias a través del mecanismo que Boaventura llama de producción de “no-existencia”. En referencia a la pluralidad de formas de producción de conocimiento, lo activamente producido como no-existente son todas aquellas formas de saber distintas del científico: los saberes populares, de los pueblos ancestrales, las prácticas asentadas en años de historia de nuestros pueblos, las cosmovisiones diferentes a la organización racional-científica del mundo. Por esta razón, el autor afirma que el privilegio epistemológico concedido a la ciencia moderna (entendiendo esta concesión como una construcción social, cultural y política, atravesada por disputas de poder) es producto de un epistemicidio, de una destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían poner en tela de juicio tal privilegio.

Este modelo de racionalidad Boaventura lo llama la “razón metonímica” y se caracteriza por reivindicarse como la única racionalidad posible; se afirma como razón exhaustiva, exclusiva y completa: “por esa razón, hay sólo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de las partes y éstas no tienen existencia fuera de la relación con la totalidad.” (De Sousa Santos, 2009: 103) Luego, a partir de esta voluntad de totalización pero a la vez de subordinación, esta razón metonímica produce dicotomías

que combinan solapadamente la simetría con la jerarquía: relación horizontal entre partes que produce a la vez que oculta una verticalidad irresoluble dentro de los términos de tal racionalidad. Y estas dicotomías jerárquicas: capital/trabajo, civilizado/primitivo, conocimiento científico/conocimiento tradicional; constituyen “anteojeras” que nos dificultan observar y pensar la pluralidad y la especificidad de nuestras realidades y experiencias del Sur:

“La contracción del presente esconde, así, la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo. (...) La pobreza de la experiencia no es expresión de una carencia, sino de una arrogancia. La arrogancia de no querer verse, y mucho menos valorizar, la experiencia que nos rodea, dado que está fuera de la razón a partir de la cual podríamos identificarla y valorizarla.” (Ídem: 107)

La consecuencia de esta operación epistemológica es la violencia, destrucción y silenciamiento de todo aquello distinto de Occidente. Lo no existente, es así activamente producido como invisible, ininteligible o descartable, es decir, como una alternativa no creíble ni viable a lo que existe de manera hegemónica.

Esta producción de no existencia se basa en cinco monoculturas:

- La monocultura del saber y del rigor del saber, que consiste en la transformación de la ciencia moderna en criterio único de verdad, que declara ignorante o inculto toda forma alternativa de conocimiento;
- La monocultura del tiempo lineal, según la cual la historia tiene un sentido y dirección unívocos, que han dado lugar al surgimiento de nociones tales como progreso, modernización, desarrollo, entre otras, que declaran como atrasado todo aquello asimétrico respecto de lo declarado “avanzado”;
- La monocultura de la clasificación social, que naturaliza las diferencias entre distintos grupos poblacionales, las ordena jerárquicamente y condena tales grupos a la inferioridad insuperable (en tanto que natural);
- La monocultura de la escala dominante, que establece el predominio de la escala universal y global y relega las entidades y realidades alternativas al particularismo y lo local, incapacitándolas como alternativas sistémicas; y
- La monocultura productivista, que, proponiendo como objetivo incuestionable el crecimiento económico, se asienta en los criterios de productividad capitalista y lo aplica tanto al trabajo humano como a la naturaleza.

Frente a esta razón metonímica, “obcecada por la idea de orden”, propone construir una nueva epistemología que se pregunte por la validez de una forma de conocimiento basada en el colonialismo. Afirma que es posible conocer creando solidaridad, basándonos en una nueva relación entre igualdad y diferencia: “La solidaridad como forma de conocimiento es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad ponga en riesgo su identidad”. Ello supone realizar tres operaciones, que entrelazadas conformarían, frente a la descripta “epistemología de la ceguera”, una “epistemología de la visión”:

- Construir una epistemología de los conocimientos ausentes: parte de la premisa de que todas las prácticas sociales son prácticas de conocimiento; sólo que no todas se fundan en el conocimiento científico sino que algunas

lo hacen en conocimientos alternativos. Frente a esta diversidad, no hay razones a priori que sustenten el privilegio de una forma particular de conocimiento sobre el resto. Para identificar estas formas alternativas, es necesario no reducir “la realidad a aquello que existe”, sino recurrir también al análisis de las prácticas y realidades suprimidas, silenciadas, marginadas, emergentes o imaginadas.

- Edificar junto a la anterior, una epistemología de los sujetos ausentes: la nueva constelación de conocimientos orientados por la solidaridad del reconocimiento debe ser complementada por “la invención de subjetividades individuales y colectivas, capaces y deseosas de hacer depender su práctica social de esa misma constelación de conocimientos” (De Sousa Santos, 2009: 90). Es decir, esta epistemología supone poner en marcha nuestra capacidad de crear una nueva manera de pensarnos en el mundo, con los otros, rompiendo el individualismo, la indiferencia y la competencia que el capitalismo ha marcado a fuego en nuestra subjetividad.
- Revisar la representación y sus límites: las dos operaciones recién mencionadas permiten revisar algunos criterios con que se ha construido la ciencia moderna, tales como la relevancia, que hoy claramente se complejiza y no admite respuestas unilaterales; la identificación de prioridades, ya que ésta también puede ser debatida abiertamente en función de distintas constelaciones de saberes; la inteligibilidad, aplicabilidad y correlatos de los conocimientos producidos, que ahora deben ser por un lado confrontados con el proyecto de sociedad que se busca construir, y por el otro cuidadosamente medidos en sus consecuencias.

Junto a esta epistemología de la visión, Boaventura propone realizar una “sociología de las emergencias”, que contrarreste el efecto de las cinco monoculturas que se enlazan en la producción de no-existencia. Esta sociología por tanto, apunta a sustituir las monoculturas –el predominio de lo único– por ecologías, donde conviven lo diverso y lo múltiple, en equilibrio.

- La ecología de los saberes procura identificar los otros saberes y criterios de rigor que operan en las prácticas sociales;
- La ecología de las temporalidades intenta descubrir las distintas reglas del tiempo social y diferentes códigos temporales que rigen las prácticas de los pueblos;
- La ecología de los reconocimientos apunta a tejer una nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia, rescatando las diferencias pero poniéndolas en un plano de igualdad, es decir, librándolas de la organización jerárquica propia de la clasificación social;
- La ecología de las transescalas propone rescatar simultáneamente aspiraciones universales ocultas y escalas locales/globales alternativas que no resultan de la globalización hegemónica; y finalmente
- La ecología de las productividades consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas y empresas autogestionadas. (Ídem: 113 a 123).

En cada uno de estos cinco campos, el objetivo es poner a la luz la diversidad y heterogeneidad de prácticas sociales, aceptando que todas ellas contienen y

comportan conocimiento, y reivindicándolas como alternativas viables y creíbles, en contraposición a las hegemónicas.

La ciencia moderna como parte de una ecología de saberes

La noción de ecología de saberes –y la ubicación de la ciencia como una forma de conocimiento más dentro de ella– implica una revolución epistemológica en el seno de la universidad. La ecología de saberes consiste en el diálogo entre el saber académico y los saberes populares, tradicionales, originarios, urbanos, solidarios, políticos, que son producidos y circulan en la sociedad. La universidad, al concentrarse en el conocimiento científico y considerarlo la única forma de conocimiento válido, fue parte del dispositivo de invisibilización que contribuyó a la descalificación y hasta la destrucción de formas de conocimiento diferentes, y con ellos, a la marginalización de los grupos sociales que solamente disponían de esas formas de conocimiento.

La ecología de saberes, por el contrario, es un conjunto de prácticas que promueven una nueva convivencia activa de saberes con el supuesto de que todos ellos –incluso el universitario– se pueden enriquecer a partir de ese diálogo. Si bien De Sousa Santos propone revitalizar formas de conocimiento no científico, ello no supone desacreditar en ese movimiento al propio conocimiento científico, sino que propone “su uso contrahegemónico”, el cual consiste tanto en la exploración de la pluralidad interna de la ciencia, como en la promoción de la interrelación entre formas y fuentes varias de conocimiento (De Sousa Santos, 2010a: 35):

“Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento (...) En esto radica el impulso para una copresencia igualitaria (como simultaneidad y contemporaneidad) y para la incompletud. Puesto que ningún tipo de conocimiento puede dar explicación a todas las intervenciones posibles en el mundo, todos ellos son incompletos en diferentes modos (...) La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no-científico, por lo tanto expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa.” (Ídem: 36-37).

A diferencia de lo que ocurre con la tradición científica occidental, más que pensar en términos de jerarquías únicas y universales, este autor apunta a reconocer diferentes jerarquías en función de los contextos, los propósitos de utilización, las consecuencias en la realidad de cada práctica de saber así como sus beneficios sociales. Por ello, son premisas de la ecología de saberes es la prudencia, el cuestionamiento constante, el respeto y la conciencia de la parcialidad e incompletud del propio –y de todo– conocimiento. A partir de este reconocimiento mutuo de los saberes y los sujetos que los encarnan, las universidades podrán convertirse en espacios públicos de interconocimiento, donde todos podamos escucharnos y aprender sin que unos sean siempre los aprendices, y otros los enseñantes indiscutidos; ampliando las voces, pluralizando el saber y democratizando su acceso.

Bibliografía

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2005): *La Universidad en el Siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*, México DF: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

– (2009): *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México DF: Siglo XXI/CLACSO.

– (2010a): *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires: Prometeo Libros/CLACSO.

– (2010b): *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder*, Montevideo: Ediciones Trilce/Extensión Universitaria-Universidad de la República.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura y RODRÍGUEZ, César (2009): *Para ampliar el canon de la producción. Introducción a DE SOUSA SANTOS, Boaventura (Coord., 2009): Producir para Vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, México DF: Fondo de Cultura Económica.

KLIMOVSKY, Gregorio (1997): *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, 3ra. ed., Buenos Aires: A-Z Editora. Cap.: 21, 22, 23 y 24: *Epistemologías alternativas*.

WALLERSTEIN, Immanuel (1996): *Abrir las Ciencias Sociales*, México DF: Siglo XXI Editores.

– (1998a): *Impensar las Ciencias Sociales*, México DF: Siglo XXI Editores.

– (1998b): *El Legado de la Sociología, la Promesa de la Ciencia Social, Discurso Pronunciado en el Decimocuarto Congreso Mundial de Sociología*, Montreal.