

EN EL UMBRAL DE "OTRA EPISTEMOLOGÍA" PARA LAS CIENCIAS SOCIALES LATINOAMERICANAS

Jaime Ruiz Solórzano
Docente Universidad Surcolombiana
jaimeruiz1957@yahoo.com.co
jairuso@usco.edu.co

Introducción

Las complejas problemáticas que atenazan a las sociedades latinoamericanas, exigen constructos analíticos de las ciencias sociales más amplios; de tal manera, que permitan extender los márgenes de intelección y, en lo posible, avizorar las respectivas soluciones. En Latinoamérica esta crisis se hace evidente, entre otros problemas, en los desastres ecológicos, la falta de autonomía económica y política, la pobreza generalizada de grandes capas de la población, la descomposición del entramado social, la asunción de modelos educativos y culturales impuestos por políticas globalizadas.

Problemáticas cuyos estudios, desde la particularidad de los Campos disciplinares ya no son suficientes, en la medida que dada la imbricación y sinergia de los problemas, exigen abordajes más complejos. Abordajes cuya eventual salida puede encontrarse en la interacción de las ciencias sociales y desde perspectivas epistémicas más críticas, menos foráneas y más propias.

Al respecto podemos preguntarnos: ¿Dentro de cual paradigma de pensamiento se fundaron las ciencias sociales y humanas? ¿Cuáles son las características de este paradigma de pensamiento? ¿Es aún válido este paradigma de pensamiento para estudiar las problemáticas latinoamericanas? ¿Cómo se debate su pertinencia? ¿Es posible la fundación de formas de pensar distintas a las establecidas? ¿Cuáles son las principales teorías y teóricos que sustentan las principales tendencias epistemológicas a nivel latinoamericano? ¿Cuáles son los argumentos que subyacen en el entronque de estas tendencias de pensamiento con las ciencias sociales y humanas?

¿Cuáles son las principales proposiciones de esta "otra epistemología" para las ciencias sociales y humanas latinoamericanas, en nuestra contemporaneidad?

Para ello, se debe iniciar considerando que las mismas ciencias sociales y humanas no están exentas de contradicciones. Estas, con el devenir se deben superar para convalidar su ser y su quehacer; es decir, para legitimar la producción de sus conocimientos en realidades distintas a la de su origen y, al tiempo, hacerlas más pertinentes y relevantes a nivel social.

En primer lugar, las ciencias sociales y humanas fueron creadas para estudiar y explicar el mundo de los otros; distintos a la centralidad del mundo europeo y sus proyectos de colonización, justificados por el paradigma de la modernidad. En esta dirección se hace válida la tesis de Santiago Castro Gómez, cuando afirma que:

"las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por él. Desde este punto de vista, las ciencias sociales no efectuaron jamás una "ruptura epistemológica" -en el sentido althusseriano- frente a la ideología, sino que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual".

En este sentido, lo que se efectuó fue una instrumentalización de las ciencias sociales y de sus conocimientos; por lo cual, el autor mencionado precisa:

"Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un "aparato ideológico" que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para

implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre el centro y la periferia, es decir, los grandes beneficios sociales y económicos que las potencias europeas estaban obteniendo del dominio sobre sus colonias. La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética".

Uno de los efectos más evidente del proyecto moderno-colonial fue la escisión de la humanidad en dos tipos de sujetos: el prototipo del "hombre blanco occidental-racional" y su antagónico el "hombre distinto alteridad-irracional", que se encontraba en Latinoamérica, Asia, África u Oceanía; pero también en los demás seres que se consideran "anormales". Todo lo anterior como una exigencia de su modo de producción capitalista y la homogenización de la humanidad. Por ello dice Santiago Castro Gómez:

"en el marco del proyecto moderno, las ciencias sociales jugaron básicamente como mecanismos productores de alteridades. Esto debido a que la acumulación de capital tenía como requisito la generación de un perfil de "sujeto" que se adaptara fácilmente a las exigencias de la producción: blanco, varón, casado, heterosexual, disciplinado, trabajador, dueño de sí mismo (...) Esta imagen del "hombre racional", decíamos, se obtuvo contrafácticamente mediante el estudio del "otro de la razón": el loco, el indio, el negro, el desadaptado, el preso, el homosexual, el indigente. La construcción del perfil de subjetividad que requería el proyecto moderno exigía entonces la supresión de todas estas diferencias".

En un segundo momento, debemos recordar que a las tradicionales ciencias sociales y humanas les asiste la fragmentación del conocimiento. Ello se dio con la institucionalización de diversos programas universitarios que tenían como función principal formar profesionales, estratificarlos y controlar la producción de conocimiento. Es como si el sistema de producción de las logias y los gremios medievales si hubiese trasladado, bajo otros parámetros, al siglo XIX.

Según la Comisión Gulbenkian, bajo la coordinación de Immanuel Wallerstein, para 1945 las disciplinas nomotéticas (economía, ciencia política y sociología) e ideográficas (historia, geografía, antropología), se definieron como un Campo de conocimiento denominado "Ciencias Sociales", institucionalizando en las "principales universidades, cátedras...luego departamentos que ofrecían cursos y finalmente títulos en esa disciplina". A la par de la enseñanza, también se institucionalizó la investigación, acompañada de publicaciones, asociaciones nacionales e internacionales de investigadores, colecciones y bibliotecas especializadas para cada disciplina. Con lo anterior, las Ciencias Sociales acentuaron su contraste, tanto con las Ciencias Naturales como con las Humanidades.

En esta dinámica, cada disciplina definió su respectivo estatuto epistemológico que las diferenciaba frente al estudio de las diversas realidades sociales. De esta manera, las ciencias sociales nomotéticas particularizaron su saber respecto a las ideográficas por: 1) Aspirar a instaurar leyes que gobernarán el comportamiento humano. 2) Considerar los fenómenos como casos, no como individuos. 3) Fraccionar la realidad humana para investigarla. 4) Establecer métodos científicos precisos. 5) Implementar metodologías objetivas y cuantitativas.

Sin embargo, la clasificación de las Ciencias Sociales variaba de país a país y de institución a institución; mientras el grado de cohesión y flexibilidad interna de cada disciplina cambiaba al interior de cada una y en relación a las demás. Tales cambios se generaban de acuerdo con las perspectivas teóricas de los científicos sociales y en consonancia con la interacción de los grupos de investigación y la burocracia de los distintos Estados.

Así mismo, la institucionalización del Campo de las ciencias sociales en Latinoamérica, que data desde hace unos 70 años, extendió las dos contradicciones enunciadas. Este "proceso de institucionalización que se refiere a las estructuras académicas y de poder que regulan y legitiman en América Latina la producción de los llamados discursos científicos, que expresan desarrollos desiguales, y que a su vez que se inscriben en distintas tradiciones teóricas e intelectuales, todos marcados por una episteme

epocal". Lo cual conllevó a reproducir en cada Estado nación y para el servicio de las respectivas élites, lo que se había establecido en el ámbito noratlántico. En este sentido, el sociólogo Enoch Adems advierte:

"El sistema de clasificación y sus estructuras de conocimiento de las ciencias sociales, no se limitan solamente a la elaboración de sistemas abstractos de naturaleza axiomática que llamamos ciencias, sino que definen políticas y con ello intervienen en la realidad, preservando o modificando comportamientos y procesos. Sin embargo, es este aparato conceptual de naturaleza eurocéntrica con el que nacen las ciencias sociales, el que resulta hoy particularmente inadecuado para entender, no solamente una sociedad global, sino también local que se caracteriza por la plurisignificación de las percepciones y la multiculturalidad de las regiones y territorios".

En tercera instancia, se han identificado cuatro obstáculos de distinta naturaleza que impiden efectuar análisis eficientes en el ámbito de las actuales ciencias sociales: 1) de naturaleza epistemológica: conllevando a vincular el conocimiento existente y los procesos de la modernidad; es decir, que busca unificar el concepto de conocimiento, bajo paradigmas únicos; 2) de naturaleza ontológica: conceptualizando la sociedad, en su ser y estar en el mundo, como un espacio-tiempo cohesionado y homogéneo; 3) de naturaleza metodológica: diagnosticando la institucionalidad de la modernidad, centrada en una sola perspectiva explicativa como: el capital, el capitalismo o la industrialización. Pero, que además, obliga a re-considerar 4) el fundamento del pensamiento en el cual se fundaron las ciencias sociales.

Tal vez el origen de la problemática, arriba enunciada, se encuentra en el pensamiento de la modernidad, planteado e implementado desde los países hegemónicos del noratlántico (Europa-Estados Unidos); cuya crítica y revisión se plantea con la tendencia posmoderna y el pensamiento crítico elaborado en la periferia.

Aproximación al debate del pensamiento Moderno-Posmoderno

Sin pretender agotar este debate que ya abarca varios

años y una enorme cantidad de producción intelectual, solamente se busca abordar aspectos que se consideran relevantes para reflexionar sobre los cuestionamientos que se han planteado en la introducción.

Inicialmente, vale la pena recalcar que los términos modernidad, modernismo y modernización son similares pero de significación diversa. De tal manera autores como Jürgen Habermas, Marshall Berman y Néstor García Canclini proponen "la modernidad como una etapa histórica, la modernización como proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y los modernismo, o sea los proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental y crítico". Para el fin que nos interesa Andy Hargreaves define el modernismo como la "forma intelectual, estética y cultural o el movimiento mediante el cual se expresa o se presenta esa forma".

Analógicamente cuando se habla de postmodernidad se entiende "una condición social. Comprende determinadas pautas de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. Se caracteriza por:

- 1) Renunciar a los ideales de la ilustración europea, al auspiciar el escepticismo respecto a las nociones tradicionales de razón, verdad, identidad, objetividad, subjetividad.
- 2) Criticar los ideales de emancipación o progreso, la afirmación del fin de la historia y el sujeto, las explicaciones absolutas, los metarrelatos.
- 3) Exaltar la diferencia, la "otredad", la diversidad, la singularidad, la contingencia, la relatividad, la multisignificación. Desde estas diferencias, el postmodernismo se percibe como el fenómeno general de la postmodernidad. Al tiempo, hace parte y es un efecto de la postmodernidad, entendida como condición social.

Para ello es pertinente comprender que el paradigma del pensamiento moderno fue iniciado con el movimiento humanista del siglo XV y perfilado con la ilustración del siglo XVIII, al cual hoy se le cuestionan sus grandes proyectos: "Consistía en desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y las leyes universales, y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna".

De igual manera con la especialización y el acumulación de la cultura se tendía a la organización racional y el enriquecimiento material de la vida

cotidiana. Es decir, el uso de la razón terminaría por controlar la naturaleza, hacerla productiva, superar la escasez y prever las catástrofes.

Simultáneamente pretendía liberar a la humanidad, incluyendo a todas las naciones del mundo, de las ataduras opresoras. Es decir, la racionalidad aplicada a la organización social y el pensamiento posibilitaba superar el uso arbitrario del poder e instaurar el sistema democrático; al mismo tiempo, que liberaba al hombre de las supersticiones propias del mito y la religión. Este es el paradigma de pensamiento que fundamentó el capitalismo, el liberalismo y las ciencias sociales, por lo cual Edgardo Lander expresa:

"El proceso que culminó con la consolidación de las relaciones de producción capitalistas y modo de vida liberal, hasta que éstas adquirieron el carácter de las formas naturales de la vida social, tuvo simultáneamente una dimensión colonial/imperial de conquista y/o sometimiento de otros continentes y territorios por parte de las potencias europeas, y una encarnizada lucha civilizatoria interna al territorio europeo en la cual finalmente terminó por imponerse la hegemonía del proyecto liberal. Para las generaciones de campesinos y trabajadores que durante los siglos XVIII y XIX vivieron en carne propia las extraordinarias y traumáticas transformaciones: expulsión de la tierra y del acceso a los recursos naturales; la ruptura con las formas anteriores de vida y de sustento -condición necesaria para la creación de la fuerza de trabajo "libre"-, y la imposición de la disciplina del trabajo fabril, este proceso fue todo menos natural".

Otra concepción de la modernidad la ubica dentro del ejercicio del poder-saber, la expansión de su dominio a la periferia y el control de los sujetos en el sistema mundo capitalista. Mejor expresada por Santiago Castro Gómez:

"Hemos conceptualizado la modernidad como una serie de prácticas orientadas hacia el control racional de la vida humana, entre las cuales figuran la institucionalización de las ciencias sociales, la organización capitalista de la economía, la expansión colonial de Europa y, por encima de todo, la configuración jurídico-territorial de los estados nacionales. También vimos que la modernidad es un "proyecto" porque ese control racional sobre la vida humana es ejercido hacia adentro y hacia afuera

desde una instancia central, que es el Estado-nación. En este orden de ideas viene entonces la pregunta: ¿A qué nos referimos cuando hablamos del final del proyecto de la modernidad? Podríamos empezar a responder de la siguiente forma: la modernidad deja de ser operativa como "proyecto" en la medida en que lo social empieza a ser configurado por instancias que escapan al control del Estado nacional. O dicho de otra forma: el proyecto de la modernidad llega a su "fin" cuando el Estado nacional pierde la capacidad de organizar la vida social y material de las personas".

Respecto a la fundamentación de las ciencias sociales dentro del contexto sociocultural enunciado, el paradigma que acogió fue igualmente determinado por el poder moderno-colonial; el cual, según Edgardo Lander abarca cuatro dimensiones básicas:

- 1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas);*
- 2) la "naturalización" tanto de las relaciones sociales como de la "naturaleza humana" de la sociedad liberal-capitalista;*
- 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y*
- 4) La necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad ('ciencia') sobre todo otro saber".*

En este sentido, y basados en los enunciados de Edgardo Lander, es factible establecer cinco supuestos sobre el orden capitalista moderno y los dispositivos de conocimiento, frente a las sociedades excluidas:

"1) Existe un metarrelato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno. La sociedad industrial liberal es la expresión más avanzada de ese proceso histórico, es por ello el modelo que define a la sociedad moderna. La sociedad liberal, como norma universal, señala el único futuro posible de todas las otras culturas o pueblos. Aquéllos que no logren incorporarse a esa marcha inexorable de la historia, están destinados a desaparecer.

2) Por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas

para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento. Las categorías, conceptos y perspectivas (economía, Estado, sociedad civil, mercado, clases, etc.) se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta. Estos saberes se convierten así en los patrones a partir de los cuales se pueden analizar y detectar las carencias, los atrasos, los frenos e impactos perversos que se dan como producto de lo primitivo o lo tradicional en todas las otras sociedades.

3) Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma "normal" del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas.

4) Con las ciencias sociales se da el proceso de cientifización de la sociedad liberal, su objetivación y universalización, y por lo tanto, su naturalización. El acceso a la ciencia, y la relación entre ciencia y verdad en todas las disciplinas, establece una diferencia radical entre las sociedades modernas occidentales y el resto del mundo. Se da, como señala Bruno Latour, una diferenciación básica entre una sociedad que posee la verdad -el control de la naturaleza- y otras que no lo tienen.

5) Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal. Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales".

A pesar de sus grandes logros, sobre todo para los

países hegemónicos, el fracaso de tal paradigma se evidencia en la acumulación de capital y sobreabundancia de los países del centro y el empobrecimiento de la periferia; mientras que la industrialización y la sobreexplotación de los recursos naturales produjeron el desequilibrio ecológico planetario.

Como consecuencias de las pugnas económicas y por la concentración del poder se suscitaron las dos guerras mundiales, los conflictos revolucionarios, las llamadas "guerras de baja intensidad", el imperialismo en sus distintas vertientes y la hegemonía de los Estados Unidos. Así el modelo de la modernidad propagado por la cultura accidental es tan sólo un enunciado incompleto e irrealizable, ante evidencias tan concretas como la marginalidad del llamado tercer mundo.

En esta exabrupta conceptualización, en la actualidad se considera deslegitimizado el saber: "En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna la cuestión del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido la credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación".

Desde este punto de vista las respuestas o los relatos dados al caos del mundo, donde la humanidad ha construido las grandes explicaciones sobre el universo, que se suponían abarcadoras y definitivas, como las construcciones filosóficas de Kant, Hegel, Marx o la omnipotencia del modelo liberal y sus dispositivos de conocimiento, entre otras, quedan en suspenso el ser señaladas de reduccionismos teóricos ante lo inconmensurable de la realidad; por lo cual, el postmodernismo se puede definir también como "el fracaso consumado del reduccionismo, y surge justamente como consecuencia de ese fracaso". En este sentido dice Enoch Adames:

"El papel que el conocimiento producido por parte de las ciencias sociales, ya sea en la consolidación de los estados nacionales, en los procesos posteriores de modernización de la sociedad latinoamericana, o en el registro teórico de un pensamiento crítico, es co-constitutivo de lo que Foucault denomina "régimen de verdad", que le es propio al episteme de una época, dándole sustancialidad a las estructuras de poder tanto políticas como académicas que surgieron desde los distintos modelos de desarrollo

económico-social agotados o realizados históricamente".

En síntesis, si la modernidad significaba la suma y la exaltación de la razón, la fe exagerada en la misma, su uso instrumental y el dominio de teorías y sistemas; la postmodernidad comprende la negación de la primera, denota la duda, crisis y muerte de la razón, como también entroniza el tiempo para el escepticismo y abre las posibilidades de re-pensar las sociedades y los conocimientos actuales.

La posibilidad de re-funcionalizar el postmodernismo: implicaciones ideológicas y justificaciones

Frente a la postmodernidad y el inmanente postmodernismo se levantan diversas posturas, ya sea recusándolos o bien armando constructos apologéticos. Autores como Frederic Jamenson señalan que "todo esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales".

Se señala críticamente que el postmodernismo contribuye a invalidar los fundamentos racionales, culturales, ideológicos y morales, entre otros, correspondientes a la "generalización de la decadencia". También "esto contribuye el preámbulo para justificar el vegetarianismo que se pretende inculcar a las nuevas generaciones, a esos niños que Lyotard les explica la postmodernidad, pensando en el futuro-presente del mundo noratlántico. El culto por lo "light" es el principio que fundamenta la renuncia a todos los principios".

Otros autores consideran que si bien Lyotard explica lúcidamente la crisis de los metarrelatos, simultáneamente contribuye a "invisibilizar" o "enmascarar" el sistema-mundo capitalista, al preconizar la coexistencia de múltiples microrrelatos que no requieren el tutelaje del "tribunal superior de la razón" ni del deber-ser kantiano y donde "son los jugadores mismos quienes construyen las reglas del juego". Con ello se eludiría su cuestionamiento, implementación de resistencias y eventual caída; en otras palabras, sería afirmar su omnipresencia y su omnipotencia, mientras los actores secundarios se

obnubilan con sus parcelas del poder. En términos de Santiago Castro Gómez:

"la muerte de los metarrelatos de legitimación del sistema-mundo no equivale a la muerte del sistema-mundo. Equivale, más bien, a un cambio de las relaciones de poder al interior del sistema-mundo, lo cual genera nuevos relatos de legitimación como el propuesto por Lyotard. Sólo que la estrategia de legitimación es diferente: ya no se trata de metarrelatos que muestran al sistema, proyectándolo ideológicamente en un macrosujeto epistemológico, histórico y moral, sino de microrrelatos que lo dejan por fuera de la representación, es decir, que lo invisibilizan".

Ante la aceptación indiscriminada de la corriente de pensamiento en cuestión F. Jamenson dice: "toda posición posmodernista en el ámbito cultural -ya se trate de apologías o de estigmatizaciones- es también y al mismo tiempo, necesariamente, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual".

Es factible considerar, ante un fenómeno tan crucial que no puede verse sólo en blanco y negro, sin analizar previamente sus tonos intermedios. Para ello es básico recordar que querámoslo o no estamos instalados en la postmodernidad. Así sea ésta bien particular, por lo cual "se pueda afirmar que América Latina está participando de hecho de la postmodernidad "y de esa "condición posmoderna". Ella no es (nunca lo ha sido) ajena a ese proceso de transnacionalización económica e ideológica del capital; "nos concierne fatalmente -dice F. Retamar- aunque desde el lado de la sombra". En lo que compete, constituiría un desacierto ignorar los procesos históricos culturales consuetudinarios de dependencia por los cuales Latinoamérica ha atravesado.

Sin embargo, no podemos aceptar que la dependencia estructural tan solo ha determinado repetir sin más lo que otros lugares se produce, también se han elaborado importantes aportes a la cultura universal, bien sea naturalizándolos, replanteándolos, re-funcionalizándolos o bien generando propuestas nuevas como en los campos de la filosofía latinoamericana y la teología de la liberación, de la literatura y las artes visuales, o de las mismas

ciencias sociales ; sin olvidar que en los diversos contextos confluyen rasgos culturales catalogados como premodernos, modernos y posmodernos; los cuales podemos caracterizar como la condición de "hibridez" y simultaneidad latinoamericana.

A lo anterior se debe aunar, que el discurso postmoderno propone: "El saber postmoderno no es solamente el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable"; en otras palabras, es la posibilidad de articular la tolerancia, lo heterogéneo, el disenso, la diferencia frente a la mismidad imperante, a los paradigmas ya dados. Es decir, "el discurso posmoderno, en tanto proporciona variables atractivas por re-pensar las cosas desde la "otredad" (esa que siempre nos ha identificado). Debe ser interceptado allí, en lo que es asimilable y en lo que es provechoso".

Pero mucho mejor es comenzar a considerar nuestras problemáticas desde una auto-fundación epistémica; que puede definirse como la continuidad de una tradición, la cual tiene más de cien años de cimentación y sus respectivos representantes del pensamiento latinoamericano, producida de manera situada en nuestros propios contextos socio-culturales.

En el umbral de otro estatuto epistémico para las ciencias sociales latinoamericanas

Este desmontaje o deconstrucción del pensamiento moderno, propuesto como re-funcionalización, se entiende también como el montaje o la construcción de un nuevo "tipo de discursividad teórico-crítico de lo diacrónico y lo sincrónico del saber...esta "nueva" discursividad o instrumento técnico tiene un denominador común, y es que se presenta como discurso desde lo "latinoamericano" (sin olvidar los aportes foráneos que sean pertinentes); se reconoce como plural, abierto, desprejuiciado, comprometido, desde lo alterativo y en pie de igualdad al mismo tiempo; que se auto valora como diferente"; o como bien lo define Lyotard "el principio del movimiento que anima al pueblo no es el saber de su auto legitimación, sino la libertad de su auto fundación o, si se prefiere, en su autogestión. El sujeto concreto, o supuestamente concreto, su epopeya es la de su

emancipación con respecto a lo que le impide regirse por sí mismo".

Esta perspectiva se hace visible en la medida que se asuman las sociedades como medio y resultado de la interacción, ya que las estructuras sociales son, al mismo tiempo, "potentes (como marco de la acción) y precarias (vulnerables al cambio a través de esa acción)". Pero, sobre todo, en la medida en que superemos el "estado de melancolía", de la derrota decretada, de negar "las soluciones únicas" y de ubicar "el presente en situación crítica"; para el caso, el presente y su potencial creativo-expresivo como centro de preocupación, acción y reflexión, o en "proyectar, imaginar lo que vamos hacer". Propuestas y prácticas valiosas y significativas se han generado en la anterior vía, dando respuesta a "otra episteme". Veamos algunas de sus afirmaciones.

En primer lugar, Immanuel Wallerstein afirma que las ciencias sociales son insuficientes y limitadas para estudiar las problemáticas sociales de nuestra contemporaneidad; por lo cual, considera urgente la necesidad de articular y re-fundar su epistemología, desde el horizonte del impensar las ciencias sociales. Ello conduce a asumir una actitud crítica para replantear o impensar nuestro aparato conceptual respecto al legado del siglo XIX y la implantación de sus estatutos en Latinoamérica.

De esta manera, los métodos podrán abrir nuevas posibilidades de investigación y permitirán la comprensión de las complejas dinámicas sociales. En concreto, Immanuel Wallerstein plantea cinco premisas centrales para llevar a cabo los anteriores propósitos:

- 1) Aclarar y justificar la unidad de análisis respecto al sistema-mundo, porque generalmente se emplean supuestos. Todo fenómeno humano acontece dentro de "sistema histórico". Esta unidad de análisis debe ser explicada, tener partes o divisiones, límites y alcances.
- 2) Diferenciar los ciclos y las tendencias al comprender los "patrones complejos de los fenómenos"; teniendo en cuenta que los fenómenos no tienen un acontecer lineal, implican coyunturas (ritmos cíclicos) y estructuras (tendencias seculares), que se producen a nivel micro-mezzo-

macro (local-nacional-global) de manera simultánea y son cambiantes en el "largo plazo".

3) Distinguir "un giro y una transición histórica", porque las crisis no siempre significan cambios estructurales, sino una dirección distinta que tiende a ajustarse a corto y mediano plazo. Las "transiciones hacen parte de los sistemas complejos", que se mantienen en el mediano y largo plazo y conllevan a "una transición del sistema histórico a otra cosa".

4) Aclarar y justificar la "cronosofía que fundamenta la teorización". La cronosofía es comprendida como la continuidad de las relaciones entre pasado-presente-futuro; pero Wallerstein la explica como "cronosofía alternativa" porque los "sistemas históricos" no son lineales, poseen contradicciones propias y llegan a bifurcaciones; debido a que tienen "multiplicidad de momentos" en el espacio-tiempo histórico; lo cual determina hitos importantes. Entonces, cualquier divergencia puede conllevar a resultados inesperados, cualquier pequeño cambio o los "múltiples actores" pueden producir grandes efectos o consecuencias,

5) Considerar que el "Todo" constituye una red o tejido inseparable, donde no se pueden aislar los fenómenos económicos, políticos y socio-culturales; en razón a que se presentan de manera sinérgica. Aquí el análisis debe ser holístico y no sectorizado, basado en la "reorganización de la actividad del conocimiento de las Ciencias Sociales en la escala global", ya que "la única realidad es la que está en constante cambio".

En segunda instancia, se puede considerar que lo que subyace como elemento cohesionador en los anteriores enunciados de Wallerstein son las "ciencias de la complejidad", articuladas como una ruptura frente a los postulados de la ciencia newtoniana. Una definición de estas ciencias la ofrece Carlos Eduardo Maldonado:

"Las ciencias de la complejidad son el tipo -nuevo- de racionalidad científica que corresponde al mundo actual y hacia el futuro, y que, en contraste, con la ciencia y la filosofía tradicionales, sirven básicamente como referentes para la adecuada comprensión y explicación de las dinámicas que en la actualidad tienen lugar en el Mundo...(se dedican a estudiar) los fenómenos, comportamientos y sistemas que exhiben complejidad. Se trata, notablemente, de aquellos que están marcados por inestabilidades,

fluctuaciones, sinergia, emergencia, auto organización, no-linealidad, bucles de retroalimentación positiva antes que de retroalimentación negativa, equilibrios dinámicos, rupturas de simetría, en fin, aquellos que se encuentran en el filo del caos".

Según Fabio Bailen, las ciencias de la complejidad se orientan por cuatro postulados o puntos de partida:

1) El universo es todo lo que existe, "no hay nada por fuera del universo": como hipótesis, el universo inició como un punto de energía con uno o varios Big-Bang; se debe puntualizar que no existe energía sin materia. El universo es distinto del mundo: el primero es más amplio y menos conocido, el segundo se encuentra contenido en el primero y se encuentra mejor conocido. 2) El universo no está hecho de cosas sino de procesos: "lo real y el ser en sí son procesos"; en el universo todo cambia, todo es devenir. El sujeto realiza recortes o sub-procesos, capturados como sistemas para medir estados; a todo cambio ordenado se le denomina proceso. Razones por las cuales, la ciencia se autocorrije a través de la historia, comprendemos la realidad por aproximaciones sucesivas. 3) No existen muchos universos, sino muchos observadores: es el sujeto quien integra la realidad, empleando las capacidades senso-perceptivas, para dar "cuenta de su propia y realidad" y construir consensos y acuerdos con los demás sujetos. Sin embargo, cuando estudiamos siempre delimitamos; o sea, establecemos un interior y un exterior o una frontera: mientras el interior constituye un sistema, la frontera es un ideal que limita. Los consensos se realizan a través del lenguaje y llegamos a la abstracción empleando el lenguaje; por ello, conocer consiste en substituir lenguajes, cada vez de mayor precisión. 4) En el futuro sabremos más: con esto se refuerza la lógica de las probabilidades.

También, Fabio Bailen considera que la complejidad posee tres entradas: 1. Es imposible pensar el conocimiento científico sin matemáticas: razón por la cual son distintas las ciencias explicativas de las ciencias comprensivas. No obstante, en la teoría de los sistemas y de la complejidad todo se encuentra relacionado para comprender la realidad; así, mientras en la ciencia clásica se asume la certeza de la matemática, en la complejidad se produce un acercamiento a la realidad a través de las matemáticas, empleadas como una herramienta. 2. Existe un

conocimiento no matemático: es la complejidad paradigmática, donde teóricos como Edgar Morin introduce al cognoscente en "toda ciencia y todo conocimiento"; conlleva a considerar: a) Si el sujeto es limitado, el conocimiento también. b) El sujeto tiene la capacidad de decir como entra en lo que está conociendo; "no se puede abstraer", tiene opciones religiosas, filosóficas, éticas, políticas, socioculturales. c) Se aplica el "principio de incertidumbre" de Heisenberg, "lo que conozco es lo que nuevo"; en la incertidumbre existe el problema de la medición por el sujeto y el instrumento, todo se encuentra contaminado por la imprecisión. 3. Esta paradoja de la ciencia es posible: es una construcción que se elabora a partir de lo real, lo simbólico (el lenguaje) y lo imaginario; lo complejo trata de integrar estos tres abordajes .

En relación con el estudio de las ciencias de la complejidad, Wallerstein dice que en los últimos 20 años un grupo significativo de científicos, consagrados a las ciencias naturales, han desafiado las proposiciones de la ciencia newtoniana. Estos académicos: 1) perciben el futuro como un escenario impreciso, 2) afirman que el equilibrio es algo insólito y que los fenómenos reales se alejan de él, 3) aseguran que la entropía generan bifurcaciones y caos que producen órdenes impredecibles, 4) explican que la entropía no conduce a la extinción sino a la creación, 5) concluyen que la auto-organización es un proceso constitutivo de la materia . Además, los científicos enuncian algunas consignas como base de sus posturas: "en lugar de la simetría temporal, la flecha del tiempo; en lugar de la certeza, la incertidumbre como supuesto epistemológico; en lugar de la simplicidad como producto último de la ciencia, la explicación de la complejidad" .

Como resultado, ya se reconoce la instalación de las ciencias complejas en el Campo de las ciencias sociales. "Se trata de la complejidad o complejización de la base misma de las ciencias y disciplinas sociales, a saber: la idea misma de sistemas sociales" , tal y como lo expresa Carlos Eduardo Maldonado:

"hemos venido explorando las incorporaciones de complejidad y ciencias sociales con acentos y enfoques distintos. En cualquier caso, resulta evidente que existe una apertura o un acercamiento - por motivos y con énfasis diferentes- entre las

ciencias sociales y humanas y el estudio de fenómenos caracterizados por no-linealidad, emergencia, auto-organización, equilibrios dinámicos y comportamientos aperiódicos" .

Desde este punto de vista, también se considera pertinente tener en cuenta la interacción que se genera entre los distintos tipos de sistemas sociales: los naturales, los humanos, y los artificiales. Empleando los términos de Maldonado, se puede pensar que: "En la ciencia como en la vida, los problemas se resuelven hacia adelante, nunca hacia atrás...en cualquier escala, dimensión o envergadura de los sistemas sociales humanos...se resuelven en la dirección que apunta al entrelazamiento entre los tres tipos de sistemas sociales".

En tercer lugar, Hugo Zemelman nos invita a comenzar por el principio. Esta verdad de Perogrullo, significa tornar al "pensamiento epistémico" antes de abordar el "pensar teórico". Define el pensamiento teórico como un constructo que posee una estructura de proposiciones precisas, con un contenido específico y organizado; es un discurso predictivo, que atribuye propiedades y "hace afirmaciones sobre lo real".

Igualmente, considera que el pensamiento epistémico es pre-teórico, "no tiene contenido", constituye una serie de "conjeturas y refutaciones" (basado en Karl Popper); su núcleo es el planteamiento de la(s) pregunta(s), cuando se le confiere a la pregunta toda la trascendencia y se permite que el "pensamiento se pueda colocar ante las circunstancias sin anticipar nada"; consiste en preguntarse "¿cuántos nombres pueden tener?" las realidades políticas, económicas o culturales en las cuales estamos inmersos o queremos indagar .

Zemelman inicialmente enuncia la problemática diciendo que: 1) la realidad socio-histórica tiene múltiples significados y no se aborda solamente con teorías y conceptos; 2) los conceptos no tienen un significado claro, requieren una constante "resignificación"; 3) en las ciencias sociales, poseer tal claridad, es un componente central tanto en el proceso de investigación como en la aplicación de metodologías; 4) se produce un "desfase" entre la realidad y los cuerpos conceptuales y teóricos .

Así mismo, el autor considera que el origen del desfase se produce porque la realidad cambia rápidamente y los conceptos lentamente. Este fenómeno no ha sido un centro de preocupación y ocupación en las universidades latinoamericanas; o este asunto se relega a los filósofos dedicados a reflexionar sobre la ciencia y la lógica.

Un síntoma de la problemática enunciada es que los grupos de intelectuales de Latinoamérica han señalado que los conceptos, claves de intelección, no reflejan la "realidad histórica" de nuestros países por haberse elaborado en otros contextos; y la academia los repite acríticamente por ser "altamente lógicos y muy persuasivos". Los conceptos como estado, sociedad, desigualdad, democracia, cultura, dinámica social, educación, indio, etc., tienen sentidos y significados distintos en diversos contextos.

La consecuencia de lo anterior es que el "marco de conocimiento acumulado", no tiene un significado real cuando construimos el conocimiento; por lo cual, "estamos organizando conocimientos dentro de marcos que no son los propios de esa realidad que se quiere conocer"; además las metodologías operan con conceptos fijos, asumidos por su "rigor, claridad, coherencia científica"; por ello, se dificulta reconocer las "formas emergentes de la realidad socio-histórica". Todo lo anterior tiene un efecto altamente lesivo para la formación en ciencias sociales, en la medida que conlleva a "pensar ficticiamente".

Hugo Zemelman desarrolla su propuesta recurriendo a Gastón Bachelard (Racionalidad científica y Filosofía del no) diciendo que "hacer ciencia es ponerle nombre a las cosas", con dos riesgos: a) ponerle nombres viejos a cosas nuevas y b) creer que porque no tienen nombre, son inenunciables. De Lakatos asume la pregunta "¿porqué el ser humano ha podido construir conocimiento?"; ante lo cual responde: a) "porque la razón humana ha podido pensar en contra de la razón" y b) "porque el hombre ha podido pensar en contra de sus propias certezas". En esencia, lo anterior implica distanciarse de los contenidos y significaciones establecidos, con el fin de buscar los que verdaderamente tienen los problemas que indagamos.

Para implementar el conocimiento epistémico ofrece tres orientaciones: 1) las categorías son el cimiento

del pensamiento epistémico. 2) como saber pre-teórico requieren una relación directa con la realidad, "sin precipitar un juicio, sin aplicar un predicado ya predeterminado"; es un distanciamiento considerado como problema. 3) Reflexionar el abordaje de las categorías desde distintas teorías, con el fin de identificar sus diferentes contenidos.

Así mismo, el autor realiza una serie de advertencias diciendo que: 1. No consiste en volver a pensar con las categorías de la filosofía tradicional que versan sobre el fondo y la forma. 2. Las categorías componen el "cuerpo teórico", no son fijas y contienen varios conceptos. 3. Una categoría puede ser objeto de referencia en distintas teorías; ejemplo: fuerza, masa, energía son categorías con significado distinto en ciencias sociales y en ciencias naturales.

Su escrito también reflexiona sobre la "construcción de problemas en el pensamiento complejo", la "lectura de teorías en el pensamiento epistémico" y el "tiempo y la complejidad de lo real". Tres de sus conclusiones son: 1. La realidad está siempre dentro y fuera de los límites del conocimiento, sea dominante o no. Para poder reconocer la realidad de los fenómenos socio-históricos necesitamos aplicar un razonamiento mucho más profundo, que rompa con los estereotipos. 2) Si queremos construir conocimiento no podemos limitarnos a describir lo que ya se ha producido o circunscribirlo al "discurso dominante". El conocimiento, por lo tanto, no puede alcanzar la "pretensión de universalidad", sino que está en la "pertinencia histórica del conocimiento"; o sea, que son situados en contextos complejos de relaciones y tiempo. 3. Todo lo anterior está detrás del "pensamiento cultural en Latinoamérica", porque Latinoamérica es una construcción de sujetos que construyen realidades, distintas a las que se dan en otros contextos culturales.

En un cuarto momento, Boaventura de Sousa Santos plantea una epistemología del sur, que tiene como fundamento "aprender que existe el sur, aprender a ir hacia el sur, aprender a partir del sur y con el sur". La definición de esta epistemología es explicada por el autor con los siguientes términos:

"Entiendo por epistemología del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las

prácticas cognitivas de las clases, de los pueblo y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales. El sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer mundo interior a los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo global, sino también las prácticas locales de complicidad de aquellos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial".

Los apartados que constituyen la Epistemología del Sur, parten de tres premisas:

1ª. Premisa: "No habrá justicia social global sin justicia cognitiva global", porque los procesos de opresión-explotación excluyen amplias capas de la población, sus prácticas sociales y sus conocimientos. Esto es un "epistemicidio"; lo cual es denunciado por la Epistemología del Sur, mientras ofrece instrumentos analíticos, que le permiten a las comunidades: a) Recuperar los conocimientos suprimidos. b) Identificar las condiciones que hagan posible construir conocimientos de resistencia. c) Producir alternativas económicas distintas al capitalismo y al colonialismo global. Esta premisa articula una "Ecología de Saberes".

2ª. Premisa: "El capitalismo y el colonialismo continúan entrelazados", ya que el fin del colonialismo político-formal-invasor no significó el fin del colonialismo económico-político-social-cultural. Este continúa hoy con nuevas formas estratégicas, ligado de manera intensa al capitalismo global. Por el contrario, la Epistemología del Sur es anticapitalista y anticolonialista; ya que un futuro poscapitalista se basa en un futuro poscolonial y viceversa. Para ello la Epistemología del Sur debe identificar las especificidades de las distintas prácticas coloniales (ibéricas, portuguesas, francesas, británicas, estadounidenses), con el propósito de "sintonizar mejor las prácticas que se deben oponer". Las prácticas anticoloniales y poscoloniales "emergentes" deben ser diferentes.

3ª. Premisa: "La Epistemología del Sur apunta a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social", en este sentido, la identificación de las relaciones desiguales del poder-saber de las Epistemologías del Norte, constituye un primer paso para transformar esas relaciones de poder. Tiene poco sentido realizar crítica radical o crítica culturalista a la modernidad occidental, sin cuestionar los mecanismos de su reproducción y dejando de lado los procesos económicos, políticos y sociales.

El capítulo central del libro se titula "Hacia una sociología de la ausencia y una sociología de la emergencia", que se basa en una investigación titulada "la reinención de la participación social". El autor explica "los factores y circunstancias" que lo motivaron: 1. Fue un proyecto realizado por fuera de los centros hegemónicos de producción de las ciencias sociales, con la intención articular un colectivo científico autónomo. 2. En el proyecto se implicaron diversas tradiciones teóricas y metodológicas, disímiles culturas, distintas interacciones entre cultura-conocimiento y conocimiento científico-no científico. 3. "El proyecto se diseñó sobre las luchas, iniciativas, movimientos alternativos, muchos de ellos locales...fáciles de desacreditar como irrelevantes o demasiado frágiles o localizados para ofrecer una alternativa creíble al capitalismo". Los anteriores factores y circunstancias conllevaron al autor a tres conclusiones:

"En primer lugar, la experiencia social en todo el mundo mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante. En segundo lugar, esta riqueza social está siendo desperdiciada. De este desperdicio se nutren las ideas que proclaman que no hay alternativa, que la historia llegó a su fin, y otras semejantes. En tercer lugar, para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recorrer la ciencia social tal como la conocemos. A fin de cuentas, esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental dominante al

menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito".

En este capítulo, Santos establece una crítica al modelo de la racionalidad occidental, que denomina "razón indolente" (retomado de Leibniz), y plantea los principios de otro modelo, definido como "razón cosmopolita". Para fundamentar este modelo, plantea tres proyectos sociológicos: "la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y el trabajo de traducción".

En consecuencia, inicia con tres aserciones:

"En primer lugar, la comprensión del mundo excede en mucho a la comprensión occidental del mundo. La comprensión occidental del mundo, sea del mundo occidental o del mundo no occidental es tan importante como parcial e inadecuada. En segundo lugar, la comprensión del mundo y la forma como ella crea y legítima el poder social tiene mucho que ver con concepciones del tiempo y de la temporalidad. En tercer lugar, la característica más fundamental de la concepción occidental de la racionalidad es el hecho de, por un lado contraer el presente y, por otro expandir el futuro. Del mismo modo, la concepción lineal del tiempo y la planificación de la historia permitieron expandir el futuro indefinidamente. Cuanto más amplio es el futuro, más luminosas son las expectativas confrontadas con la experiencia del presente".

Santos para la "racionalidad cosmopolita", formula una "trayectoria opuesta": 1. "Expandir el presente". Con el fin de crear el espacio-tiempo indispensable para conocer y valorar el actual acervo de experiencias sociales. "Para expandir el presente, propongo una sociología de las ausencias". 2. "Para contraer el futuro, una sociología de las emergencias". 3. Como actualmente vivimos una situación de bifurcación, el cúmulo de experiencias sociales derivadas por estos procesos no puede ser explicada de manera pertinente por una teoría general. En su lugar, plantea el trabajo de traducción...capaz de crear la inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles sin destruir su identidad".

La crítica que Boaventura de Sousa Santos efectúa a la "indolencia de la razón", es realizada desde cuatro formas distintas:

1. "Razón impotente (determinismo, realismo), aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma".
2. "Razón arrogante (libre arbitrio, constructivismo), que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad".
3. "Razón metonímica (reduccionismo, dualismo), que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otro tipo de racionalidad o, si lo hace, es sólo para convertirlas en materia prima".
4. "Razón proléptica (evolucionismo, progreso), que no tiende a pensar el futuro porque juzga que lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente".

Estas formas de la razón indolente se encuentran presentes en todo el conocimiento, filosófico-científico, hegemónico-occidental, creado durante los dos últimos siglos y cuyo contexto sociopolítico en el que se produjo ha sido: "La consolidación del Estado liberal en Europa y en América del Norte, las revoluciones industriales y el desarrollo capitalista, el colonialismo y el imperialismo". En este ámbito, se produjeron dos alternativas (romanticismo y marxismo); pero "no fueron ni suficientemente fuertes ni suficientemente diferentes" para superar a la razón indolente. Por lo cual, "la razón indolente creó el marco para los grandes debates filosóficos epistemológicos" y los lideró.

Teniendo en cuenta las anteriores reflexiones Santos considera oportuno realizar una crítica a la razón Metonímica y otra a la Proléptica, a partir del siguiente aserto:

En este capítulo me enfrento a la razón indolente en dos de sus formas, la razón metonímica y la razón proléptica. Las otras dos formas son aparentemente más antiguas y han suscitado mucho más debate (el debate sobre el determinismo o libre arbitrio; el debate sobre realismo o constructivismo). Sin embargo, en mi opinión, las dos primeras son

verdaderamente las formas fundacionales y por ello, al no haber sido cuestionadas, los debates a que nos referimos se han revelado insolubles".

Crítica de la razón metonímica. Esta forma de racionalidad es en sí una totalidad, teniendo primacía sobre todas sus partes; estando, todo y partes, regidos por la misma lógica. La dicotomía conforma la mejor expresión de la totalidad por constituir una simetría paradójica, en donde se evidencia "una relación horizontal que oculta una relación vertical"; debido a que "el todo es una de las partes transformada en término de referencia para las demás"; además contiene una evidente comparación de opuestos, por ejemplo: "cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/ primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; Occidente/Oriente".

Lo anterior tiene dos consecuencias: a) "la razón metonímica se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa". La razón metonímica no acepta otras comprensiones del mundo, fuera de la occidental; b) "ninguna de las partes puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad", siempre requiere de su respectivo opuesto para ser comprensible. De esta manera, no admite que cada parte exista de manera aislada, fuera de la relación dicotómica y le impide alcanzar el nivel de totalidad alternativa. Por eso, en la modernidad occidental, la comprensión del mundo es parcial y selectiva; y tiene una comprensión limitada del mundo y de sí misma.

Santos explica que la racionalidad metonímica alcanzó el predominio en los dos últimos siglos debido a que: 1. Oriente constituye una matriz fundadora, que es totalizadora, por comprender una "multiplicidad de mundos (terrenos y ultraterrenos) y una multiplicidad de tiempos (pasados, presentes, futuros, cíclicos, lineales, simultáneos)". Se caracteriza por no reclamar la totalidad, ni someter las partes que la componen. "Es antidicotómica", puesto que no controla sus límites 2. Tanto la razón Metonímica como la Proléptica, que favorecieron el empoderamiento del capitalismo-occidental, se marginaron a nivel cultural y filosófico de la matriz oriental. 3. Estas dos racionalidades redujeron "la multiplicidad de mundos, al mundo terreno" (con el proceso de secularización y de laicización) y "la

multiplicidad de tiempos, al tiempo lineal" (con los conceptos de progreso y de revolución, se sustituyó el ideal de de salvación que interconectaba los distintos mundos). 4. Se afirmó como totalidad autoritaria e impuso la homogeneidad a las partes que la componen. "Con ello Occidente se apropió productivamente del mundo y transformó el Oriente en un centro estancado e improductivo". 5) "La supremacía de Occidental no se transformó culturalmente en una centralidad alternativa al Oriente". 6) La razón metonímica no emplea argumentos ni consensos para dar razón de su existencia; se impone por la eficacia del pensamiento productivo y del pensamiento legislativo; así, hace primar la productividad y la coerción legítima. 7. Con la razón metonímica, la transformación del mundo no es coherente con la comprensión del mundo. "La inadecuación significa violencia, destrucción y silenciamiento para todos los sometidos a la razón metonímica; y significa alineación en el mismo Occidente". 8) la razón metonímica redujo el mundo mientras que lo asimilaba y se expandía, empleando sus propias reglas. Con lo anterior la racionalidad metonímica reduce el tiempo al presente, convertido en un instante efímero; mientras entroniza el concepto del progreso continuo. Con ello, lo considerado contemporáneo es equivalente a lo simultáneo. Todo lo que no es igual, constituye asimetrías que encubren comparaciones; aquí la superioridad es sustentada por quien determina lo que es contemporáneo, de acuerdo con su tiempo. 9) Esta contracción del presente oculta gran parte de las experiencias sociales en el mundo; lo cual es una evidencia de la arrogancia. La arrogancia de no querer ver y valorar, la multiplicidad de experiencias exógenas a la razón metonímica.

Por lo cual, La crítica de la razón metonímica es una condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada. Lo que se pretende es la ampliación del mundo, a través de la ampliación del presente. Una nueva concepción del espacio-tiempo posibilitará identificar y valorar el potencial de toda la experiencia humana y el presente. Esta ampliación del espacio-tiempo ya fue avizorada en la literatura por Kafka.

Esta expansión del presente tiene dos procedimientos: 1) "la proliferación de las totalidades". Se basa en la coexistencia de las la razón metonímica,

con otras totalidades. 2) "mostrar que cualquier totalidad está hecha de heterogeneidad y que las partes que la componen tienen una vida propia". Lo que se propone es pensar las dicotomías fuera de las jerarquías y relaciones de poder que efectúa la razón metonímica, con el fin de sustraerlas de tales relaciones y evidenciar las relaciones alternativas cegadas por las dicotomías hegemónicas. "Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor". Ahondar en la comprensión de las relaciones de poder, exige a los dominados radicalizar la lucha de manera creativa para superarla. La ampliación del mundo y la dilatación del presente inician con la "sociología de las ausencias".

"El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, y con base en ellos transformar las ausencias en presencias, centrándose en los fragmentos de la experiencia social no socializados por la totalidad metonímica. ¿Qué existe en el Sur que escapa a la dicotomía Norte/Sur? ¿Qué existe en la medicina tradicional que escapa a la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional? ¿Qué existe en la mujer que es independiente de su relación con el hombre? ¿Es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subordinación? ¿Es posible considerar que los países menos desarrollados sean más desarrollados que los desarrollados en dominios que escapan a la dicotomía hegemónica?"

La razón metonímica emplea cinco diferentes lógicas o procesos para descalificar, invisibilizar, descartar, hacer ininteligible o negar la existencia de aquello que no se circunscribe dentro de su totalidad y tiempo lineal. Estas cinco lógicas de negación son derivadas de la misma "monocultura racional", y son las siguientes:

1ª. Lógica procede de la "monocultura del saber y del rigor del saber". Asume la ciencia moderna y la alta cultura como criterios únicos de verdad y calidad estética. Estas "dos culturas" se erigen en cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. "La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura".

2ª. Lógica se basa en la "monocultura del tiempo

lineal", en cuya vanguardia se encuentran los países centrales del sistema mundial, junto a los conocimientos, instituciones y formas de sociabilidad dominantes. Considera que la historia tiene un único sentido y dirección; con esta dirección y ese sentido se han formulado conceptos como progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. Esta lógica niega la existencia declarando atrasado todo lo que es asimétrico en relación a lo avanzado. Bajo esta lógica, la modernidad occidental ha diferenciado la no contemporaneidad de lo contemporáneo y la idea que la simultaneidad esconde asimetrías de tiempos históricos convergentes. La no existencia asume la forma de residuo, adoptando distintas denominaciones: primitivo, tradicional, pre-moderno, simple, obsoleto o subdesarrollado.

3ª. Lógica es la lógica de la clasificación social. Es la clasificación de las poblaciones por categorías. Las clasificaciones más frecuentes son la racial y la sexual. Contrario de lo que sucede con la relación capital/trabajo, la clasificación social niega la intención de jerarquizar la sociedad. "La relación de dominación es la consecuencia y no la causa de esa jerarquía y puede ser considerada como una obligación de quien es clasificado como superior (por ejemplo, "la carga del hombre blanco" en su misión civilizadora)". Aunque las dos formas de clasificación (raza y sexo) son decisivas para que la relación capital/trabajo se consolide y expanda a nivel global, la clasificación racial fue instaurada por el capitalismo con mayor fuerza. "La no existencia es producida bajo la forma de una interioridad insuperable... Quien es inferior, lo es porque es insuperablemente inferior, y no puede constituir una alternativa frente a quien es superior".

4ª. Lógica es la lógica de la escala dominante. "La escala adoptada... determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles". En Occidente, la escala dominante tiene dos formas principales: lo universal y lo global. "El universalismo es la escala de realidades que se refuerzan independientemente de contextos específicos; se adjudica la supremacía sobre todas las demás realidades que dependen de contextos particulares o vernáculos. La globalización es la escala que en los últimos veinte años adquirió una importancia sin precedentes en los más diversos campos sociales". Esta escala privilegia las entidades o realidades que se extienden por todo el globo y que,

al hacerlo, adquieren el derecho de designar entidades o realidades rivales como locales. La inexistencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local; atrapadas en escalas que las anulan para constituir alternativas a lo universal y lo global.

5ª. Lógica de no existencia es la lógica productivista y se afirma con los criterios de productividad capitalista. El crecimiento económico es un objetivo racional incuestionable y el criterio de productividad sirve para su cumplimiento. Ese criterio se aplica a la naturaleza y al trabajo humano. La naturaleza productiva es útil al máximo dentro del ciclo de producción; el trabajo productivo es el que maximiza la generación de lucro en un determinado ciclo de producción. "La no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descualificación profesional". Como síntesis de lo anterior, dice Boaventura de Sousa Santos:

"Estamos, así, ante las cinco formas sociales principales de no existencia, producidas o legitimadas por la razón metonímica: lo ignorante, lo residual, lo inferior, lo local y lo improductivo. Se trata de formas sociales de inexistencia porque las realidades que conforman aparecen como obstáculos con respecto a las realidades que cuentan como importantes: las científicas, avanzadas, superiores, globales o productivas. Son, pues, partes descualificadas de totalidades homogéneas que, como tales, confirman lo que existe y tal como existe. Son lo que existe bajo formas irreversiblemente descualificadas de existir".

Como alternativa, La sociología de las ausencias identifica las negaciones de la existencia y la contracción del mundo para liberarlas de las relaciones de poder y hacerlas visibles. Con ello se convierten en alternativas a las experiencias hegemónicas, donde su posibilidad puede ser discutida con argumentos y sus relaciones con las experiencias dominantes se conviertan en objeto de disputa política. Con ello, la ampliación del mundo se da al aumentar el campo de las experiencias existentes y las posibilidades de experimentación social en el futuro. La dilatación del presente se manifiesta a través de la expansión de lo considerado contemporáneo, de modo que todas las experiencias

y prácticas que se dan simultáneamente puedan ser consideradas contemporáneas, acorde con su manera.

La Sociología de las ausencias realiza dos operaciones: 1) Indaga las concepción que conllevaron a que la totalidad alcanzara la primacía en los dos últimos siglos. 2) identifica los modos de afrontar la totalidad y la razón metonímica que la sostiene. Como la primera operación se ha abordado por "varias corrientes de la sociología crítica, de los estudios sociales y culturales de la ciencia, de la crítica feminista, de la deconstrucción, de los estudios poscoloniales, etc.", Boaventura de Sousa Santos se concentra en la segunda operación por ser la menos trabajada. Por ello, cuestiona todas las lógicas o modos de producción de ausencia, ya descritas. De aquí que la Sociología de las ausencias sea transgresiva; mientras el autor constituye una alternativa epistemológica de todo lo que ha sido desacreditado, antepone cinco ecologías :

1. La ecología de los saberes. El principio central de la sociología de las ausencias es que "no hay ignorancia en general ni saber en general. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular". De esta incompletitud de todos los conocimientos se avizora la posibilidad de confrontación y diálogo epistemológico entre los diferentes saberes. Esto supone, "La utopía del interconocimientos (que) consiste en aprender nuevos y extraños saberes sin necesariamente tener que omitir los anteriores y propios. Es esta la idea de prudencia que subyace a la ecología de los saberes...La ecología de los saberes parte del presupuesto de que todas las prácticas relacionales entre seres humanos y también entre los seres humanos y la naturaleza implican más que una forma de saber y, por lo tanto, de ignorancia".

2. La ecología de las temporalidades. La idea básica es que "el tiempo lineal es una entre muchas concepciones del tiempo y de que, si tomamos el mundo como nuestra unidad de análisis, no es siquiera ni la concepción más practicada". La temporalidad hegemónica no reconoce, descalifica o suprime las demás temporalidades por ser residuos de su canon temporal. La sociología de las ausencias se empeña en liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo asignado, restaurando "su

temporalidad propia y la posibilidad de desarrollo autónomo...Del mismo modo, la presencia o relevancia de los antepasados en diferentes culturas deja de ser una manifestación anacrónica de primitivismo religioso o de magia, para convertirse en otra forma de vivir la contemporaneidad...La sociología de las ausencias sustituye el tiempo lineal por la idea que las sociedades están constituidas por varias temporalidades".

3. La ecología de los reconocimientos. Mientras la colonialidad del poder capitalista moderno y occidental descalifica a los agentes distintos, identifica diferencias con desigualdades sociales, determina quién es igual y quién es diferente; la sociología de las ausencias confronta la negación, buscando articular los principios de igualdad, de diferencia y la posibilidad de diferencias iguales -una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos-. "Así, la idea de una ciudadanía multicultural, individual o colectiva adquiere un significado más preciso como lugar privilegiado de luchas por la articulación entre la exigencias de reconocimiento cultural y político y la redistribución económica y social".

4. La ecología de las trans-escalas. La lógica de la escala global, es confrontada por la sociología de las ausencias a través del desenmascaramiento del universalismo, visto como la convergencia global de todas las sociedades a partir de conceptos como "comercio libre, democracia, primacía del derecho, individualismo y derechos humanos", por no ser aplicados a contextos y realidades concretas. La sociología de las ausencias demuestra que el mundo en la realidad "diverge o re-diverge" en las diferencias. Desvela "la existencia de una globalización alternativa y contrahegemónica" con "aspiraciones universales alternativas de justicia social, dignidad, respeto mutuo, solidaridad, comunidad, armonía cósmica de la naturaleza y la sociedad, espiritualidad, etc". Busca recuperar lo que en lo local es autónomo y no efecto de la globalización hegemónica; por ello, reclama que lo local sea conceptualmente desglobalizado. Al tiempo, identifica lo que fue integrado en lo que se denominó globalismo localizado; o sea, el impacto específico de la globalización hegemónica en lo local. En esencia, la sociología de las ausencias explora la posibilidad de una globalización contrahegemónica; propende por la

desglobalización de lo local y su eventual reglobalización contrahegemónica; amplían la diversidad de las prácticas sociales al ofrecer alternativas al globalismo localizado. La sociología de las ausencias "exige el ejercicio de la imaginación cartográfica, sea para ver en cada escala de representación no solo lo que ella muestra sino también lo que oculta, sea para lidiar con mapas cognitivos que operan simultáneamente con diferentes escalas, en particular para detectar las articulaciones locales/globales".

5. La ecología de la productividad. La sociología de las ausencias propone la "recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó". Esta es la ecología más debatida de la Sociología de las ausencias, porque rompe con todos los valores y las lógicas de la acumulación capitalista global, se opone a la sobreexplotación y saqueo de todos los recursos naturales, y contradice el "paradigma del desarrollo y del crecimiento económico infinito". En razón a que "hoy en día este paradigma y esta lógica nunca procuró otras formas de producción y solo las descalificaron para mantenerlas en relación de subordinación. La sociología de las ausencias intenta reconstruir lo que son esas formas más allá de la relación de subordinación".

"En conclusión, el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctica y tiene lugar a través de una confrontación con el sentido común científico tradicional. Para ser llevada a cabo, exige imaginación sociológica. Distingo dos tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales. Tanto la imaginación epistemológica como la imaginación democrática tienen una dimensión deconstructiva y una dimensión reconstructiva. La deconstrucción asume cinco formas, correspondientes a la crítica de las cinco lógicas de la razón metonímica, o sea, des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-

producir. La reconstrucción es constituida por las cinco ecologías arriba mencionadas".

Crítica de la razón Proléptica. Aquí la razón indolente concibe el futuro a partir del tiempo lineal. El tiempo lineal realiza dos acciones: a) contrae drásticamente el presente y b) dilata extraordinariamente el futuro. Se basa en que la historia tiene sentido y dirección determinados "por el progreso, y si el progreso no tiene límites, el futuro es infinito". Este futuro proyectado en una dirección inmodificable conforma "un tiempo homogéneo y vacío", "infinitamente abundante e infinitamente igual", solo perdura para convertirse en pasado. Entonces, la razón Proléptica concibe el futuro "para no ser pensado".

Por el contrario, si la crítica a la razón metonímica tiene por objetivo ampliar el presente, y la crítica a la razón proléptica se orienta a contraer el futuro. Esta contracción significa volver el futuro escaso y, por ello, objeto del pensamiento, planeamiento y cuidado. En esta perspectiva, contraer el futuro conlleva a: 1. Anular o disminuir la discordancia entre la "concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos". 2. Hacer depender el futuro de "la gestión y cuidado de los individuos". 3. Provocar que "la contracción del futuro contribuya a la dilatación del presente". 4. Planear el (carpe diem) aprovechamiento productivo del presente y el "todavía-No"; es decir el futuro como "capacidades y posibilidades" de actuar creativamente. Lo anterior, lleva a De Sousa a afirmar: "Mientras que la dilatación del presente se consigue a través de la sociología de las ausencias, la contracción del futuro se obtiene a través de la sociología de las emergencias".

La sociología de las emergencias radica en: 1) Promover "la conciencia anticipadora y el inconformismo (elemento subjetivo) ante una carencia, cuya satisfacción está en el horizonte de posibilidades". 2) Sustituir "la axiología del progreso por la axiología del cuidado" (alternativas posibles). 3) Reemplazar el futuro vacío (nada), previsto por el tiempo lineal, por "un futuro con posibilidades plurales y concretas"; que son "utópicas y realistas" y se fraguan con el cuidado del presente. 4) Expandir de manera simbólica (imaginación sociológica) "los saberes, prácticas y agentes con el fin de identificar las tendencias de futuro"; lo anterior tiene dos

objetivos: a) "conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza"; b) "definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones". 4) Buscar "una relación equilibrada entre experiencia y expectativa"; pero, tendiente a "radicalizar las expectativas asentadas en posibilidades y capacidades reales, aquí y ahora... para nuevos caminos de emancipación social, o mejor aún, de emancipaciones sociales". 5) Ampliar el presente, "otorgándole un contenido más denso y sustantivo que el instante fugaz entre pasado y futuro al que la razón proléptica lo condenó". 6) Proponer "una vigilancia ética constante sobre el despliegue de las posibilidades, servida por emociones básicas como el espanto negativo que suscita la ansiedad y el espanto positivo que alimenta la esperanza".

El campo de la sociología de las ausencias y de la sociología de las emergencias. Los escenarios más importantes, por la multiplicidad y la diversidad de experiencias, donde actúan estas dos sociologías con mayores probabilidades son los siguientes:

1. Experiencias de conocimientos. "Se trata de conflictos y diálogos posibles entre diferentes formas de conocimiento" occidentales y los conocimientos indígenas, tradicionales y populares, en los Campos de la biodiversidad, medicina, justicia, agricultura, impacto ambiental y tecnológico.

2. Experiencias de desarrollo, trabajo y producción. "Se trata de diálogos y conflictos posibles entre formas y modos de producción diferentes: el modo de producción capitalista y el modelo de desarrollo como crecimiento infinito, frente a modos de economía solidaria o alternativa, propuestas y prácticas alternativas al desarrollo".

3. Experiencias de reconocimiento. "Se trata de diálogos y conflictos posibles entre sistemas de clasificación social de los sistemas dominantes (explotación, naturaleza capitalista, racismo, sexismo y xenofobia), opuestos a las experiencias de naturaleza anticapitalista: ecología anticapitalista, interculturalidad progresista, constitucionalismo multicultural, discriminación positiva bajo la forma de derechos colectivos y ciudadanía posnacional y cultural".

4. Experiencias de democracia. "Se trata de diálogos y conflictos posibles entre el modelo hegemónico de democracia (democracia representativa liberal)" y las múltiples formas de la democracia participativa y descentralizada, implementadas por comunidades y ciudadanos.

5. Experiencias de comunicación e información. "Se trata de diálogos y conflictos posibles, derivados de la revolución de las tecnologías de comunicación y de información, entre los flujos globales de información y los medios de comunicación social globales, y las redes de comunicación independiente transnacionales y los media independientes alternativos".

El trabajo de la traducción. La multiplicidad de experiencias disponibles y posibles plantean dos problemas: la "extrema fragmentación o atomización de lo real" y la "imposibilidad de conferir sentido a la transformación social". La racionalidad occidental resuelve estos problemas con el concepto de totalidad y de la historia con un sentido y una dirección únicos; algunas corrientes teóricas no los asumen como situaciones problemáticas. Sin embargo, este descrédito o su absolución no resuelven los problemas.

Ante lo cual, el autor propone desde La razón cosmopolita: identificar nuevas totalidades, adoptar otros sentidos para la transformación social, y proponer nuevas formas de pensar esas totalidades y de concebir esos sentidos. Parte de dos tareas que son consubstanciales: 1. Responder el siguiente interrogante: "Si el mundo es una totalidad inagotable, caben en él muchas totalidades, todas necesariamente parciales, lo que significa que todas las totalidades pueden ser vistas como partes y todas las partes como totalidades". Entonces, "esta concepción del mundo, tiene poco sentido intentar captarlo por una gran teoría, una teoría general, ya que ésta presupone siempre la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. La pregunta es, pues, ¿cuál es la alternativa a la gran teoría?". 2. Responder el siguiente asunto. "Si el sentido y la dirección de la transformación social no están predefinidos; si no sabemos con certeza si un mundo mejor es posible... ¿cuál es el sentido de las luchas por la emancipación social?". Ante lo cual Boaventura de Sousa Santos responde:

"En mi opinión, la alternativa a la teoría general es el trabajo de traducción. La traducción es el procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes. Por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad".

El trabajo de traducción implica asumir dos desafíos, ya emprendidos por la filosofía africana: 1. "Desafío deconstructivo: consiste en identificar los residuos eurocéntricos heredados del colonialismo y presentes en los más diversos sectores de la vida colectiva, de la educación a la política, del derecho a las culturas". 2. "Desafío reconstructivo; consiste en revitalizar las posibilidades histórico-culturales de la herencia africana interrumpida por el colonialismo y el poscolonialismo". En efecto, el trabajo de traducción es aplicado sobre los saberes y sobre las prácticas (incluyendo a los actores):

1) La traducción de saberes asume la forma de una hermenéutica diatópica. Ésta se caracteriza por:

- a) Originarse en la idea y sensación de carencia y de incompletud para crear la motivación encaminada al trabajo de traducción.
- b) Partir de la idea que todas las culturas son incompletas y pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación con otras culturas.
- c) Realizar un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que ofrecen: el trabajo de interpretación es propicio para dirimir los posibles diálogos y conflictos de los cinco campos de experiencias enunciados anteriormente.
- d) Asumir un universalismo negativo como una teoría general residual: una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general.
- e) Buscar lo mejor que tiene la cultura propia y, al mismo tiempo, mantener viva la imaginación moderna y democrática.
- f) Traducir tanto los saberes hegemónicos y los saberes no-hegemónicos, como solo los saberes no-

hegemónicos. La consecuente posibilidad de agregación entre saberes no-hegemónicos es posible construir la contra-hegemonía .

2) La traducción de las prácticas sociales y sus agentes: a) Parte de considerar que toda práctica es un conocimiento o saber aplicado. b) La traducción incide sobre los saberes aplicados, transformados en prácticas y materialidades. c) Busca crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y entre objetivos de acción. d) La traducción entre prácticas y sus agentes se hace evidente en situaciones en que los saberes de diferentes prácticas son similares a las prácticas en sí mismas (sobre todo cuando las prácticas se dan en el interior del mismo contexto cultural). e) La inteligibilidad recíproca de las prácticas hace posible evaluarlas y definir posibles alianzas entre ellas. f) La traducción de las prácticas no-hegemónicas es una condición de su articulación recíproca: es una condición de la conversión de las prácticas no-hegemónicas en prácticas contra-hegemónicas.

Conclusiones

Podemos decir que los problemas generados por el paradigma de la modernidad occidental aún continúan sin resolverse. En esta sentido, los referentes epistémicos foráneos no son ideales para pensar las realidades latinoamericanas, en la medida que se ha venido desvelando sus propósitos de primacía.

Es decir, los sistemas de pensamiento no son dispositivos o ejercicios intelectuales sino pura ideología, que constituye la esencia del sistema de dominación del sistema mundo capitalista, ya que entrañan mecanismos de dominación y de sostenimiento de la hegemonía noratlántica. Esos referentes teóricos conforman aquello que Castro-Gómez, Dussel, Quijano, Mignolo, Lander, Zemelman o Laos denominan la "colonialidad del poder" y la "colonialidad del saber".

Esta situación amerita crear e implementar constructos epistémicos pertinentes para dar cuenta de nuestras realidades, ya que como decía Martí: "Cuando aparece en Cojímar un problema, no van a buscar la solución a Danzig. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de

América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación" (José Martí. Nuestra América).

Sin embargo, en el mejor de los casos, algunos de tales referentes de pensamiento pueden contribuir a una ampliación de las posibilidades de intelección, en la perspectiva que se asuman de manera crítica, como "zonas de contacto" o confrontación-interacción (según Boaventura de Sousa Santos), o como espejo de comparación y en lo que puedan ser provechosos; pero nunca podrán sustituir del todo los análisis propios de cada realidad latinoamericana, porque fueron creados para responder a otras situaciones, con disímiles intencionalidades y en contextos diferentes.

Podemos decir que la epistemología latinoamericana se cualificará y rendirá sus mejores logros en la medida que se implemente como respuesta a todo lo faltante, al interés por conocer todo saber y toda práctica canonizados y no canonizados por la mismidad, al desasosiego ético-político. Lo anterior, se hace viable conjugando sus respectivas praxis, como lo enseñó Fals Borda (transitando de la reflexión-a la acción-a la participación, en ciclos cada vez más abarcadores), en los distintos ámbitos de desempeño cultural, esto considerado en amplio sentido, y particularmente, en todos los Campos de las ciencias sociales y humanas.

Esta es una de las maneras como la "epistemología del sur", asumida de manera genérica, trascenderá sus presupuestos con el objeto que conlleve a fortalecer posiciones anti-hegemónicas y anti-sistémicas del sistema mundo capitalista, impuesto históricamente desde los centros de poder noratlántico.

Finalmente, podemos decir que no podemos considerar que los debates y perspectivas de las ciencias sociales humanas latinoamericanas queden agotados con la anterior revisión; simplemente, lo que hemos realizado es un ejercicio reflexivo que constituye una aproximación al umbral de su complejidad para arraigar "otra epistemología", distinta a la tradicional "epistemología occidental".

En este sentido queda pendiente concitar cuáles son los alumbramientos que desde la epistemología del sur, pueda posibilitar perspectivas de reflexión para los Campos de la estética y las artes visuales, por ser de interés particular.

Bibliografía

- ADAMES MAYORGA, Enoch. La crisis de las ciencias sociales y los retos de la pobreza y la marginalidad en Revista Tareas, Nro. 117, mayo-agosto. Panamá, Ed. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos, Justo Arosemena, 2004. pág. 5-14. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/tar117/mayorga.rtf> Consultada febrero 25 de 2012.
- BALLEN, Fabio. Taller de investigación I, Enfoques teórico metodológicos: Teoría general de procesos y sistemas. Bogotá, Universidad Externado de Colombia-Doctorado en Ciencias Sociales, Notas del taller, febrero 1 de 2012.
- BELL, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo. Madrid, Ed. Alianza, 1992.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro" en LANDER, Edgardo (Compilador). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, Ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- ESCOBAR V., Arturo. La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Santafé de Bogotá, Ed. Norma, 1996.
- FONTANA, Josep. La historia después del fin de la historia. Barcelona. Ed. Crítica, 1992.
- FRIDMAN, Pablo. Un debate que se da de hecho: Psicoanálisis Vs. Postmodernismo en Revista digital Acheronta 5 (Julio 1997). Disponible en <http://www.acheronta.org/politica.htm> Consultada febrero 26 de 2012.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. Culturas híbridas estrategia para salir y entrar de la modernidad. México, Ed. Grijalbo, S. A. 1990.
- GUADARRAMA GARCIA, Pablo. América Latina: ¿Rescate postmodernista o rescate de la postmodernidad? en Revista Universidad del Tolima. humanidad y ciencias sociales. Ibagué Ed. Universidad del Tolima, 1994.
- HABERMAS, Jurgen. Modernidad versus Posmodernidad en Debate modernidad-postmodernidad y sus implicaciones desde el punto de vista ético. Neiva, Ed. USCO-CINDE, 1997.
- HARGREAVES, Andy. Profesorado, cultura y posmodernidad. Madrid, Ed. Morata S.L., 1996.
- LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y etnocéntricos en LANDER, Edgardo (Compilador). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, Ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- LYOTARD, Jean-Francois. La condición postmoderna. Madrid, Ed. Cátedra, 1994.
- LÓPEZ SEGRERA, Francisco. Abrir, impensar y redimensionar las ciencias sociales en América Latina y el Caribe. ¿Es posible una ciencia social no eurocéntricas en nuestra región? en LANDER, Edgardo (Compilador). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, Ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.
- MALDONADO, Carlos Eduardo. Ciencias de la complejidad: Ciencias de los cambios súbitos. Bogotá, Universidad Externado de Colombia-CIPE, pág. 3 y 4. Disponible en http://www.uexternado.edu.co/finanzas_gob/cipe/odeon/odeon_2005/%203.pdf Consultada marzo 31 de 2012.
- MALDONADO, Carlos Eduardo. Complejidad de los Sistemas Sociales: Un reto para las ciencias sociales en Revista digital Cinta Moebio N° 36. Santiago, Ed. Universidad de Chile, 2009, pág. 147. Disponible en www.moebio.uchile.cl/36/maldonado.html Consultada abril 2 de 2012.
- MARQUINEZ ARGOTE, Germán. De la repetición a la investigación en ¿Qué es eso de la Filosofía Latinoamericana?. Bogotá, Ed. El Búho, 1986.
- MONTAÑEZ, Gustavo (Moderador). Seminario general I, Ciencias sociales y humanas. Debates y

perspectivas: Immanuel Wallerstein: Impensar las ciencias sociales. Bogotá, Universidad Externado de Colombia-Doctorado en Ciencias Sociales, Notas del debate, febrero 3 de 2012.

REVELO, Paul. Once tesis sobre modernidad / postmodernidad en América Latina en Revista Universidad del Tolima. humanidades y ciencias sociales. Ibagué. Ed. Universidad del Tolima, 1994.

RUBIO, Miguel. El contexto de la modernidad y la postmodernidad en Debate modernidad-postmodernidad y sus implicaciones desde el punto de vista ético. Neiva, Ed. USCO-CINDE, 1997.

RUIZ SOLÓRZANO, Jaime. Postmodernismo: ¿Una posibilidad de desarrollar propuestas creativas en Artes Visuales? en Revista Paideia No. 8, Universidad Surcolombiana. Neiva, Ed. Gente Nueva, pág. 33-47, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. México, Ed. Siglo XXI-CLACSO, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. (Coordinador). Abrir las ciencias sociales. México, Ed. Siglo XXI, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. Las incertidumbres del saber. Barcelona, Ed. Gedisa, 2004.

ZEMELMAN, Hugo. Pensar teórico y pensar epistémico: Los retos de las ciencias sociales latinoamericanas. México, D.F., Ed. Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina-IPECAL, Disponible en http://www.ipecal.edu.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=102&Itemid=143 Consultada abril 2 de 2012.

