

Revista Crítica de Ciencias Sociales

80|2008:

Epistemologías del Sur

Artículos

El rescate de la epistemología

Redeeming Epistemology

Le rachat de l'epistémologie

JOÃO ARRISCADO NUNES

p. 45-70

Resumen

A lo largo de las últimas tres décadas, el proyecto de la epistemología pasó por un proceso de crítica y de transformación, marcado, sucesivamente, por la transferencia de la soberanía epistémica para lo “social”, por el redescubrimiento de la ontología y por la atención a la normatividad constitutiva y a las implicaciones políticas del conocimiento, llegando incluso a ser postulado el abandono de la epistemología como proyecto filosófico. En contrapunto a ese proceso, fue ganando contornos la propuesta de otra epistemología radicada en las experiencias del Sur global.

Se busca en este artículo explorar las posibilidades de creación de un espacio de diálogo entre la crítica (“naturalista”, feminista, postcolonial, epistemográfica, epistópica...) de la epistemología como proyecto filosófico y la propuesta de una epistemología del Sur formulada por Boaventura de Sousa Santos, a partir de una revisión del pragmatismo filosófico como forma más radical de crítica de la epistemología convencional.

Palabras clave: Boaventura de Sousa Santos, epistemología del Sur, ciencia moderna, conocimiento, pragmatismo.

Texto completo

1. Introducción

A lo largo de las últimas tres décadas, el proyecto de la epistemología ha venido siendo objeto de crítica y de una transformación que culminó, recientemente, en la aparición de propuestas de rechazo de ese proyecto y de la reivindicación a él asociada de la capacidad de definición de los criterios que permiten establecer lo que es y no es conocimiento y cómo este puede ser validado. Esa transformación pasó, sucesivamente, por la transferencia de la soberanía epistémica para lo “social”, por el redescubrimiento de la ontología y por la atención a la normatividad constitutiva y a las implicaciones políticas del conocimiento.

Para algunos, estaríamos frente a una “crisis final” de la epistemología o, por lo menos, frente a su “naturalización” o historización definitiva, liberándola de la pretensión de establecerse como el lugar de determinación de lo que cuenta y no cuenta como conocimiento y de la definición de los criterios que permiten distinguir y adjudicar la verdad y el error. Al mismo tiempo, sin embargo, fue ganando contornos una constelación de posiciones críticas de la epistemología que, más que promover y celebrar su disolución, vendrían a reivindicar la necesidad de una epistemología radicada en las experiencias del Sur global. Es en la obra reciente de Boaventura de Sousa Santos –que nos ofreció algunas de las más pertinentes y avanzadas reflexiones críticas sobre la larga crisis de la epistemología como proyecto normativo asociado a la ciencia moderna–, que vamos a encontrar la formulación más radical y, al mismo tiempo, más consistente de un “pensamiento alternativo de alternativas” en este dominio. Se trata de un proyecto que, como intento argumentar más adelante, va más allá de las críticas de la epistemología que abrieron camino al actual ambiente intelectual “post-epistemológico”, refundando radicalmente la propia noción de epistemología en el marco de lo que el autor designa como “pensamiento post-abismal”.

En este artículo, y en un primer momento, son discutidos los rumbos de la crítica de la epistemología como proyecto indisociable de ese fenómeno histórico que es la ciencia moderna y que condujeron, en años recientes, a las posiciones que postulan el abandono o la reconfiguración de la reflexión epistemológica a partir de un debate centrado en las ciencias y en sus prácticas. En la segunda parte, propongo algunos puentes posibles entre esa crítica y la propuesta, adelantada por Boaventura de Sousa Santos, de una *epistemología del Sur*.

Esos puentes pasan por revisar una corriente filosófica que ejerció, unas veces de forma explícita, otras de manera menos visible pero no menos importante, una influencia decisiva en las diferentes corrientes críticas de la epistemología. Esa corriente es el pragmatismo. La propuesta de Santos configura, explícitamente, un pragmatismo epistemológico, que presenta continuidades, pero también importantes elementos de innovación en relación con el pragmatismo clásico y con su descendencia.

La tercera parte sitúa esa propuesta dentro del proyecto de una crítica más general del pensamiento asociado a la modernidad occidental como *pensamiento abismal* –y, en

particular, de su reflexión sobre los límites de la crítica interna del proyecto de la modernidad, incluyendo ese componente central suyo que es la ciencia– e del proceso de construcción de lo que el mismo autor designa como *pensamiento alternativo de alternativas*, un pensamiento *no-abismal* (Santos, 2007b). La propuesta de Santos asienta en una afirmación positiva de la diversidad de los saberes existentes en el mundo. La caracterización de los diferentes saberes y modos de conocer y la definición de las condiciones de su validación pasan, en esta concepción, por un camino que rechaza la ambición legislativa de la epistemología y la posibilidad de cualquier forma de soberanía epistémica. La doble referencia a la epistemología y al pragmatismo y a su asociación a las experiencias de los oprimidos en el mundo en que viven constituye, simultáneamente, un puente posible con la crítica de la epistemología como proyecto filosófico y una ruptura con los presupuestos y condiciones de esa crítica. Se vuelve posible, así una doble operación de “rescate” de la epistemología. Por un lado, esta deja de estar confinada a la reflexión sobre los saberes científicos o centrada en ella –aun cuando esa reflexión pase por un giro “naturalista”, que la vuelve indisociable de la investigación sobre las prácticas, la producción de objetos y de enunciados, su circulación y validación, que definen los modos de existencia de los saberes científicos. La epistemología pasa a abarcar explícitamente todos los saberes –dejando de tratarlos apenas a través de su relación con los saberes científicos– y busca establecer las condiciones de su producción y validación, indisociables de una jerarquización incompatible con cualquier forma de soberanía epistémica, pero también con un relativismo que, en nombre de la afirmación de la igual dignidad y valor de todos los saberes, acaba por ignorar las consecuencias y las implicaciones de esos saberes, sus efectos sobre el mundo. La epistemología del Sur, como proyecto, significa, al mismo tiempo, una discontinuidad radical con el proyecto moderno de la epistemología y una reconstrucción de la reflexión sobre los saberes que, como veremos, vuelve irreconocibles los límites de las críticas de la epistemología tal como ellas han emergido en el marco aún condicionado por la ciencia moderna como referencia para la crítica de todos los saberes.

El propósito de este ensayo no es el de proponer una genealogía de ese “otro” pragmatismo, sino el de, explorando el pragmatismo como “atractor”, contribuir al programa de investigación esbozado por Santos a partir de su concepción de la oposición entre pensamiento abismal y post-abismal, en particular cuando subraya la imposibilidad de reconocer los límites de las críticas a la epistemología en el marco de un pensamiento abismal. Más precisamente, se busca identificar un posible espacio de diálogo entre epistemología del Sur y crítica (“naturalista”, feminista, postcolonial, epistemográfica, epistópica ou pragmatista) de la epistemología.

2. ¿Será la epistemología solubre –en lo social, en la ontología, en la ética, en la política...?

La epistemología, como proyecto filosófico, es indisociable de la emergencia y consolidación de la ciencia moderna. Si su pretensión era constituirse en una teoría del conocimiento, ella acabaría por convertirse en un proyecto paradójico. Por un lado, la epistemología pretendió identificar un lugar exterior a todas las formas de conocimiento y

de prácticas de producción de conocimiento que permitiese evaluarlas de manera independiente a través de la adjudicación de su capacidad de establecer la distinción entre la verdad y el error, pero también de definir los criterios de distinción entre enunciados verdaderos y falsos. Recurriendo a una analogía con la reflexión filosófica sobre el poder, Joseph Rouse (1996) designó esta posición como “soberanía epistémica”. Al mismo tiempo que postulaba la soberanía epistémica, sin embargo, la epistemología tomaba como modelo una de las formas de conocimiento que se proponía evaluar, la ciencia. De teoría del conocimiento, la epistemología se convertía, así, en teoría del conocimiento *científico*. Además de eso, y desde muy temprano, la epistemología, especialmente en sus versiones convencionales, empiristas, positivistas o realistas, chocó con la constatación perturbadora de que, a pesar de sus pretensiones normativas, sus enunciados eran –salvo en situaciones muy particulares, ligadas a las exigencias de defensa pública de la ciencia–, raramente invocados por los científicos. Más aún: esos enunciados parecían muchas veces irrelevantes para dar cuenta de las prácticas de producción del conocimiento científico. No será sorprendente, por eso, que se haya desarrollado, a lo largo, sobre todo, del siglo XX, una tradición de reflexión propia y autónoma de científicos trabajando en diferentes disciplinas sobre su propia práctica y sobre las respectivas implicaciones epistemológicas.

Pero fue durante las últimas décadas del siglo XX que esta epistemología “inmanente” se expandió, en un proceso que constituyó el tema principal de *Un discurso sobre las ciencias*, de Boaventura de Sousa Santos (1987). Ese fenómeno no dejó de tener influencia en el proceso paralelo que vino a ser designado como “naturalización” e historización de la epistemología. En su origen está la asunción de la crítica de que las condiciones de producción y validación del conocimiento sólo podrían ser determinadas de manera adecuada a partir de un conocimiento de las propias prácticas de producción y validación de conocimientos. Ese proceso presentó dos vertientes principales. La primera consistió en la descomposición de la filosofía de la ciencia y del conocimiento en filosofías especializadas, ligadas a disciplinas o áreas de conocimiento específicas y elaboradas en relación estrecha con las prácticas y debates en las disciplinas a que se referían. Un criterio central aquí para evaluar los enunciados filosóficos pasó a ser la compatibilidad de estos con los enunciados producidos por las prácticas científicas. Un ejemplo especialmente interesante de esta orientación es el de la filosofía de la biología (Callebaut, 1993). La segunda vertiente llevó al desarrollo de orientaciones sociológicas e históricas en el estudio de los temas y conceptos de la epistemología. La “epistemografía”, como la llamó el historiador Peter Dear (2001), procuraba así examinar, a través de estudios anclados empíricamente, la génesis y transformación de esos temas y conceptos a través de su realización práctica en actividades de producción de conocimiento científico y en los debates y controversias a través de los cuales ese conocimiento era validado.

Los estudios sociales de la ciencia, tanto en las diferentes versiones de la sociología del conocimiento científico como en el conjunto de corrientes que Peter Taylor (2008) designa como “construcción heterogénea”, produjeron, a lo largo de casi treinta años, un impresionante conjunto de trabajos que proveyeron una importante base empírica y

contribuciones relevantes para las filosofías “naturalizadas” de las ciencias. La inflexión de la reflexión epistemológica fue acompañada por una visibilidad creciente de las epistemologías adjetivadas como construccionistas o constructivistas, correspondiente a un desplazamiento de la soberanía epistémica para lo social (definido de maneras diferentes por corrientes diversas). La historia de las ciencias inspirada por la sociología del conocimiento científico, a su vez, mostró la imposibilidad de definición de criterios de evaluación y validación del conocimiento que no estuviesen anclados en situaciones y contextos históricos particulares. Conceptos como los de verdad y error, objetividad y subjetividad, observar y experimentar, describir y explicar, medir y calcular, pasaron, así, a tener significados y utilidades variables, conforme los contextos. Una consecuencia importante de este tipo de estudios fue la demostración de que la producción de conocimiento científico involucra un conjunto de actores, de saberes y de contextos distintos, y que la frontera que separa la ciencia de sus “otros” (sentido común, saberes locales o prácticos, saberes indígenas, creencias, incluyendo creencias religiosas, filosofía y humanidades) obliga a un trabajo de demarcación (*boundary work*) permanente y a un esfuerzo de institucionalización de las diferencias entre ciencia y opinión, ciencia y política o ciencia y religión (Gieryn, 1999). La demarcación entre ciencia y no-ciencia es, así, un proceso marcado por la contingencia, y no una separación establecida de una vez por todas a partir de criterios “soberanos”.

En este proceso debe ser realizada la contribución de la crítica feminista, tanto la que surgió al interior de las propias disciplinas científicas como la que fue desarrollada en el ámbito de la filosofía, de la historia y de los estudios sociales de la ciencia. Esa crítica permitió identificar lo que sería conocido, en un primer momento, como las distorsiones masculinistas tanto de la epistemología como de las propias teorías y conocimientos sustantivos producidos por diferentes disciplinas. Fue, sobre todo, en la biología y en la medicina que esa influencia fue más visible, inicialmente. Pero las contribuciones de la crítica feminista vendrían a ser mucho más amplias, tanto en términos disciplinares (extendiéndose a la física, la ingeniería, la primatología o las ciencias sociales) como, sobre todo, a través de reflexiones más extensas sobre las condiciones de producción del conocimiento, proponiendo conceptos como los de objetividad fuerte y epistemología posicionada (Harding, 2004), conocimiento situado (Haraway, 1991), conocimiento social (Longino, 1990) o la indisociabilidad del conocimiento y de la normatividad (Longino, 1990, 2002; Clough, 2003; Barad, 2007).

Una nueva inflexión vendría a marcar el debate epistemológico durante los años 90, esta vez ligada al postulado de la centralidad de las prácticas en la comprensión de la producción de conocimiento. Esta orientación “praxigráfica” (Mol, 2002) dio origen a un impresionante repertorio de trabajos de investigación centrados en las actividades de científicos, ingenieros, médicos y otros productores de saberes científicos y técnicos, ampliando y transformando considerablemente los primeros pasos dados en ese sentido por los llamados estudios de laboratorio de las décadas de 70 y 80. La inflexión “praxigráfica” tuvo dos consecuencias importantes, que se hicieron sentir tanto en los estudios sociales de

la ciencia como en la filosofía de la ciencia. La primera tiene que ver con el debate en torno de la noción de “práctica” y, en particular, de su relación con el problema de la normatividad de la actividad científica. En la línea de la reflexión abierta por Stephen Turner, filósofos y científicos sociales se interrogaron sobre la forma como las propias prácticas científicas producían de manera “inmanente” las normas que permitían evaluarlas y validarlas. El carácter constitutivamente normativo de las prácticas científicas sería así defendido por filósofos como Joseph Rouse (2002), con la implicación de que toda actividad científica produce efectos o consecuencias que vuelven al científico corresponsable por las diferencias que esas prácticas crean en el mundo. En los estudios sociales de la ciencia, autores como Annemarie Mol y John Law vendrían a acuñar la expresión “política ontológica” para designar esa indisociabilidad de las implicaciones cognitivas, materiales y normativas de la actividad científica y, en general, de todas las formas de producción de conocimiento.

La orientación “praxigráfica” tuvo dos consecuencias importantes. La primera consistió en traer al centro de la reflexión sobre el conocimiento, su producción y sus implicaciones la cuestión de la normatividad –un tema que sería retomado, bajo los vocabularios de la ética y de la política, en muchas de las discusiones que ocurrieron en este campo a lo largo de la última década. La segunda está relacionada con el “regreso” de la ontología como preocupación central de la reflexión sobre la ciencia y los saberes. Más que las condiciones de producción y validación de conocimiento, esa reflexión parece orientada, sobre todo, hacia sus consecuencias e implicaciones, hacia las diferencias que el conocimiento produce en el mundo. De ahí a postular el abandono o, por lo menos, la secundarización de la reflexión epistemológica hay un paso que fue dado, por ejemplo, por la filósofa feminista Shary Clough (2003). Más recientemente, autores como Rouse y la física feminista Karen Barad, aunque perfilando muchas de las críticas adelantadas por Clough, han procurado reconfigurar la relación entre la epistemología, la ontología y la ética, relanzando el debate sobre la posibilidad de “otra” epistemología. La contribución de Barad es especialmente interesante por la forma como recupera y amplía el proyecto de una “filosofía-física” de Nils Bohr, en el marco de una lectura “difractiva” de diferentes contribuciones feministas, postestructuralistas y de los estudios sobre la ciencia. La “ética-onto-epistemo-logía” de Barad constituye, probablemente, la versión más radical de lo que puede describirse como la crítica interna del proyecto epistemológico (Barad, 2007). El naturalismo defendido por Rouse (2002,2004), a su vez, se basa en dos postulados que él considera indispensables para cualquier naturalismo filosófico “robusto”: a) no deben ser impuestas restricciones filosóficas arbitrarias a la ciencia; b) deben ser descartados todos los recursos a explicaciones por fuerzas sobrenaturales o “misteriosas”. El segundo postulado hace problemática la ampliación de un naturalismo así concebido a otras prácticas de producción de conocimiento más allá de la ciencia. El problema está en determinar lo que cuenta como “sobrenatural” o “misterioso” en un modo dado de conocimiento. Al presuponer la definición de una y otra de esas calificaciones en los términos definidos por las ciencias, dejaría de ser posible analizar de modo “naturalístico” prácticas que invocan explícitamente esas entidades y que las constituyen en elementos cruciales para las descripciones o

explicaciones del mundo que ellas proponen. Desde este punto de vista, las propuestas de autores como Bruno Latour (1991, 1996) o Isabelle Stengers (1997) van bastante más lejos, al asumir explícitamente la simetrización de las diferentes cosmovisiones y modos de conocimiento y al presuponer la necesidad de interrogar los términos en que eles definen las entidades y procesos que existen en el mundo.

Una observación atenta de estos debates no podrá dejar de notar la contribución de otras orientaciones críticas del proyecto de la epistemología y, en particular, de las que están asociadas a la crítica al propio proyecto de la ciencia moderna como proyecto eurocéntrico y como parte de la dinámica de la colonialidad que marca la relación entre los saberes científicos y otros saberes y modos de conocimiento. Los trabajos de Sandra Harding son un ejemplo de contribución para el debate “interno” sobre la epistemología y sobre la ciencia moderna apoyada en los estudios post-coloniales. Pero aun en este caso es notoria la dificultad para salir del marco eurocéntrico en que se ha desarrollado el debate. Recuérdese, a modo de ejemplo, que Harding (1998) defiende la utilización del término “ciencia” para caracterizar otros modos de conocimiento y valorizarlos frente a la descalificación que de ellos es promovida por parte de la ciencia moderna y eurocéntrica. Aunque comprensible como parte de una estrategia de afirmación del valor y de la dignidad de otros modos de conocimiento, esta posición puede tener como consecuencia el refuerzo de la autoridad epistémica de la ciencia, contribuyendo a su ampliación en lugar de problematizar la propia adopción de la ciencia y del conocimiento científico como patrón para determinar la validez y dignidad de todas las formas de conocimiento. La crítica de Harding muestra, así, la dificultad para salir del marco que el debate epistemológico definió para la comprensión de lo que cuenta como conocimiento. Un balance de ese debate, incluyendo las propuestas más radicales de abandono del propio proyecto de la epistemología, hace visibles los obstáculos para pensar los conocimientos y su producción en términos de una diversidad que no necesite de un centro constituido por la ciencia.

¿Será posible, entonces, diseñar un proyecto que recupere las preocupaciones que estuvieron en el origen de la epistemología sin que ese proyecto acabe por quedar preso de la referencia central a la ciencia moderna como patrón a partir del cual son evaluados y validados otros saberes? Antes de pasar a la discusión de esa posibilidad y del modo como ella toma forma en la propuesta de una epistemología del Sur, es necesaria una breve incursión por una tradición filosófica que es explícitamente evocada por esta última, y que tuvo una influencia importante, aunque no siempre explícitamente reconocida, en los debates atrás mencionados. Esa tradición es la del pragmatismo. En la parte siguiente, es discutida la relevancia del pragmatismo para la epistemología y para su crítica.

3. Pragmatismo, epistemología y pragmatismo epistemológico.

El pragmatismo como corriente filosófica es frecuentemente caracterizado como la única forma original de filosofía producida en los Estados Unidos, como resultado del encuentro de las tradiciones filosóficas europeas con las condiciones particulares de la experiencia de edificación de la sociedad norteamericana. El pragmatismo fue la corriente dominante en la

filosofía americana desde el paso del siglo XIX al XX, hasta haber sido destronado, en la segunda mitad de este, por la filosofía analítica. El conocimiento y la ciencia constituyen, en las historias del pragmatismo, un tema central. Los pragmatistas clásicos –Charles Sanders Peirce, William James y John Dewey– dedicaron muchas páginas a la discusión de las condiciones de producción y de validación del conocimiento y, en particular, del conocimiento científico. La idea de comunidad en Peirce toma incluso como modelo la comunidad de los productores de conocimiento científico. James trató de manera original la cuestión de la diversidad de los modos de conocer y de su relación con la experiencia, y Dewey fue tal vez, de entre los filósofos pragmatistas, el que más contribuyó para la reflexión sobre las condiciones sociales de aquello a que llamaba *inquiry*, el proceso de involucramiento activo con el mundo a través de la construcción de conocimientos y de experiencia resultante de actividades colectivas o, en las palabras del propio Dewey, las “maneras de investigar” que dan forma al “conjunto de estrategias inteligentes para resolver problemas”, sean estos problemas prácticos (asociados a las múltiples situaciones de la vida cotidiana), o teóricos (como los problemas científicos), “de facto” (como describir una entidad o un proceso) o “de valor” (qué hacer en determinada situación) (Dewey, 1991a). Es en Dewey que encontramos la formulación más enfática de la continuidad entre los diferentes modos de conocer asociados a diferentes formas de experiencia colectiva y de vida social.

Según los comentaristas, es posible leer las contribuciones de los pragmatistas a la teoría del conocimiento, o bien como una “anti-epistemología”, que postula la imposibilidad de abordar el conocimiento excepto a través de las relaciones mutuamente constitutivas que mantiene con la experiencia del mundo y con las condiciones de involucramiento con el mundo en el marco de comunidades, o bien como una corriente que propone una visión original de la epistemología. La primera interpretación se apoya en las críticas que Dewey dirigió a la epistemología en diferentes momentos de su larga y productiva carrera, desde su diatriba contra “esa variedad bien documentada de tétano intelectual llamada epistemología” (Dewey, 1997) hasta la denuncia de la “industria epistemológica”, de la epistemología como actividad especulativa y autorreferencial, que consiste en la discusión de conceptos sin referencia a los procesos que ocurren en el mundo y a los sujetos de esos procesos (Dewey, 1991b). La segunda interpretación se apoya en el interés que Dewey nunca dejó de manifestar en la elucidación de los procesos de producción de conocimiento, de la relación entre conocimiento y experiencia y de validación del conocimiento y que constituyen la materia central de algunas de sus obras más importantes, culminando en *Logic: the theory of inquiry*, de 1938. En todo caso, y si se acepta la existencia de una epistemología pragmatista, esta presenta características substancialmente diferentes de las corrientes que dominaron la epistemología durante gran parte del siglo XX. De hecho, ella llevó, en diferentes momentos, a entendimientos opuestos de lo que era su proyecto. La idea de que toda vida social (incluyendo el arte, la religión y la política) podría ser interpretada a partir de un vocabulario “prestado” de la ciencia y de la epistemología –e a pesar de no ser esa la posición, por ejemplo, de Dewey–, acabaría, paradójicamente, por contribuir para que los defensores autoproclamados de la ciencia y de la racionalidad

tiraran a Dewey para el lado “errado” de la línea epistemológica abismal, y para que los críticos de las concepciones dominantes de la epistemología lo acusaran, a veces, de “cientificismo”.

Conviene recordar brevemente, en una síntesis que, inevitablemente, no hace justicia a la riqueza y diversidad interna de las posiciones de los pragmatistas clásicos, los aspectos centrales de la filosofía pragmatista, en particular en lo que respecta al conocimiento:

- La *máxima pragmática* (Peirce, 1992: 132) postula que un objeto (o entidad) puede ser definido por el conjunto de sus efectos, o sea, por todo aquello que él hace, como diría James, implicando que no tiene esencia, y que su definición puede transformarse a medida que van siendo conocidos nuevos efectos.
- Para Dewey, si una cosa es aquello que ella hace, el conocimiento resulta de un procedimiento experimental –al cual llamó *inquiry*– basado en lo que acontece cuando interactuamos con objetos y entidades en el mundo, “la transformación controlada o directa de una situación indeterminada en otra que es tan determinada en sus distinciones y relaciones constitutivas que convierte los elementos de la situación original en un todo unificado”. La *situación definida* que emerge de esta actividad es el resultado de una operación de transformación de los elementos de una situación abierta a varias interpretaciones, pero también a varios futuros, creando lo que Dewey llama un nuevo “universo de experiencia” (Dewey, 1991a: 108). El proceso de producción de conocimiento, según Dewey, ocurre a través de actividades colectivas de diferentes tipos, que configuran, en su conjunto, lo que él designa como “maneras de investigar” o “conjunto de estrategias inteligentes para resolver problemas” (Dewey, 1991a, b).
- “Pragmático” significa, según el mismo autor, que las consecuencias “funcionan [...] como pruebas (*tests*) necesarios de la validez de las proposiciones desde que esas consecuencias sean instituidas de manera operacional y sean tales que permitan resolver el problema específico que suscitó esas operaciones (Dewey, 1991a: 4).
- La noción de *verdad*, en esta perspectiva, es asociada con lo que Dewey definió como “warranted assertibility”, esto es, como enunciados o afirmaciones justificados y siempre susceptibles de revisión (Dewey, 1991a, b).

Boaventura de Sousa Santos (1989) se refiere al pragmatismo como una de las principales inspiraciones de su crítica a la epistemología convencional. James, Dewey y Bernstein, en particular, aparecen como referencias importantes de una concepción del conocimiento, de su producción y validación que, como el mismo autor irá a refirmar casi dos décadas después, privilegia las consecuencias en lugar de las causas. El pragmatismo continuará siendo una presencia importante en la obra posterior de Santos, y reaparece de forma explícita en sus abordajes de la ciencia y de los conocimientos “otros”. Pero la forma que va a asumir la apropiación del pragmatismo en esa obra va a pasar por importantes transformaciones, que lo sitúan en un universo categorial distinto del que encontramos en

1989. Ella no puede ser disociada del encuentro con las experiencias del Sur, no a partir de la imposición de marcos teóricos o de criterios epistemológicos “importados”, sino de un estilo de investigación y de producción y de producción comprometida de conocimiento que va a encontrar su expresión más significativa en el proyecto “La reinención de la emancipación social”. Todo ese proyecto puede ser leído como una reconstrucción radical de un pragmatismo que procura emanciparse de los últimos resquicios del proyecto de la epistemología convencional –y especialmente de la soberanía epistémica–, haciendo simétricos los saberes existentes en el mundo y, al mismo tiempo, anclando la reflexión sobre ellos en su carácter situado y en las condiciones locales y situadas de validez de cada uno de ellos, determinadas a partir de sus consecuencias.

La realización de ese programa se encuentra, sin embargo, con algunas dificultades. La evaluación de un modo dado de conocimiento o de un saber por sus consecuencias implica que existan criterios a partir de los cuales esa evaluación pueda ser hecha. Una evaluación no es una mera descripción de consecuencias. Y, si tenemos en cuenta que el propio saber sobre los saberes a partir del cual se busca realizar esa evaluación es él mismo sujeto a sujeto a condiciones que tienen que ser evaluadas, el imperativo de definir criterios y patrones de evaluación que puedan ser objeto de rendición de cuentas al grupo o colectivo involucrado en la producción o uso del conocimiento o por este afectado se convierte en una condición indispensable para evitar el relativismo. La posición de Santos consiste en tomar como punto de partida de su concepción del conocimiento la experiencia y el mundo de los oprimidos. Esta posición difiere de la de los pragmatistas clásicos, en la medida en que toma deliberadamente partido y privilegia criterios de evaluación de los conocimientos basados en la defensa y promoción de la vida y la dignidad de los oprimidos. En Dewey, el autor que, de los pragmatistas clásicos, llevó más lejos la reflexión sobre las implicaciones políticas del pragmatismo, la noción de “comunidad” era utilizada de manera demasiado vaga para poder considerar de adecuadamente el efecto de las desigualdades y de las relaciones de poder. En la perspectiva de Santos, el criterio de evaluación de un conocimiento dado depende del modo como él afecta la condición de los oprimidos. Una epistemología pragmática es, pues, indisociable del reconocimiento del carácter constitutivo de la normatividad en la producción de conocimiento y en su evaluación. Es importante recordar que algunos autores, que, como Santos, podemos situar en la “constelación de la liberación” (término inspirado en Adorno y que tomo prestado a Bernstein, 1991) –como es el caso de Paulo Freire y Enrique Dussel– asumen posiciones muy cercanas, aun cuando no desarrollan explícitamente sus implicaciones epistemológicas.

Es esta preocupación la que permite encontrar una convergencia con concepciones de la crítica epistemológica que procuraron elucidar la dimensión constitutiva de la normatividad en las prácticas científicas y definir la responsabilidad inalienable de los científicos o productores de conocimiento en sus efectos sobre el mundo (lo que, como ya fue referido, ha sido denominado también política ontológica). La epistemología del Sur, al mismo tiempo que explora el legado del pragmatismo, con el cual comparte la idea de la

indisociabilidad de la producción de conocimiento y de la intervención transformadora en el mundo, presenta de todos modos, la diferencia en relación a aquel de situarse explícita e inequívocamente del lado de los subalternos y de los oprimidos, confiriendo a las nociones de comunidad o de público un contenido más preciso que lo que hicieron los pragmatistas como Dewey y acentuando los aspectos conflictuales o agonísticos del involucramiento activo con el mundo, que derivan de una diversidad de formas de desigualdad y de opresión y de la resistencia a ellas.

Las historias convencionales, pero también algunas tentativas más recientes de reconstrucción de la genealogía del pragmatismo, lo han caracterizado como, al mismo tiempo, una re-apropiación de varias tradiciones de la filosofía europea y la invención de un pensamiento original dirigido a las circunstancias particulares de la constitución histórica y de la evolución de la sociedad norteamericana. Aun las interpretaciones más radicales, como la de Cornel West (1989) sitúan el origen del pragmatismo en la experiencia de los descendientes de los colonos europeos, aunque traten de mostrar la importancia de las contribuciones de la experiencia africana-americana o de la crítica feminista en su desarrollo posterior.

Una reinterpretación reciente de la historia del pragmatismo, propuesta por Scott Pratt (2002) propone una genealogía diferente. Ese “pensamiento norteamericano” original sería mucho más que la fusión de la apropiación de la tradición filosófica europea y la interpretación de las nuevas circunstancias encontradas por los colonizadores y sus descendientes. El origen del pragmatismo estaría, en cambio, en el modo como, en el encuentro entre los colonos y los pueblos nativos de la Costa Este de América del Norte, se fue forjando, contra lo que Pratt designa como actitud colonial, una “lógica del lugar”, basada en el reconocimiento de la diversidad de comunidades humanas y de sus relaciones con los espacios en que se inscriben sus historias. En este proceso, un concepto nativo, el de *wunnégin* (un término narrangasett que puede ser traducido como “bienvenida”, y con equivalente en otras lenguas y culturas nativas de la misma región) crea las condiciones para otro modo de relacionamiento. Este se basaría al mismo tiempo en el reconocimiento y respeto por las diferencias y en el involucramiento mutuo entre diferentes comunidades, de modo que se crean formas de vida en común pacíficas y capaces de hacer “crecer” las relaciones y las capacidades de las diferentes comunidades involucradas. En esta perspectiva, el conflicto y la violencia no están ausentes, pero aparecen siempre como respuesta a violaciones de la “lógica del lugar”, como las asociadas a la actitud colonial.

Es en la historia de esa concepción y de las prácticas a ella asociadas, y en las diferentes maneras como, desde el siglo XVII, con el predicador disidente Roger Williams, pasando después, en el siglo XVIII por figuras como Cadwallader Colden ou Benjamin Franklin y, en el siglo XIX, Lydia Maria Child y Ralph Waldo Emerson, hasta los pragmatistas clásicos y las figuras como Jane Addams, W.E.B. Du Bois, Alain Locke y otros, se fueron definiendo los cuatro grandes principios que caracterizan, según Pratt, el pragmatismo, y que dan forma a la concepción pragmatista del conocimiento y de su producción: interacción, pluralismo, comunidad y crecimiento (*growth*). Cada uno de estos principios es

entendido de manera al mismo tiempo específica y en evolución. El principio de la interacción está en la base de toda la concepción pragmatista de los objetos, entidades y procesos existentes en el mundo, cuya caracterización adecuada pasa por conocer sus relaciones o interacciones con otros. El involucramiento con el mundo consiste en el involucramiento mutuo de esas entidades y procesos plurales, siempre en el marco de una comunidad que permite definir el sentido de ese involucramiento. El modo como ese involucramiento es evaluado depende de su contribución al crecimiento de las comunidades involucradas y de los miembros de esas comunidades, entendiéndose el crecimiento como la extensión de sus relaciones, la ampliación de sus capacidades o el aumento del bienestar. “Crecer” adquiere, en este caso, un sentido cercano al que se atribuye al “crecer” individual de los seres humanos, pero considerándolo siempre en una perspectiva relacional. Apoyado en esta genealogía, Pratt redefine de este modo el proceso de emergencia del pragmatismo clásico:

En la última década del siglo XIX, Dewey, Peirce y James consiguieron combinar la ciencia experimental y basada en la comunidad de Franklin, el activismo social de los pragmatistas feministas y corrientes de la filosofía europea en una epistemología y ontología que comienza en la experiencia vivida. En un cierto sentido, los compromisos de la actitud indígena pasaron a ser expresados en otra lógica. Partiendo del proceso de duda e investigación, en los términos de Peirce, esa lógica convergió con la concepción, adelantada por James, de una subjetividad localizada socialmente, delimitada por condiciones materiales, por la fisiología, por hábitos y por las visiones de los otros, y después, con Dewey, con la ampliación de la lógica experimental, que se convertiría en la lógica del naturalismo cultural. En cada uno de estos casos, el desarrollo filosófico formal fue delineado sobre una actitud heredada en parte del pensamiento de los nativos [norte-]americanos que emergió a lo largo de la frontera con la América Europea. Esa actitud indígena esperaba ya encontrar sentido en las interacciones en un contexto pluralista, enmarcado en comunidades, y teniendo como objetivo el crecimiento (Pratt, 2002: 283).

Esta perspectiva puede ayudar a comprender cómo y por qué el pragmatismo aparece, al mismo tiempo, como una de las formas ciertamente más radicales de crítica del pensamiento abismal y, en particular, del proyecto de la epistemología, y como un recurso para el rescate de la epistemología, para su reconstrucción radical como epistemología del Sur y como parte de la emergencia de un pensamiento post-abismal.

4. El rescate de la epistemología

En un artículo que culmina una larga reflexión crítica prolongada por un trabajo de identificación y reconocimiento de la diversidad de formas de conocer que coexisten y/o se confrontan con el mundo, Boaventura de Sousa Santos fundamenta el ambicioso proyecto de una epistemología alternativa, una epistemología del Sur, en la construcción más amplia de una caracterización del pensamiento occidental o del Norte como *pensamiento abismal*. Para quien haya seguido de cerca los debates epistemológicos que fueron tratados en la primera parte de este artículo, esta propuesta podrá suscitar alguna perplejidad. Si la epistemología es un proyecto filosófico indisociable de la ciencia moderna y que tuvo siempre en su centro la justificación y legitimación de la autoridad epistémica de esta, ¿será

posible concebir una epistemología que no se organice en torno de la ciencia como patrón de todo conocimiento?

No siendo posible, en el marco de este artículo, reconstruir la genealogía de la propuesta de Santos –lo que tendrá que ser dejado para otra ocasión–, es importante comenzar por una breve y, necesariamente, simplificada caracterización del modo como se hace el paso de la crítica de la epistemología, una preocupación que tiene recorrido la obra de Santos a lo largo de los últimos 30 años, al desafío de una epistemología del Sur que, en trabajos más recientes, fue anclándose en la oposición entre pensamiento abismal y pensamiento post-abismal. En esta perspectiva, la ciencia y la epistemología no desaparecen en el marco de un pensamiento post-abismal, sino que pasan a existir en una configuración distinta de saberes, que Santos designa como ecología de saberes.

Las contribuciones de Santos para el debate epistemológico en el Norte (Santos, 1987, 1989, 2000, 2003, 2007a, 2007b; Nunes, 2003, 2007) se caracterizan por la identificación de un conjunto de procesos y de manifestaciones de crisis que son interpretados en el marco de una crisis más general del proyecto de la modernidad. El adjetivo “posmoderno” fue, así, utilizado, en diferentes momentos, como una forma taquigráfica de caracterizar un proceso de transformación que cuestionaba el propio proyecto de la ciencia moderna y su viabilidad. En esas contribuciones, la reflexión se centraba en las dinámicas internas de las ciencias y en lo que el autor describiría como las manifestaciones de su pluralismo interno. La crisis de las epistemologías convencionales era abordada a partir de una reflexión epistemológica que continuaba a tener como su centro principal las ciencias, pero con una diferencia: procuraba explorar las formas de relacionamiento de las ciencias con otros saberes y experiencias.

El paso de esta reflexión para otro encuadramiento se hizo posible a partir del involucramiento con las experiencias del Sur y con las interrogaciones por estas suscitadas sobre la relevancia de los saberes del Norte para abordar un mundo que es más que el mundo occidental y una comprensión del mundo que no se agota, como ha afirmado Santos, en la comprensión occidental del mundo. Ese paso ha sido descrito de varios modos por Santos, pero se encuentra bien resumido en el título de uno de sus libros: *De lo posmoderno a lo post-colonial y más allá de uno y de otro* (Santos, 2006). Más recientemente, es en la oposición entre el pensamiento abismal asociado a la modernidad y un pensamiento post-abismal asociado a una ecología de saberes que la dimensión epistemológica de ese trabajo de construcción de un “pensamiento alternativo de alternativas” lleva a la formulación del primer esbozo de lo que podrá ser un programa de investigación sistemático sobre las cuestiones epistemológicas suscitadas por el período de transición en que vivimos (Santos, 2007b). una parte crucial de este programa será, precisamente, el cuestionamiento y redefinición de los criterios y procedimientos que permiten establecer lo que cuenta como conocimiento o como saber. Santos formula, en ese sentido, tres grandes conjuntos de interrogantes, que vale la pena recordar:

- a. ¿Cuál es la perspectiva a partir de la cual podremos identificar diferentes conocimientos? ¿Cómo podemos distinguir el conocimiento científico del conocimiento no-científico? ¿Cómo distinguir entre los varios conocimientos no-científicos? ¿Cómo se distingue el conocimiento no-occidental del conocimiento occidental? Si existen varios conocimientos occidentales y varios conocimientos no-occidentales, ¿cómo distinguirlos entre sí? ¿Cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que agregan componentes occidentales y no occidentales?
- b. ¿Qué tipos de relacionamiento son posibles entre los diferentes conocimientos? ¿Cómo distinguir inconmensurabilidad, contradicción, incompatibilidad y complementariedad? ¿De dónde proviene la voluntad de traducir? ¿Quiénes son los traductores? ¿Cómo escoger los socios y los tópicos de traducción? ¿Cómo formar decisiones compartidas y distinguirlas de las impuestas? ¿Cómo asegurar que la traducción intercultural no se transforma en una versión renovada del pensamiento abismal, en una versión “suavizada” de imperialismo y colonialismo?
- c. ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? En la búsqueda de alternativas a la dominación y a la opresión, ¿cómo distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema o, más específicamente, ¿cómo distinguir alternativas al capitalismo de alternativas dentro del capitalismo?

El camino apuntado por estos conjuntos de interrogaciones parte de dos postulados que, a primera vista y según los criterios defendidos por las corrientes dominantes de la epistemología moderna, serían incompatibles. El primero es el del reconocimiento de la dignidad y de la validez de todos los saberes. El segundo es el del rechazo al relativismo, o sea, de la idea de que todos los saberes se equivalen. La posición de Boaventura de Sousa Santos es la de considerar que la aceptación del primer postulado implica, de hecho, la aceptación del segundo. Reconocer la validez y dignidad de todos los saberes implica que ningún saber podrá ser descalificado antes de haber sido puesta a prueba su pertinencia y validez en condiciones situadas. Inversamente, a ninguna forma de saber o de conocimiento le debe ser otorgado el privilegio de ser considerada como más adecuada o válida que otras sin someterla a esas condiciones situadas y sin evaluarla por sus consecuencias o efectos. Ningún saber podrá, así, ser elevado a la condición de patrón a partir del cual sea determinada la validez de otros saberes sin considerar las condiciones situadas de su producción y movilización y sus consecuencias. Las operaciones de validación de los saberes derivan, pues, de la consideración situada de la relación entre estos, configurando una *ecología de saberes*. Dado que la “ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto, sino más bien como prácticas de conocimiento que posibilitan o impiden ciertas intervenciones en el mundo real”, Santos caracteriza su posición como un *pragmatismo epistemológico* “justificado [por encima de todo] por el hecho de que las experiencias de vida de los oprimidos les son inteligibles por vía de una epistemología de las consecuencias” que, “en el mundo en que viven, [...] vienen siempre primero que las causas” (Santos, 2007b: 28).

El proyecto de una epistemología del Sur es indisociable de un contexto histórico en que emergen con particular visibilidad y vigor nuevos actores históricos en el Sur global, sujetos colectivos de otras formas de saber y de conocimiento que, a partir del canon epistemológico occidental, fueron ignorados, silenciados, marginalizados, descalificados o simplemente eliminados, víctimas de epistemicidios tantas veces perpetrados en nombre de la Razón, de las Luces o del Progreso. En esta perspectiva, lo que cuenta como conocimiento es mucho más que lo que la epistemología convencional –y su crítica, incluida la “naturalista” –admiten. El reconocimiento de la diversidad de las formas de conocer –una diversidad cuyos límites son imposibles de establecer previamente al involucramiento activo con esas formas– obliga a redefinir las condiciones de emergencia, de desarrollo y de validez de cada una de esas formas, incluyendo la ciencia moderna, que pasa así a ser objeto de una evaluación situada que obliga a la “simetrización” radical de todos los saberes. Los criterios que permiten determinar la validez de esos diferentes saberes dejan de referirse a un patrón único –el del conocimiento científico– y pasan a ser indisociables de la evaluación de las consecuencias de esos diferentes saberes en su relación con las situaciones en que son producidos, apropiados o movilizadas. La diferencia que esta posición presenta en relación con las epistemologías “naturalistas” está en la ampliación y transformación de la idea de que, si sólo podemos comprender y evaluar los saberes cuando los abordamos como prácticas, no se comprende por qué ciertas prácticas podrán ser excluidas de esa comprensión y evaluación por postular el recurso a explicaciones o interpretaciones que invocan entidades o procesos que una forma particular de saber –la ciencia moderna– rechaza o caracteriza como inexistentes. Es el caso, por ejemplo, de la referencia a entidades sobre naturales o a fuerzas que no pueden ser descritas o explicadas en el marco de la cosmología racionalista que enmarca a la ciencia moderna, pero son cruciales para las explicaciones del mundo, de las cosas y de los seres que fueron elaboradas en el marco de otras cosmologías y formas de involucramiento activo con el mundo. Si la demostración de la verdad de un enunciado o de la eficacia de una acción está en sus consecuencias, no tendrá sentido postular la exclusión *ex ante* de ciertas formas de descripción o de explicación como falsas o irracionales.

La emergencia del proyecto mismo de una epistemología del Sur debe ser comprendida como parte de una historia, de un trayecto que parte del involucramiento crítico con las epistemologías dominantes asociadas a las ciencias modernas, con sus tensiones, dinámicas de debate y propuestas de innovación, convergiendo con lo que Santos llamó crítica interna de la ciencia. En un segundo momento, la crítica de las ciencias pasó a otro nivel, el de la crítica a partir de saberes, conocimientos y prácticas que la epistemología dominante caracteriza como no-científicos o a los cuales, sumariamente, niega cualquier valor cognitivo. En este segundo momento, es la propia concepción de la epistemología como discurso normativo sobre las ciencias, como lugar de elaboración de una soberanía epistémica que permite distribuir la calidad de lo que es y no es conocimiento que es puesta en tela de juicio. La consecuencia de este paso es, aparentemente, paradójica. Si la epistemología es un proyecto hegemónico, de imposición de una soberanía epistémica, indisociable de la ciencia moderna, ¿cómo entender un proyecto alternativo que retoma la

idea misma de epistemología para caracterizar de manera positiva la diversidad de las formas de conocimiento existentes en el mundo y las condiciones de su validez? En un texto reciente, Santos señala dos claves que permiten responder a esta aparente paradoja. La primera es la caracterización de la epistemología del Sur como una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general. Esta concepción es inconmensurable con la de una epistemología que define la soberanía epistémica, que atribuye a una forma de conocimiento el poder de definir la existencia y la validez de todos los otros modos de conocimiento. La segunda clave es la formulación de un programa de investigación que implica reexaminar la epistemología dominante a partir de las nuevas miradas ancladas en las experiencias históricas y emergentes del Sur. Estos pueden ser los puntos de partida para, siguiendo una vía abierta por el mismo Boaventura de Sousa Santos en trabajos anteriores, procurar un involucramiento activo y crítico con las versiones de la epistemología del Norte que más avanzaron en la crítica a la epistemología dominante, y que mejor podrán protagonizar un diálogo que tenga como horizonte la descolonización de la reflexión epistemológica. Las condiciones de viabilidad de ese diálogo, sin embargo, están todavía lejos de ser realizadas. Lo que separa la crítica epistemológica producida en el Norte de la epistemología del Sur radica en una oposición más amplia entre un *pensamiento abismal*, asociado al proyecto de la modernidad, y una diversidad de formas de pensamiento que apuntan para la emergencia de un pensamiento post-abismal.

En lo que se refiere a la epistemología, el pensamiento abismal se funda en lo que Santos llama *línea abismal epistemológica*. La línea abismal epistemológica presenta una vertiente interna y una vertiente externa. La primera coloca todos los saberes y enunciados con pretensión a enunciados de conocimiento que no sean reconocidos por las formas vigentes de ejercicio de la soberanía epistémica –sumariamente “colocados” del lado de la no-ciencia– como vectores de error o de ignorancia, como creencias o formas de superstición. La segunda vertiente amplía esa descalificación, bien sea a través de la apropiación de algunos de esos saberes, pero condicionando la respectiva validación al tribunal de la soberanía epistémica o a las soberanías particulares de diferentes dominios del saber certificado –véase, por ejemplo, la transformación de los saberes locales sobre la biodiversidad en “etnociencias”–, bien sea eliminándolas o a quienes son los sujetos de esos saberes, a través de diferentes formas de epistemicidio –desde la evangelización y la escolarización al genocidio o a la devastación ambiental. La transformación del saber y del conocimiento en algo que puede ser objeto de apropiación privada, separado de los que lo producen, transportado, comprado y vendido, sujeto a formas de derecho de propiedad extrañas al contexto en que ese saber o conocimiento fue producido y apropiado colectivamente corresponde, de hecho, a una operación de eliminación oscurantista de saberes y de experiencias, asociados a la ciencia moderna. Ese resultado puede ser obtenido, así, a través de dos caminos: o la destrucción física, material, cultural y humana, y el de la incorporación, cooptación o asimilación (Santos. 2007b: 9).

Frente a este panorama, ¿hasta qué punto será posible alimentar la esperanza de un diálogo constructivo entre las formas de crítica epistemológica “inmanente” que han marcado el debate en el Norte y la epistemología del Sur en construcción?

Si las críticas “naturalistas” y feministas y las orientaciones más recientes de los estudios sociales de la ciencia han procurado elucidar la relación constitutiva entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético-normativo que caracteriza los saberes científico-técnicos modernos, es poco clara su posición en relación con los “otros saberes” no-científicos, y con las condiciones de su validación. Es cierto que lo que la crítica feminista ha llamado epistemologías “posicionadas” o situadas presta atención a las diferentes configuraciones de saberes que son accionadas por factores específicos, incorporando historias o experiencias colectivas, en circunstancias o situaciones particulares. Pero la validación de esos otros saberes, como es sugerido por los trabajos de Harding, parece pasar por su inclusión en un repertorio extendido de “ciencias” o de saberes científicos, como si fuera necesario ese reconocimiento en términos de los modos hegemónicos de conocimiento para que el diálogo entre los saberes se vuelva, si no posible, por lo menos productivo. Sería legítimo preguntar si, ante estas posiciones, lo mismo no podría decirse del recurso al término “epistemología” para hablar de las condiciones de producción, apropiación y validación de las diferentes formas de saber. El problema sólo se plantea cuando se piensa el uso de expresiones como “ciencia” o “epistemología” (o “filosofía”, o “literatura”, o “economía”, o “política”, o “religión”) en el modo de pensar “categorial” propio del pensamiento abismal. Al pasar del pensamiento abismal para una constelación de pensamiento post-abismal, los términos son reapropiados en el marco de configuraciones de sentido y de contextos de prácticas distintos. No siendo posible, por lo menos en la actual fase de transición, la eliminación pura y simple de los viejos términos y su substitución por términos radicalmente nuevos, toda la innovación conceptual o categorial pasará, necesariamente, por ese proceso de reapropiación-transformación. Pero se hace tanto o más importante, por eso, examinar de cerca cuáles son las transformaciones por las que pasan esos términos en ese proceso, y lo que ellos pasan a significar en las nuevas condiciones de su uso. Una de las implicaciones de esa reapropiación del concepto de epistemología es su vinculación, anclaje o enraizamiento en experiencias históricas que sitúan a sus protagonistas y que permiten vincular ese proyecto a una más amplia “constelación de la liberación”. La epistemología del Sur aparece como una refundación radical de la relación entre lo epistemológico, lo ontológico y lo ético-político a partir, no de una reflexión centrada en la ciencia, sino en prácticas, experiencias y saberes que definen los límites y las condiciones en que un modo dado de conocimiento puede ser “traducido” o apropiado en nuevas circunstancias, sin la pretensión de constituirse en saber universal. Si todos los saberes son reconocidos, la validez de cada uno de ellos depende del modo como está vinculado a las condiciones situadas y pragmáticas de su producción y apropiación. Las jerarquías de los saberes no pueden ser definidas a partir de la soberanía epistémica de un modo de saber o de una instancia “externa” a los saberes, sino de forma pragmática, esto es, indisociable de las prácticas situadas de producción de los saberes. Es este tipo de relación el que define lo que Santos llama ecología de saberes:

La ecología de saberes no concibe los conocimientos en abstracto, sino más bien como prácticas de conocimiento que posibilitan o impiden ciertas intervenciones en el mundo real, y deja de concebir la ciencia como la referencia o punto de paso obligatorio para el reconocimiento de todos los saberes y conocimientos. De este modo, es la propia concepción de lo que es la epistemología la que es radicalmente transformada. Un pragmatismo epistemológico es, por encima de todo, justificado por el hecho de que las experiencias de vida de los oprimidos les son inteligibles por vía de una epistemología de las consecuencias. En el mundo en que viven, las consecuencias vienen siempre primero que las causas (Santos, 2007b: 28).

Si lo que caracteriza a la epistemología del Sur es un pragmatismo epistemológico que privilegia las consecuencias en relación con las causas, ¿no será aquí que podremos encontrar un punto de convergencia con las preocupaciones epistemo-onto-éticas de las críticas “naturalistas” y feministas a la epistemología? La influencia –no siempre reconocida, pero no por eso menos presente– del pragmatismo filosófico en esas críticas permite, por lo menos, fijar el punto de partida posible de un ejercicio de traducción que podrá ayudar a identificar las preocupaciones comunes, pero también las concepciones divergentes que mueven los dos campos en diálogo.

Conclusión

Regresemos, para concluir, a la propuesta, mencionada más arriba, a través de la cual Boaventura de Sousa Santos busca dar cuerpo a la tarea de “construcción epistemológica de una ecología de saberes” (Santos, 2007b: 33). El autor identifica “tres conjuntos principales de cuestiones, relacionados con la identificación de saberes, con los procedimientos que permiten relacionarlos entre sí y con la naturaleza y evaluación de las intervenciones en el mundo real que posibilitan” (*ibíd.*). En relación con el primer conjunto, se afirma que las cuestiones suscitadas “han sido ignoradas por las epistemologías del Norte global” (*ibíd.*). De hecho, la afirmación es verdadera, también para los otros dos conjuntos. Como proyecto filosófico, la epistemología del Norte, como fue recordado en la sección 2, tuvo siempre como objetivo la identificación de una forma particular de conocimiento, el conocimiento científico. De hecho, es la atribución misma de la calidad de “conocimiento” a un modo de involucramiento o de relación con el mundo lo que constituye el objetivo último de la epistemología. De ahí que los cuestionamientos de los que habla Santos sean relevantes para la epistemología sólo en la medida en que permiten realizar el trabajo de demarcación que atribuye a la ciencia un privilegio epistemológico que la define como el modo de producir conocimiento verdadero sobre el mundo –y, consecuentemente, el interés por otros modos de conocer apenas como “otros” de la ciencia, incapaces de establecer la distinción entre la verdad y el error. Un programa como este no es capaz de reconocer otros modos de conocer, excepto para someterlos a una forma de soberanía epistémica que toma la ciencia como modelo de toda forma verdadera de conocer.

Esta observación sugiere la necesidad de un nuevo uso de la palabra “epistemología”, que pasaría a designar, no un programa filosófico alternativo, sino lo que Santos llama programa alternativo de alternativas, oponiendo a todas las formas de soberanía epistémica la noción de ecología de saberes. Nos encontramos aquí con un ejemplo del conocido

problema de tener que usar de modo subversivo las herramientas conceptuales y teóricas el pensamiento del Norte o, como dice Santos (2007b: 33), de “cómo combatir las líneas abismales usando instrumentos conceptuales y políticos que no las reproduzcan”. La respuesta tendrá que ser pragmática: al usar la expresión “epistemología del Sur”; estamos utilizándola en un marco que no es el marco familiar en que se entiende lo que es la epistemología, sino que es adecuado a interrogantes nuevas que no es posible formular a partir de lo que Santos designa pensamiento abismal.

La vinculación (explícita) de la propuesta de una epistemología del Sur y de su corolario, la concepción del universo de los saberes como una ecología, con una concepción *pragmática* de los saberes, de las formas de su producción, validación, circulación, apropiación, distribución y evaluación permite al mismo tiempo señalar la relevancia de un pensamiento alternativo de alternativas epistemológicas y encontrar las convergencias que hagan viable y productivo el diálogo con las formas más recientes y más innovadoras de crítica epistemológica que han aparecido en relación con los estudios sociales de la ciencia, los estudios feministas y postcoloniales y la filosofía “naturalista” de las ciencias.

El pragmatismo defendido por Santos, sin embargo, a pesar de sus “parecidos de familia” con la corriente filosófica del mismo nombre, emerge de una reconstrucción radical que resulta del encuentro entre las experiencias de poblaciones, grupos y colectivos subalternos, especialmente en el Sur global, y el “poner a trabajar” las propuestas de filósofos pragmatistas como William James y John Dewey para la crítica de las epistemologías convencionales. Es en la referencia explícita al mundo y a las experiencias de los oprimidos como lugar de partida y de llegada de otra concepción de lo que cuenta como conocimiento o como saber, que la epistemología del Sur confronta el pragmatismo con sus límites. Ese límites son los límites de la crítica de la epistemología en el marco del pensamiento abismal.