



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 86 (julio-septiembre), 2019, pp. 125-134
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

Boaventura de Sousa Santos: reducción de la dispersión al orden en la 'ecología de saberes'

Boaventura de Sousa Santos: reduction from dispersion to order in the 'ecology of knowledges'

Roberto FOLLARI

rfollari@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370665>

RESUMEN

Los primeros libros de BSS refirieron a la noción de posmodernidad como crisis del conocimiento occidental; expresión luego abandonada por el autor que era problemática, pues BSS nunca aceptó la pérdida de voluntad transformadora que lo posmoderno conlleva. En su obra más actual, la ecología de saberes es central, e implica el diálogo entre una multiplicidad de regímenes de legitimación cognitiva. Resulta discutible que BSS no asuma en sus consecuencias teóricas y políticas la noción de incommensurabilidad, pues tal diálogo sería inevitablemente equivoco e inconclusivo, no suficiente para coordinar acciones colectivas.

Palabras clave: conocimiento, prácticas, ciencia, ecología de saberes.

ABSTRACT

The initial books by BSS referred to "posmodernity" as critical situation of knowledge; he abandoned that notion later, one problematic notion, because BSS never assumed loss of transformative will power that posmodernity involves. In contemporary texts from this author, ecology of knowledges has centrality. It implies dialogue between many different regimes of cognitive legitimation. It's problematic that BSS doesn't assume political and theoretical consequences of category "incommensurability", because dialogue results inevitably inconclusive and equivocal, no sufficient for collective action coordination.

Keywords: knowledge, practices, science, ecology of knowledges.

Recibido: 10-08-2018 • Aceptado: 22-03-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

La hoy muy reconocida obra de Boaventura de Sousa Santos en América Latina, alcanzó tal reconocimiento en los albores del siglo XXI, especialmente a través de la participación del autor portugués en los Foros Mundiales alternativos, ligado de esa manera a los movimientos sociales, sus políticas y reivindicaciones. Antes de ello, sus trabajos tuvieron una difusión menos profusa, si bien su vasta apelación a información actualizada, su capacidad de promover propuestas originales a partir de la misma, y su fuerte apuesta programático/práctica ya hacían notar a esos escritos como de singular interés, tanto para los científicos sociales como para los militantes de causas diversas.

Desde el comienzo de su producción publicada, el autor se mostró preocupado por la relación entre el conocimiento y la acción. Se desprende de sus obras una rebeldía ante la escasez de uso del conocimiento producido, ante la producción que no tuviera en cuenta el uso, ante la incapacidad de las ciencias sociales para alumbrar modificaciones concretas en los espacios de la vida social, lo que llevaba a su búsqueda del aporte del conocimiento al mejoramiento constatable de las condiciones efectivas de existencia, sobre todo de los sectores sociales más vulnerables.

Es lo que podemos advertir en su primer trabajo conocido, *Un discurso sobre las ciencias* (De Sousa Santos: 1987). Ya allí la cuestión es proponer cómo ciertas sensibilidades diferentes de las que remiten a las ciencias aceptadas, pueden proveer conocimiento (hay apelaciones, por ejemplo, a Capra y la "mente del universo"); cómo las ciencias sociales podrían pasar a ser las ciencias/modelo, en tanto encarnan un indeterminismo que las ciencias físico-naturales han reconocido mucho más tardíamente; cómo la interdisciplina podría organizar de un modo radicalmente nuevo el conocimiento científico al hacerlo por temáticas y no por ordenamiento epistémico, o cómo la hermenéutica –en tanto predominio del lenguaje en la interpretación y la exposición científica- debiera ser tomada en cuenta para el análisis y la mutua apreciación de las producciones sobre temáticas sociales.

Todo ello es de enorme interés, si bien nada de ello resulta a-problemático. Como hemos afirmado en un reciente curso a distancia de CLACSO (CLACSO: 2017), es siempre necesario desestabilizar las pretendidas certidumbres en que podemos instalarnos a partir de la idea de que participamos del pensamiento crítico, y el supuesto de que ello nos permitiría alguna inmunización contra el error o la confusión. Hay que criticar lo crítico desde criterios que suponen la asunción de que no existe ninguna infalibilidad en nuestras posiciones supuestamente sólidas, las que a menudo no son otra cosa que "solidificadas".

Por ello, he podido exponer en su momento los logros, pero también los problemas que advertía en aquella primera obra de Boaventura. Lo hice por gentileza del mismo autor portugués, quien tuvo a bien invitarme, en los primeros años de este siglo, a formar parte de un libro que él coordinara, en recordación de los 20 años de la publicación de aquel texto inicial. El nuevo libro resultó una obra monumental, en la que participan algunos autores mundialmente consagrados y otros no tanto, pero todos de singular valía (De Sousa Santos: 2003). En esa compilación hay una muy interesante Introducción realizada por el mismo Boaventura (de aquí en más, BSS), quien hace un balance crítico y sugerente de la "guerra de las ciencias", tal cual se desarrollará esta a partir del recordado "affaire Sokal". El libro –que hasta donde conozco no ha sido traducido desde el portugués al idioma castellano-, no suele ser referido en las múltiples apelaciones que existen hoy a la obra de BSS en nuestro subcontinente. Mi intervención allí busca hacer un balance de aquel otro libro inicial del científico portugués, señalando algunos disentimientos parciales, dentro de la asunción en común del horizonte de comprensión abierto por la idea de poner el conocimiento en radical relación con sus usos sociales. Desde esos propósitos generales compartidos, señalo allí mi distancia con nociones semi-místicas como la de "mente del universo", mi asunción de que desde las ciencias físico-naturales no se reconoce a las disciplinas sociales como nuevo modelo (en torno de la cuestión del indeterminismo y el caos), que la interdisciplina no procede –según he desarrollado en diversas ocasiones (Follari: 1982; 2013)- como reemplazo de las disciplinas sino como combinación selectiva de las mismas, y que la hermenéutica es una, pero no la única forma de entender cómo funciona el lenguaje (estos puntos,

van en relación a los temas que señaláramos dos párrafos más arriba como propios de ese primer libro de BSS).

Un libro posterior del autor –si bien lo es en pocos años-, yo lo había conocido antes que *Un discurso sobre las ciencias*. Por obra del recordado académico venezolano Rigoberto Lanz (ya fallecido actualmente), quien dirigía por entonces el Centro de Estudios Post-doctorales –CIPOST- en la Univ. Central de Venezuela, pude saber de *Introducción a una ciencia posmoderna*, traducido y publicado desde el mismo CIPOST en 1996. Recuerdo la referencia informal que me hiciera aquel memorable amigo –un gran subvertor de las solemnidades académicas-, quien me señaló la “audacia” que se implicaba en proponer no una crítica posmoderna de la ciencia, sino una ciencia posmoderna por sí misma.

Hice mi aproximación a ese texto en un largo artículo dentro del cual dicha aproximación es una parte entre otras, si bien parte no menor (Follari: 2000). Ya aquí pude advertir que la noción que BSS sostenía sobre lo posmoderno era discutible. Asumía uno de los puntos centrales en la literatura sobre la cuestión, como es la crisis de credibilidad y legitimidad del saber científico, e incluso del saber sistemático en general. Ese núcleo, junto a cierta apertura hacia nuevas sensibilidades, está claramente delineado en BSS. Sin embargo, hay una cuestión central que sorprende: se encuentra en nuestro autor una fuerte apuesta a la voluntad. Hay una enorme confianza en la capacidad colectiva de modificación de la historia; y, ligada a ella, también de reabsorción de la crisis de legitimidad del conocimiento, por vía de un supuesto re-encantamiento de tal conocimiento ante una manera diferente de sostenerlo y utilizarlo.

Lo posmoderno no permite asumir nada de esto: es una época de cierre a la noción de cambio de la historia, de caída de los relatos de revolución social, de eclipse del horizonte de lo universal. Por supuesto que no estamos diciendo que hayan desaparecido sujetos individuales o colectivos de cambio: afirmamos que ellos no representan el “estilo cultural dominante” de la época. Desde ese punto de vista, la constante búsqueda de ligar conocimiento y acción hacia una praxis del cambio (constante en la obra de BSS hasta nuestros días), no se hace cargo suficientemente de que va contra el sentido común mayoritario de la época. Esto, por supuesto, no lo señalo para negar valor a propuestas de cambio social que hoy se hagan –que son imprescindibles, y de las que por mi parte también participo-, sino para asumir que hay que tematizar este tiempo de neonarcisismo y personalización, de individualismo y hedonismo, tal como las obras de G.Lipovestky han descrito con detalle (Lipovestsky: 1988; 1994), al margen de que la interpretación apologética de este autor sobre nuestra época no nos sea compartible.

Al margen de ello, vale afirmar que el libro de BSS es tan iluminador como original, una impronta que estará presente en el conjunto de su producción intelectual. La noción de “conversión reguladora”, por la cual los temas cotidianos son convertidos en objeto de conocimiento científico; la de “doble ruptura epistemológica”, por la cual al quiebre inicial con el sentido común, la ciencia debe agregar luego un segundo momento de reabsorción del conocimiento abstracto por los sentidos comunes cotidianos; o la necesidad de autorreflexividad de la ciencia como producto social, son sólo algunos de los múltiples aportes que el referido libro propone al lector.

La impronta gramsciana de la idea de “segunda ruptura epistemológica” –la ciencia reconvertida a nuevo sentido común- delinea cuestiones que luego reaparecerán en la “ecología de saberes”: la relación del conocimiento especializado con los conocimientos y discursos cotidianos. En este libro temprano de BSS la cuestión está planteada, pero no desarrollada en los mecanismos específicos que permitirían hacerla eficaz: ciertamente, no hay garantías acerca de cómo re-convertir el lenguaje técnico en lenguaje cotidiano, sin que la trasposición al nuevo lenguaje deje de implicar cierto empobrecimiento de la significación. Lo cual, por cierto, quizá no sea el problema principal: el más importante reside en cómo lograr que desde los sentidos comunes llegue a despertarse interés por las temáticas que propone la ciencia social. “Vitalizar” los temas abstractos, es un desafío que no siempre implica imposibilidad, pero sí siempre dificultad y apelación a mediaciones.

Ya con *Pela mao de Alice (o social e o político na posmodernidade)* (BSS: 1994), BSS comienza a ser más conocido en Latinoamérica, pues *Introducción a una ciencia posmoderna* casi no había circulado fuera de Venezuela. *Pela mao...* fue un libro con muchas ediciones en idioma portugués, que se conociera con cierta tardanza en idioma castellano. El texto, que implica capítulos diversos no necesariamente relacionados entre sí, tiene a uno de esos capítulos dedicados a la cuestión de la universidad, la cual ha de retomar posteriormente, y que remite una vez más a la relación del conocimiento con sus usos sociales. Esa "universidade de ideias" debe saber ligar cultura popular con la alta cultura, así como conciliar teoría con práctica y educación con trabajo. A su vez, es muy ilustrativo de las preocupaciones del autor el primer capítulo "Cinco desafíos a la imaginación sociológica": allí el ingenio y la singularidad de miras de BSS se expresan con nitidez: cómo se entiende que en tiempos de crisis económica los análisis de los académicos privilegien lo político, que en tiempos de internacionalización del capital los Estados/Nación sigan teniendo peso en la definición de las luchas sociales, que en tiempos de individualismo estemos más puestos a vigilancia pública que nunca antes, que en tiempos en que todos se declaran "democráticos" la democracia parlamentaria se muestra tan insuficiente como pueda imaginarse, que en tiempos de internacionalización y globalización, las identidades locales se hayan vuelto tan fuertes (lo que algunos han nominado con el inelegante neologismo "glocalización"). Todos interrogantes pertinentes, todos sin posibilidad de respuestas taxativas, pero en los cuales la posibilidad misma de que sean localizados como problemas, ya se implica un fuerte avance conceptual.

En este libro retoma BSS su preocupación inicial, como hombre que se doctoró en Derecho en la Univ. de Yale, por acercar el derecho a todos los que lo necesitan para defenderse en condiciones sociales de debilidad, y que no pueden acceder a sus beneficios por desconocimiento de las garantías legales, o por imposibilidad de pago a un profesional de ese área.

Finalmente cabe hacer breve mención al trabajo sobre universidad, "La universidad en el siglo XXI" (BSS: 2007) en verdad una intervención solicitada por el entonces ministro de Educación Buarque que inicialmente acompañara a Lula, y que luego renunciara desde posiciones críticas al gobierno. En ese texto BSS propone una radical modificación de la estructura universitaria para abrirla a lo social y a la vigencia de los saberes sociales no reconocidos; ante la pérdida de peso de los Estados nacionales, propone ubicar el cambio universitario dentro de una "globalización contrahegemónica", que sea capaz de ubicar la acción del Estado dentro de las nuevas condiciones de la sociedad globalizada. En esa tesitura, invita a que la universidad recupere su plena legitimidad social, aumentando el acceso, potenciando eso que clásicamente se llamó "extensión" y debiera hallar nuevo nombre, abriendo a la investigación-acción como modo de unir la pesquisa a la acción social transformadora, establecer compromisos mutuos entre la industria y la universidad (en los cuales la universidad no ceda nunca respecto de sus propios fines), establecer una radical democracia interna que a la vez sería aporte testimonial a la democracia en su conjunto, evaluar participativamente las instituciones de educ. superior, reformar la universidad privada, como ítems principales.

Es tan fuerte esta apertura que se auspicia (lograr una "pluriversidad", en vez de la tradicional "universidad") que uno no puede dejar de pensar si ella es compatible con las limitaciones que el capitalismo impone. BSS señala expresamente en el texto que "es un mito" que la universidad no podría transformarse. Pero frente a las limitaciones que se imponen a un subsistema del conjunto del sistema social, quizá quepa pensar la propuesta de BSS en tanto "idea reguladora" en el sentido de Kant, como aquello que guía la acción pero es inalcanzable en sí mismo; en tanto no hemos detectado tal postulación en el texto de BSS, este podría funcionar como un programa propiamente dicho para diversos actores universitarios sin que exista aviso previo sobre sus marcadas dificultades para una efectiva concreción, lo cual implica la posibilidad de operar desde expectativas poco cumplibles y –por ello- que lleven a resultados que incluso podrían ser paradójicos en la política concreta.

Conocimiento y sociedad, entonces, es el tópico presente en toda la obra de BSS; tipos de conocimiento habidos en la sociedad, y modos en que lo científico puede hacerse fecundo para la sociedad en su conjunto, especialmente para sus sectores más vulnerables. Conocimiento políticamente orientado a la preocupación

por los de abajo, que intenta pensar desde lo popular la pluralidad y los requisitos del saber en sus diversas modalidades. Esto es, según hemos visto, lo que los diferentes libros de BSS venían planteando desde el comienzo de su producción (ciertamente, no pretendemos ser exhaustivos sobre su obra, hemos referido sólo a los escritos que más hemos frecuentado).

UNA PLURALIDAD SIN SÍNTESIS

Es así como se llega al “BSS maduro”, a aquel que hemos conocido exponiendo sobre “ecología de saberes” en su *Una Epistemología del Sur* (BSS: 2009). En el capítulo 3 de ese celebrado trabajo, el autor desarrolla su tesis sobre Sociología de las ausencias y Sociología de las emergencias; y en el siguiente, la del “pensamiento abismal” y la ecología de los saberes. Haremos breve referencia a lo primero para recalcar en esta última, que es la que deseamos poner a discusión, por sus consecuencias epistemológicas y políticas.

BSS nos invita a *expandir el presente y contraer el futuro*. Es una idea de ricas consecuencias: para el presente vale la Sociología de las ausencias, para el futuro la de las emergencias. Frente a cierta “metafísica del futuro redentor” presente en las cosmovisiones revolucionarias heredadas del siglo XIX, esta propuesta que guarda algún eco nietzscheano no puede dejar de ser bienvenida. Hacer una asunción ya/ahora del tiempo, contra la noción de llevarlo siempre hacia adelante en interminable búsqueda de una modificación total y abrupta que casi nunca se verifica; y pensar el futuro en el corto plazo, a fines de transformar cuanto antes y no en un horizonte temporal siempre fuyente y lejano, son aperturas de sentido que estamos refiriendo con brevedad, pero que encierran consecuencias de mucha amplitud, y que debieran examinarse en detalle a la hora de la acción política. Por supuesto, ello no debiera llevar a pensar en algún *inmediatismo* que impida pensar el largo plazo, decisivo siempre en política: cuando las derechas se entronizan (tal cual se da hoy en países como Brasil y Argentina), las posibilidades del corto plazo pueden animar acciones de resistencia, pero su escaso alcance frente al poder inicial de los gobiernos neoliberales, no debiera nunca opacar que en el largo plazo tales gobiernos tienden a deslegitimarse, por obra de las desastrosas consecuencias sociales de sus políticas económicas.

Lo cierto es que esta “otra” forma de pensar la temporalidad a que nos invita BSS, es parte de la “razón cosmopolita” que él propone, y que debiera reemplazar a la “razón indolente” a la que llama a superar. Además de la sociología de las ausencias y la de las emergencias, el *trabajo de traducción* es componente central de esta razón cosmopolita que el autor lusitano está presentando.

No vamos a reproducir en minucia la monumental taxonomía que BSS propone acerca de los tipos de razón: en su riqueza y detalle están a la vez su logro y su límite, en tanto la enorme profusión de categorías hace difícilmente reconstruible el conjunto teórico donde se dibuja tal proliferación de categorías, por cierto, que casi siempre muy originales, y portadoras de contenidos que llevan a pensar de nuevo situaciones y modos de comprensión que solemos dar por establecidos.

Lo cierto es que entre las cuatro formas diversas de “razón indolente” que distingue BSS, una es la “razón metonímica”, que pone toda realidad siempre en orden a un todo que la trasciende, y a un orden que la subordina. Así, aventura BSS que “el todo es menos y no más que la suma de las partes” (p. 104), a los fines de recuperar el pensar las partes en su singularidad, su especial temporalidad y criterios de existencia y modificación.

Esta operación categorial permitiría ampliar el universo del presente, amenazado siempre hacia una especie de “reducción al Uno” por parte del pensamiento dominante occidental. La pluralidad, tanto de lo social en tanto tal como de las interpretaciones a su respecto, se sostendría en esta necesidad de no *cerrar* en un todo la interpretación del conjunto social, que no lo sería de un conjunto de *partes*, sino de una heteróclita serie de sectores sociales y de acontecimientos que los incumben.

De esta manera se lograría *diversificar* radicalmente el presente, interpretarlo múltiplemente o –cuanto menos- dejarlo abierto siempre a interpretación múltiples por parte de los diferentes actores sociales

diferentes de aquel que hace el análisis. Nos invita así BSS a la aventura intelectual de “pensar sin el otro dicotómico”, según solemos hacerlo: pensar el Sur como si no hubiera Norte, pensar la mujer como si no hubiera el hombre. Esa modalidad radicalmente antidialéctica del pensamiento, nos libraría de la atadura de someter siempre el acontecimiento a determinaciones que le fueran externas, de la incapacidad para pensar a los dominados en su singularidad, en vez de hacerlo siempre relacionándolos con las ataduras que los limitan desde quienes operan en el sector social hegemónico.

En esta breve referencia que hacemos, puede advertirse la radicalidad del gesto de BBS, y su toma de distancia respecto de hábitos de pensamiento que tenemos fuertemente incorporados. A su vez, también puede vislumbrarse el margen de riesgo que se implica en esa audacia intelectual: la noción de *totalidad* sigue cumpliendo un rol fundamental en el análisis social, a partir de su formulación inicial lukacsiana (Lukacs: 1969) y con las modificaciones operadas desde la concepción althusseriana (totalidad “no expresiva” de alguna unidad subyacente) (Althusser: 1967), de modo que sería sin dudas problemático erradicarla de la teoría: la sociedad no es un conjunto de espacios inconexos, ni tampoco “menos que la suma de sus partes”, como se desprendería de lo propuesto por Boaventura. En cualquier versión de la teoría de sistemas, la idea de que “el todo es menos que la suma de las partes” –idea que des/implicaría a cada parte en relación con ese todo- resulta inconsistente (Von Bertalanffy: 1989; García: 2006).

Se advierte la intencionalidad de lo propuesto por BSS: liberar a la acción de esa rémora cuasi-religiosa que lleva a esperar siempre *las condiciones estructurales del todo* para emprender la acción sobre alguna de las “partes”. Pero este rescate de la singularidad (sin dudas vinculado de manera indirecta a todo el aporte posestructuralista que reivindicó el acontecimiento frente a la estructura, desde Derrida a Foucault o Deleuze), creemos que –planteado con la radicalidad con que lo desarrolla BSS- conlleva la renegación de la noción de *totalidad*, y con ello el peligro de un retorno al pensamiento de lo social como inconexo o desmembrado en sus partes, que implica consecuencias de inadecuación en la comprensión de lo social. Salir de la parálisis ante las partes, no significa necesariamente pensarlas *fuera* del todo.

La sociología de las ausencias se propone tematizar aspectos de lo social no asumidos por la razón metonímica. De esta manera, se *cambia monoculturas por ecologías*: es decir, se “plurifica” los puntos de vista y los repertorios de la práctica. Existen cinco ecologías diferentes, una de las cuales es la que nos interesa destacar: la *ecología de saberes*, en tanto ha adquirido peso singular en el discurso del mismo BBS, así como ha tenido una amplia recepción positiva en el campo académico que se reclama crítico, al menos el de Latinoamérica.

En esta ecología, propone BBS “aprender nuevos y extraños saberes sin tener que perder los propios y anteriores” (p.114); es decir, ampliar puntos de vista incorporando nuevos sin que ello implique renuncia de los anteriores, sino potenciación al agregarse a ellos.

Resulta seductora esta posibilidad de potenciación sin pérdidas, pero es ciertamente poco plausible; en este punto –y no sólo en este- a las posiciones defendidas por BSS *les falta la falta*. Es decir, se instalan en una idea proteica de potenciación permanente de las posibilidades intelectuales y prácticas, que deja poco lugar al “resto” de que habla Derrida, y a la noción de *falta* como constitutiva del sujeto, como ha propuesto Lacan.

No es posible, simplemente, aprender mucho de nuevo sin desaprender algo de lo anterior. Los repertorios no se suman aritméticamente, y –cuando se incorpora nuevos combinándolos con anteriores- tampoco se potencian siempre sinérgicamente. En muchos casos tales repertorios son parcial o completamente contradictorios entre sí, o simplemente hay que elegir unos y dejar de apelar a otros, de modo que la operación de incorporación de repertorios nuevos, nunca deriva simplemente en “pura ganancia”. El talante fuertemente voluntarista de la postura de BBS no suele dejar lugar a estas ambivalencias y claroscuros, lo que hace a su propuesta prístina y transparentemente *positiva* y por ello muy atractiva, pero con enormes dificultades para cumplimentarse.

Lo mismo va en relación a la declaración de que la ecología de saberes “no es relativismo” (p.116). Es difícil asumir lo que esta ecología propone: “promover la interdependencia entre los saberes científicos

producidos por la modernidad occidental, y otros saberes no científicos” (p.115), sin que aparezca el problema de los diferentes criterios de legitimidad que cada uno de esos saberes supone. Es notorio que cada repertorio de saberes, implica supuestos no explícitos sobre su valoración, que es diferente de otros repertorios existentes. La “puesta en común”, más que mentar una solución a la mutua exclusión, propone nuevos problemas, tanto de comunicación como de mutua valoración.

Según BSS, los diferentes saberes podrían someterse todos, en un diálogo mutuamente enriquecedor, al criterio superior del *valor emancipatorio* que pueda guardar cada uno de ellos. El debate podría zanjarse en torno de este criterio superior, al cual debieran rendirse todas las diferentes posiciones en curso.

Esta postulación incluye una inmensa idealización del diálogo como ejercicio superador de las diferencias. El diálogo es *inconclusivo* –cuando no directamente confuso–, cada vez que posiciones con diferentes supuestos son confrontadas entre sí. La noción de *incommensurabilidad* de T. Kuhn es decisiva para pensar al respecto (Kuhn: 1980; 1989), y es curioso que BSS haga alguna alusión al respecto, pero no una detallada discusión sobre sus condiciones¹.

Por el contrario, hay en nuestro autor largos desarrollos sobre el tema de la traducción, cuyos problemas han sido largamente señalados en la teoría del lenguaje. Se sabe: no hay traducción sin resto, un idioma es una forma determinada de producción de sentido, no plenamente replicable en un idioma diferente. Pero, además, es poco plausible este tratamiento de la relación con la incommensurabilidad: “...la cuestión de la incommensurabilidad, una cuestión usada por la epistemología abismal para desacreditar la posibilidad misma de la ecología de saberes. Una ilustración ayudará. ¿Es posible establecer un diálogo entre la filosofía occidental y la filosofía africana? ...la respuesta no puede ser más que una respuesta positiva: tienen en común el hecho de que ambas son filosofías” (p.191).

La cita implica un margen importante de equívocos. La incommensurabilidad es, en su planteo, muy anterior a la ecología de saberes: no surgió para desacreditar a esta, ni es de esperar que Kuhn se hubiera interesado en posiciones como la de BSS, alejadas de sus preocupaciones centradas claramente en la filosofía de la ciencia. La incommensurabilidad precede en unos 40 años, como concepto, a la ecología de saberes, por lo que es obvio que no surge para desacreditar a esta.

Es cierto que BSS no afirma que esta noción “haya surgido” para desacreditar a la ecología de saberes, sino que *se usa* para ello; pero convengamos que quienes sostenemos la noción de incommensurabilidad no la hemos incorporado para discutir con la obra de BSS, pues conocimos antes la de Kuhn. Desde ese punto de vista, está claro que la apelación a la incommensurabilidad no es un invento *ad hoc* contra la idea de ecología de saberes.

Pero sí es cierto que esa noción confronta a una idea transparentista del conocimiento según la cual, por ej., las filosofías occidentales y las africanas se entenderían entre sí, por la apelación a que ambas son filosofías. Al margen de que nada asegura de que ambas se reconozcan mutuamente en ese nombre en común, los contenidos pueden ser tan diferenciales, que de ninguna manera puedan ponerse en algún rasero igualitario desde el punto de vista de la valoración, e incluso hasta del recorte temático.

¹ La primera noción de incommensurabilidad, fijada en el cap. 10 de *La estructura de las revoluciones científicas* suponía a dos discursos paradigmáticos diferentes como instalados en “mundos” diferentes, y era por ello muy radical, sobre todo si se piensa que refería a discursos de diversos científicos como, por ej, practicantes de la Física. Se entendía tales discursos como mutuamente incommunicables. Ello fue corregido y atenuado luego por Kuhn (Kuhn: 1989), que planteó así una versión más plausible, según la cual, esta llamada por él “incommensurabilidad local” permitía cierta comunicación parcial, e incluso ciertos criterios posibles de comparabilidad entre teorías de la misma disciplina. Nosotros estamos más cerca de esta segunda posición, pero asumimos que no estamos hablando aquí de la relación entre teorías de una misma disciplina científica, ni siquiera de la más problemática relación entre teorías de ciencias distintas: hablamos, respecto de la “ecología de saberes”, de culturas diferentes, cuyos estatutos implícitos de legitimidad son rotundamente diferenciados y alejados entre sí. Por ello, la condición de incommensurabilidad se acerca a las características más extremas que proponía inicialmente Kuhn.

Por cierto, que *cada una tendrá sus propios criterios de legitimación*, que son diferentes y excluyentes con los de la otra. Ello no impide debatir, pero sí impide acordar. La idea de que múltiples puntos de vista han de reducir su diferencia al punto de vista superior y colectivo de la emancipación, es una noción idealizada y conciliatoria de diferencias que reclaman su diversificada atención y su exterioridad entre sí.

La (imposible) armonía entre posiciones diversas que se reclama en la ecología de saberes, busca una legitimidad para los saberes secundarizados, y propone una radical democracia epistémica. Pero lo hace con una pretensión de reducción de la diferencia al Uno que es propia de lo más acendrado de la modernidad hegemónica de la cual, como hemos analizado más arriba, BSS busca salir con sus críticas a la noción de totalidad: y supone una pretensión de superación del caos en dirección al orden, que nada en la realidad social contemporánea parece autorizar.

Los saberes populares, los afros, los de diversas etnias indígenas, los de las ciencias, son mutuamente inconmensurables; y nada garantiza que desde ellos, todos sus sujetos aspiren a la emancipación. Pero aún si sólo atendemos a aquellos que la reclaman, es obvio que la idea de emancipación no es para cada régimen de inteligibilidad ajena a los específicos supuestos de dicho régimen, lo que hace que la diferencia de significados obre también en ese punto, de modo que se desestabiliza la pretensión de acuerdos que propone Boaventura.

La diseminación es irreductible a la unidad, y la pretensión de acuerdos que reduzcan la pluralidad, es una rémora notoria del pensamiento moderno que aparece en la monumental voluntad de síntesis que se alberga en la obra de BSS.

Esa cuestión epistémica tiene su correlato en el campo de lo político. No casualmente apela el autor a los movimientos sociales, en su pluralidad, como constituyentes de las nuevas formas de politicidad emancipatoria: son el equivalente *práctico* de los sujetos colectivos cognitivos supuestos en la ecología de saberes.

En ese punto, BSS entiende que las diferencias entre los diversos movimientos se dan por una imposibilidad mutua de *traducir* sus puntos de vista. De tal modo, la cuestión se daría en el plano de las representaciones, de lo intelectual: habría que tirar abajo esos velos que impiden los acuerdos, para potenciar así la acción colectiva hacia lo emancipatorio. El entendimiento entre los diferentes movimientos sociales, sería la base para el acuerdo activo entre ellos.

Esto supone algo previo: que todos los movimientos sociales están interesados en la lucha común, y que están dispuestos a acción colectiva por razones y motivos diferentes de los de su nucleamiento específico. Es decir: el feminismo, el ambientalismo, los pequeños productores, los movimientos de derechos humanos, las diferentes etnias indígenas y afros, no se unen suficientemente sólo porque *no se entienden* suficientemente.

Esta curiosa noción ilustrada sobre la acción política, que supone que bastaría comprenderse para aunarse, deja de lado que los diferentes movimientos tienen diferentes finalidades: y que, por ello, la sola cuestión de que toda lucha contra el Estado, no basta para garantizar que quieran hacerlo en conjunto, o que las reivindicaciones de otros sectores sociales puedan hacerse propias.

Los problemas entre movimientos diversos son de intereses, no intelectuales: con intereses diferentes, la confluencia mutua no es obvia ni necesaria. La cuestión no pasa por entenderse con los otros, por traducir sus posiciones a las propias (para lo cual permanecen los problemas que ya hemos señalado en la traducción), sino por establecer algún plano de acuerdo de intereses desde el cual surja la plausibilidad de luchar en común.

Y allí, falta un nexo en BSS: su escasa apelación al Estado como espacio donde en la modernidad se concentra no toda, pero sí buena parte de la política, lo lleva a desdeñar la mediación estatal y las formas de acceder al poder del Estado. En ese sentido, cabe hacer una *discusión política* de las posiciones de BSS. Y sin dudas que el nexo que permite la relación entre las diferentes *posiciones de sujeto* (la "cadena equivalencial de demandas" de E.Laclau) (Laclau: 2008) aparece como una de las soluciones posibles a esa

carencia, solución que no es pensada como tal por nuestro autor, en tanto no está visualizado por él que exista al respecto ningún problema.

La potencia de la obra de BSS es enorme, y su búsqueda de poner el conocimiento en relación con la práctica una constante de sus pesquisas, desde hace alrededor de 30 años. En su casi furiosa capacidad para fundir aportes diversos, poner en curso enorme cantidad de lecturas, inventar categorías nuevas y sintetizar todo eso en un haz de propuestas que quieren ser realizables, reside a la vez su grandeza y su límite. Vale la pena la aventura de la democratización radical del conocimiento, y la tendencia a una forma de socialidad que se exprese desde las bases; a la vez, habrá que ligar voluntad de cambio con mediaciones inevitables, aunar síntesis con dispersión, combinar acción popular con organización política específica. Qué más quisiéramos que el diálogo de las diferentes organizaciones populares sin resto ni equivoco, en un armonioso caleidoscopio de agrupamientos convergentes. Pero como alguien dijera, "el mundo es ancho y ajeno", y en la polivocidad de sus versiones reside la imposibilidad misma de la reducción a criterios en común, aun cuando se los quiera emancipatorios.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, L. (1967): *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI

CLACSO (2017), curso a distancia de "Teoría y metodología del pensamiento crítico latinoamericano" a cargo de R.Follari, referido en www.clacso.org.ar

FOLLARI, R. (2013): "Acerca de la interdisciplina: posibilidades y límites", en Rev. *Interdisciplina*, Vol. 1, Núm. 1, p.111-130

FOLLARI, R.(1982): *Interdiscipliniedad (los avatares de la ideología)*, México, UAM-Azcapotzalco

FOLLARI, R.(2000): "Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea", en Follari, R.: *Epistemología y sociedad*, Rosario, Homo Sapiens, p.38-50

GARCÍA, R.(2006): *Sistemas complejos: concepto, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Barcelona, Gedisa

KUHN, T. (1980): *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E.

KUHN, T.(1989): "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad", en Kuhn, T.: *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós/ICE/UAB, pp.95-135

LACLAU, E.: (2008): *La razón populista*, Buenos Aires, F.C.E.

LIPOVETSKY, G. (1994): *El crepúsculo del deber (la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos)*, Barcelona, Anagrama

LIPOVETSKY, G.(1988): *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama

LUKACS, G. (1969): "¿Qué es marxismo ortodoxo?", en Lukacs, G.: *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo

SANTOS. B.S. (1987); *Um discurso sobre as ciencias*, Porto, Afrontamento

SANTOS. B.S. (1994): *Pela mao de Alice (o social e o politico nas universidades)*, Porto, Afrontamento

SANTOS. B.S. (1996): *Introducción a una ciencia posmoderna*, Caracas, CIPOST

SANTOS. B.S. (2007): *La universidad en el siglo XXI (para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad)*, La Paz, Plural ed.

SANTOS. B.S. (2009): *Una epistemología del Sur*, México, Siglo XXI

SANTOS. B.S. (org.) (2003): *Conhecimento prudente para uma vida decente ("Um discurso sobre as ciências revisitado")*, Porto, Afrontamento

VON BERTALANFFY, L. (1989): *Teoría general de los sistemas*, México, F.C.E.

BIODATA

Roberto FOLLARI: Licenciado y Dr. en Psicología por la Univ. Nacional de San Luis (Argentina). Prof. titular (jubilado) de Epistemología de las Cs. Sociales en la Fac. de Cs. Políticas y Sociales de la Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Ha investigado y escrito sobre temas de filosofía, educación y comunicación, además de teoría social y política. Investigador categoría 1 del Sistema Nacional de Incentivos de la Argentina. Profesor de posgrado en diversas universidades de Argentina, México, Chile, Uruguay, Ecuador, Costa Rica, Venezuela y España. Director de tesis de doctorado y maestría, así como de becarios de investigación. Ha sido director de la Maestría en Educación Universitaria de la Univ. Nacional de la Patagonia "San Juan Bosco" y de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Univ. Nacional de Cuyo. Miembro del Comité académico de diversos posgrados, y del comité científico de diversas revistas. Autor de alrededor de 200 artículos científicos publicados en diferentes países, y de diversos libros, entre ellos: *Interdiscipliniedad (los avatares de la ideología)*, UAM-Azcapotzalco, México, 1982; *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina (Aique/Rei/IDEAS, Bs.Aires, 1990)*; *Epistemología y sociedad (Homo Sapiens, Rosario, 2000)*; *La alternativa neopopulista (el reto latinoamericano al republicanismo liberal)*, Homo Sapiens, Rosario 2010.