

¿HASTA AQUÍ SÍ LLEGARÁS?
UNA MIRADA DECOLONIAL SOBRE
LA INVESTIGACIÓN SOCIAL EN JOHN DEWEY¹

THUS FAR SHALT THOU GO AND FURTHER?
A DECOLONIAL PERSPECTIVE ON SOCIAL RESEARCH IN JOHN DEWEY

María Aurelia Di Berardino
10.26754/ojs_arif/arif.202227311

RESUMEN

En el capítulo dedicado a la investigación social, John Dewey remite, en su *Lógica*, a la distinción entre ciencias naturales y sociales. La cuestión de las diferencias entre ambas adquiere articulaciones diversas que giran en torno a un eje central: la plausibilidad de que la investigación social pueda generar —como su par de las ciencias naturales— modificaciones existenciales que le otorguen materialidad a dicho proceso.

A partir de este punto, abordaremos dos objetivos:

- 1) analizar la propuesta decolonial, postabismal, de Boaventura de Sousa Santos en diálogo con algunos presupuestos del pragmatista en torno a la potencia metodológica de la investigación de las ciencias naturales. Aspecto que vuelve visible el entramado que une la pretensión metodológica de Dewey con el marco general de la epistemología moderna.
- 2) establecer una posible traducción de los modos en que ambas epistemologías resultan complementarias.

PALABRAS CLAVE: Dewey, Metodología, Investigación, Santos, Decolonialidad, Traducción.

¹ Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i FFI2017-84781-P, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/“FEDER una manera de hacer Europa”.

ABSTRACT

John Dewey refers, in his text on *Logic*, to the distinction between natural and social sciences. The question of the differences between both sciences has various articulations that revolve around a central axis: the plausibility that social research can generate—as natural sciences do—existential modifications that give materiality to this process.

The objectives of this work will be to:

- 1) analyze the decolonial, postabyssal proposal of Boaventura de Sousa Santos in dialogue with some of the pragmatist's assumptions about the methodological capacity of natural science research. This proposal makes visible the network that unites Dewey's methodological pretension with the general framework of modern epistemology, and,
- 2) establish a possible translation of the ways in which both epistemologies are complementary.

KEYWORDS: Dewey, Methodology, Inquiry, Santos, Decolonial Turn, Translation.

INTRODUCCIÓN

En el capítulo dedicado a la investigación social, John Dewey remite, en su *Lógica*, a la distinción entre ciencias naturales y sociales. La cuestión de las diferencias entre ambas adquiere matices, complejidades, articulaciones diversas que giran en torno a un eje central: la plausibilidad de que la investigación social también pueda —como su par de las ciencias naturales— generar modificaciones existenciales que le otorguen materialidad a dicho proceso.

Si esta es la primera lección que debe ser extraída en tanto resultado lógico del método experimental, no es menos importante mencionar la ausencia —en la indagación social— de tres condiciones lógicas indispensables del método científico relacionadas a la materia conceptual, a saber: el carácter conjetural de los conceptos teóricos que orientan la observación y cuya constatación (y eventual revisión) reside en las consecuencias que producen al ser aplicados de manera existencial.

En particular, al pragmatista le interesa recuperar aquella idea de que los fines-a-la-vista son hipótesis que tienen como correlato a los medios en cuanto que condiciones existenciales. Un rasgo sobre el que es preciso enfatizar cada vez puesto que el autor presupone el recurso, en temáticas de cuño social, a una separación ontológica, lógica, existencial entre los fines y los medios. Independencia, por otra parte, que vuelve prescindentes a los medios y cristalizados, dogmatizados,

indisputables a los fines. De este modo, y por el arte de separar lo que ha estado unido en la inmanencia de la investigación, todo plan para redirigir los fenómenos deja de ser una operación práctica y se transforma en una *verdad o dogma*.

Más allá del carácter conjetural que John Dewey le adscribe a todo proceso de investigación, es cierto que su lectura dicotómica de las ciencias parece inclinar la balanza de los “males” hacia el lado de las sociales. En un trazo muy grueso, el autor deja expuesta una textura dogmatizante, reaccionaria, implícita en las formas escasamente desarrolladas de la investigación social. Textura, por otra parte, que quedaría subsanada, redefinida, si la investigación en estas áreas adquiriese las virtudes del método experimental.

En el contexto de este trabajo nos ocuparemos de una propuesta crítica, sociológica, insurgente, decolonial que tal vez pueda reactualizar algunos presupuestos del pragmatista al mismo tiempo que tensionar algunos otros.

Esta propuesta que avanza sobre un esfuerzo por dejar atrás el *desperdicio de la experiencia*, es una sobre la que trabaja Boaventura de Sousa Santos. Perspectiva que hace un esfuerzo por dismantelar lo que él denomina “razón indolente” (perezosa, exclusiva, monolítica), que se niega a mirar la riqueza del mundo. Como bien analizará el sociólogo de la periferia en buena parte de su obra, mientras que el mundo reviste una diversidad epistemológica inagotable, nuestras categorías explicativas implican pura reducción. La indolencia, por lo demás, es un síntoma que se manifiesta de dos maneras: vía razón metonímica, vía razón proléptica.

En cuanto a la primera forma de la razón, la metonímica, Santos indica que es aquella que toma la parte por el todo. Es la que entiende que las partes del todo son homogéneas y que fuera de ellas no hay nada. El efecto que encuentra este autor en el ejercicio de esta forma de la razón, es la contracción del presente. Incluso, dirá, la sustracción completa del hoy. La restricción enorme de este momento en el cual somos, impide que aprovechemos una mirada amplia sobre las circunstancias y nos vayamos oscureciendo frente a nuestros propios espejos.

Por su parte, la razón proléptica es aquella que opera ensanchando el futuro: puesto que se supone que sabemos qué es lo que acontecerá, solo resulta necesario seguir la pauta de aquello que sabemos que va a ocurrir. Esa sucesión ininterrumpida, a la manera de una línea ascendente en el eje cartesiano, rezuma ideas continuistas, progresivas, teleológicas, a la manera de las más caras presuposiciones ilustradas. Una imagen, por lo demás, reñida con muchos de los acercamientos científicos del último siglo.

Así, mientras que el movimiento metonímico contrae, disminuye el presente, el proléptico expande de manera desmesurada el futuro. La estrategia del

portugués es invertir la ecuación: expandir el presente y contraer el futuro. La expansión del presente supone un ensanchamiento de la experiencia; la contracción del futuro es necesaria para cuidar de él.

Esta mirada decolonial —afirmada sobre un pensamiento postabismal— cuyo horizonte desafía la estrategia sur-norte, habilitaría una relectura de Dewey que, al menos como recurso metodológico, podría enriquecer, expandir, resignificar la fuerza conceptual del fin-a-a-la-vista para las ciencias en general.

La crítica de la crítica, es cierto, puede dejar más preguntas que respuestas, pero, al menos, intentaremos dejar posibles soluciones a algunos interrogantes. Entre ellos, ¿acaso esta estrategia para cancelar la indolencia de la razón, es una que se sumerge en las condiciones existenciales de la experiencia a la manera de Dewey? ¿Será, por el contrario, que la expansión del presente, la apuesta por una ecología de los saberes, y la sociología insurgente de las ausencias, derriba algunos (o todos) presupuestos de la investigación social presentes en la filosofía del pragmatista? ¿Es posible aventurar que un pensamiento decolonial reafirme la pretensión conjetural que Dewey parecía dar por perdida en la investigación social? O, quizás, a partir del desvelamiento de lo que no puede ser pensado (las ausencias), la dicotomía pensada por el pragmatista sea tan solo un efecto de las propias ausencias de su investigación.

LLEGAR HASTA AQUÍ: APUNTES SOBRE LA CARTOGRAFÍA ABISMAL

Trazos

Es John Dewey quien refiere, en su *Lógica*, a la expresión legendaria que el rey Canuto II El Grande le lanzara a la marea, ordenándole que se detenga antes de rozarle los pies. La orden suele comprendérsela como una forma de mostrar la dinámica del poder sobre todo aquello que debería responderle. La frase en cuestión, “Thus far shalt thou go and no further” (*LW*12, 1938: 483), ilustra una advertencia que el pragmatista hace llegar a lógicos y filósofos por igual cuando estos tienden a desestimar las profundas reconstrucciones derivables de los descubrimientos físicos. En última instancia, todo lo que queda condensado en esta precaución pragmatista es la consideración de los efectos que la ciencia física produce en las condiciones sociales y existenciales. Una manera alternativa de mencionar algo sobre lo que Dewey ha insistido en varias ocasiones: la separación entre ciencias puras y aplicadas se trata, tan solo, de un arbitrio o convención que hace caso omiso de las consecuencias que son parte inalienables de todo proceso de investigación. Y dichos efectos son tanto más considerables en la medida en

que constituyen parte del test completo por el que quedan justificadas las pretensiones de conocimiento. Así,

El que investiga en un campo dado, apela a las experiencias de la comunidad de sus colegas para confirmar y corregir sus resultados; hasta que no hay un acuerdo entre todos los que reproducen las mismas condiciones, las conclusiones que anuncia un investigador individual tienen el estatus de hipótesis, sobre todo si sus hallazgos discrepan de la tónica general de resultados ya aceptados. Aunque el acuerdo del público más amplio (el que técnicamente no es científico), en las actividades y en las consecuencias que estas traen consigo, se sitúa en un plano diferente, con todo, ese acuerdo es parte integral de un test *completo* de las conclusiones físicas cuando sus implicaciones públicas son relevantes. (LW, 1938: 484; Dewey 2022: 598-599).

La relevancia se deja ver cuando algunas conclusiones recrudescen dificultades porque, en cualquier caso, los problemas —entiende Dewey— son la marca de incompletitud, parcialidad o insuficiencia de lo testeado. La “completitud” bien podría ser comprendida en términos del objetivo de toda investigación para Dewey, esto es, la transformación de una situación problemática en otra que no lo es. Una transformación que opera de modo relativamente simple en el ámbito de la investigación de las ciencias naturales pero que presenta todas sus dificultades cuando se enfrenta a la complejidad propia de la investigación social.

Más allá de la dificultad *sui generis* de los asuntos a los cuales la pesquisa social debe referir su material, John Dewey entiende que ésta puede conciliar su trama variada con una genuina investigación: lo que no ha sido no está condenado a seguir no siendo. Las ciencias sociales —tal como las comprendía el autor en su tiempo— podrían, si aprendieran la lección, establecer un fecundo trabajo de investigación. La contemporaneidad del pragmatista acusaba líneas de indagación con una característica peculiar, a saber: para ser científica, una disciplina social necesariamente debía abstenerse de “entrar” en cuestiones de la práctica social. Independientemente de lo apropiado o no de la lectura que Dewey propone sobre sus coetáneos, lo cierto es que, para el pragmatista, es precisamente el pulso de esa *praxis*, lo que le otorga el carácter de ciencia a las sociales.

A este respecto, la lección que puede darle la lógica de los métodos de la investigación física a la investigación social es que esta última, *en cuanto que investigación*, comporta la necesidad de operaciones que modifiquen existencialmente condiciones reales que, por existir, dan lugar a una investigación genuina y le suministran su tema. Porque, como hemos visto, el importe lógico del método experimental se resume en esa lección. (LW, 1938: 486-487; Dewey 2022: 601-602).

Sin embargo, mientras las aguas de las ciencias sociales podrían acercarse a los pies de las naturales atravesando el obstáculo primerísimo de gestar modificaciones existenciales reales, hay una segunda dificultad añadida a la anterior. De existir una condición lógica del método científico que representase la barrera infranqueable entre lo que es y lo que no es investigar auténticamente, esta sería la forma en que se interpretan los fenómenos. Esto es, mientras que los fenómenos físicos se interpretan “intelectualmente”, los sociales tienden a pensarse en términos morales. He aquí el inconveniente mayor:

No hay por qué negar que las situaciones mismas son profundamente morales en sus causas y consecuencias, en el genuino sentido de “moral”, pero, para convertir las situaciones investigadas en problemas definidos que puedan abordarse inteligentemente, hace falta una formulación objetiva *intelectual* de condiciones, y esta, a su vez, exige hacer completa abstracción de las cualidades de rectitud y pecado, de motivos virtuosos y viciosos, que tan fácilmente se asignan a individuos, grupos, clases o naciones. (*LW*, 1938: 488; Dewey 2022: 603).

En este punto es posible, entonces, establecer una primera línea de frontera, una cartografía minimalista que separe al menos, dos tipos de ciencias: una de las cuales resulta modélica y una segunda que subordina su carácter científico a la práctica desarrollada por aquella arquetípica. Frontera, a todas luces, solidaria con tantas otras propias del momento histórico en que la *Lógica* fuera escrita. Recordemos, solo para ofrecer una muestra, que la *Lógica* de Dewey se publica el mismo año que uno de los textos fundacionales para la filosofía de las ciencias, a saber: *Experience and prediction*, de Hans Reichenbach.

Si hablamos de distinciones, no podemos soslayar que buena parte de la impronta positivista y con ello, la agenda de las preocupaciones de la epistemología del siglo XX, se asienta —ya para reforzar, ya para desafiar— en algunos de los pares ordenados enunciados en ese texto. Que el pensamiento dualista de la modernidad se hacía presente en mayor o medida en esos años no es más que la constatación de la existencia de cierto clima de época que en ocasiones tensiona la lectura de autores tan poco comprometidos con las consecuencias metafísicas de la modernidad como es el caso del propio pragmatista. En un análisis arqueológico sistemático de la obra del autor (y de la de tantos otros como, por ejemplo, la de Otto Neurath), se revela una coexistencia, de manera no siempre problemática, de tendencias encontradas que refuerzan las fronteras a la vez que intentan hacer colapsar *toda* frontera.

Ese pensamiento dualista, ilustrado, moderno, tensiona, decíamos, con algún acercamiento propio de las décadas del 20 y del 30 del siglo pasado. Es interesante

recordar que esas son las décadas en que la mecánica cuántica atrae todas las miradas y comienza a disputar algunos tópicos tan caros a la filosofía como lo son la certeza, el determinismo, la causalidad. Werner Heisenberg, Niels Bohr, entre otros, confrontan algunos de los problemas epistemológicos más interesantes cuando postulan *indeterminación* y *complementariedad* respectivamente. En particular, el principio de complementariedad tiene un peso específico notable a la hora de establecer los límites de nuestras conceptualizaciones cuando queremos dar cuenta de otras realidades, de otras experiencias (en el caso de la física, cómo utilizar —si acaso se puede— el aparato conceptual clásico para explicar los fenómenos cuánticos). Los límites y las fronteras se tejen de igual manera en uno y otro territorio, al punto tal que buena parte del fundamento teórico de las epistemologías del Sur —sobre el que retornaremos más adelante— esté estrechamente relacionado con este principio que, según confirmara Thomas Kuhn en una entrevista que le hiciera a Bohr, está inspirado en los *Principios de Psicología* (1890) de William James:

“Debe admitirse, por consiguiente, que en ciertas personas al menos, la posible conciencia total puede dividirse en partes que coexisten, pero que se ignoran mutuamente una a otra, y que comparten los objetos del conocimiento entre ellas. Más notable aún es que son complementarias” (pág. 206, subrayados de W. James) [...] “lo que el yo superior conoce lo ignora el inferior y a la inversa... El yo primario tiene a menudo que inventar una alucinación con la que enmascarar y ocultar a su propia vista las acciones que el otro yo está haciendo... Pocas cosas son más curiosas que estas relaciones de mutua exclusión...” (pág. 210) (Bohr 1988: 33-34).

Algo de todas estas tendencias epocales resuena en el pequeño comentario sobre la filosofía de Alfred North Whitehead que escribiera John Dewey, un año antes de la publicación de la *Lógica*. El texto en cuestión presenta ciertos acuerdos generales con Whitehead, por caso, aquello que atañe a la conformación continua de la experiencia y de la naturaleza. O, en otros términos, la exposición contiene un guiño de aceptación a la idea whiteheadiana de que toda ocasión real es bipolar. Según el trazo histórico que tome una ocasión cualquiera, ésta será o bien un átomo o bien parte de la conciencia humana:

When we talk about the physical and the psychical as if there were objects which are exclusively one or the other, we are, if we only know what we are about, following, and in an overspecialized way, the historic routes by which a succession of actual occasions become enduring objects of specified kinds. Nor are these routes confined to institution of just two kinds of objects. Some are in the direction

of those objects that are called electrons; some in that of astronomic systems; some in that of plants or animals; some in that of conscious human beings. The differences in these objects are differences in historic routes of derivation and hereditary transmission; they do not present fixed and untraversable gulfs. (Dewey, 1937: 418).

Sin embargo, allende a lo anterior, la bipolaridad inherente de las ocasiones —surgidas en y de la inmanencia del proceso—, trae consigo una importancia “cosmológica” interesante a propósito de la relación sujeto-objeto. Mientras que *a priori* podría interpretarse la filosofía de Whitehead como una que afirma la identidad de esto que es dualidad para el pensamiento moderno, Dewey recupera uno de los rasgos más fundamentales del autor de los *Principia*, a saber, que ni objeto ni sujeto son primeros, sino que:

In every actual occasion the relation is found; each occasion is subject for itself and is reciprocally object for that which ‘provokes’ it to be what it is in its process. The interplay of these two things “is the stuff constituting those individual things that make up the sole reality of the Universe.” There are revolutionary consequences for the theory of experience and of knowledge involved in this view of the subject-object relation. (1937: 417).

Lo que resulta revolucionario de Whitehead a los ojos de Dewey no es solo la ponderación de que lo primero en el orden de lo experimentado es la ocurrencia de la relación y no la existencia dual, compartimentada, del objeto por un lado y el sujeto por el otro, sino también lo que puede inferirse a partir de aquí. En este caso, es posible derivar un método desde la consideración de la primeridad de la relación que se aplicaría, entre otras cosas, a la resolución de disputas filosóficas tales como realismo *versus* idealismo. El argumento general del pragmatista es relevante en la medida en que se retoma luego en su *Lógica*, puesto que lo que hace nuestro autor es reinterpretar la propuesta de Whitehead de modo tal de no renunciar, digamos, al costado “empírico” de una investigación. Léase, a la potencialidad de un método para sustituir una situación indeterminada por otra determinada mediante, huelga decir, la transformación existencial de la situación en cuestión. Si retrocedemos un poco en la reconstrucción del método de Whitehead elaborado por Dewey, este último nos dice que, en algún punto, el primero podría haber trasladado consideraciones matematizantes al esquema de la experiencia inmediata y, en este sentido:

There is something in the extended definition of philosophy, which was quoted earlier, that suggests that Whitehead would have us adopt such a mathematical

model and pattern in philosophizing. On this basis a philosopher would set himself the aim of discovering in immediate experience the elements that can be stated in a succinct system of independent definitions and postulates, they being such that when they are deductively woven together there will result a coherent and necessary system in which “each element shall have the character of a particular instance of the general scheme.” In this case, it is not simply the philosopher who must proceed logically. The scheme of nature and immediate experience is itself a logical system-when we have the wit to make it out in its own terms (1937: 418-419).

De todas formas, que del sistema propuesto por Whitehead se deduzca lo anterior importa así como un oxímoron, puesto que el filósofo del proceso estaría deteniendo lo que ha sido puro *fluir* en su filosofía. Una lectura que lo compromete con aquel viejo ideal positivista de axiomatizar las ciencias. Por el contrario, Dewey cree que de una perspectiva cosmológica como la presentada por aquel podría inferirse que, para investigar cualquier cuestión referida a la humano, es preciso apelar a lo que éste denomina, el método genético-funcional:

Upon the basis of the other model, the subject-matter of the generalizations is distinctions that arise in and because of inquiry into the subject-matter of experience-nature, and they then function or operate as divisions of labor in the further control and ordering of its materials and processes (1937: 419).

En este sentido, mientras que el modelo whiteheadiano² de investigación se volvería uno con cualquier otro de cuño intelectualista, la propuesta genético-funcional de Dewey abrazaría la conquista del territorio de las ciencias humanas y sociales desde la lograda investigación efectuada por las ciencias naturales. En la disputa método lógico-matemático *versus* método genético-funcional, John Dewey ve encarnada la pulseada entre racionalismo y empirismo, e insiste en reforzar la idea de que una cosmología procesual no puede más que adoptar el último. Dicho lo anterior puesto que nada fijo, atomizado y separado puebla la estructura del mundo siempre que se conciba a la relación como primera. O también, siempre que las ocasiones reales sean emergencias históricas, situadas, *rutas* posibles, etc. algo, por lo demás, a lo que el pragmatista presta conformidad.

² La filosofía de Alfred North Whitehead es lo suficientemente compleja como para tomar posición aquí sobre sus apreciaciones o sobre las del propio Dewey. De todos modos, recomiendo, para ahondar sobre este punto, el texto *El concepto de naturaleza* (2019).

Llegados a este punto, surge una primera apreciación sobre el modo en que Dewey armoniza con su tiempo a pesar de mostrar simpatías con la mirada orgánica, procesual de la filosofía de Alfred North Whitehead. Mientras que el mundo muestra una faceta integrada, la investigación apuesta por una cara de la moneda: el modo de vérnosla con el mundo es a la manera de las ciencias naturales. Forma arquetípica trasladable a cualquier esfera de las ciencias porque, como hemos mencionado, lo que es experiencia es cultura y lo que es cultura es experiencia. Ahora bien, ¿es acaso este trasvasamiento metodológico una postulación jerárquica que reestablece alguna forma de dualismo? ¿O se trata mejor de una de las posibles rutas históricas, situadas, locales, por las cuales el método emerge como respuesta (situada) a una preocupación local (situada)? Conceder una respuesta afirmativa a la primera cuestión, sin mayores detalles, implicaría aceptar una posición absoluta, universal, determinada, definida, clausurada, que cierra el debate en torno al método o a la lógica de las ciencias. Sería transformar una determinación particular, local, situada, en una determinación universal. En un punto, pareciera que Dewey detiene el flujo de la experiencia al igual que lo hiciera Whitehead —según el pragmatista— solo que en otro lugar del cauce del río. Y si esta clausura fuera pensable, entonces Dewey llevaría aguas para el lado moderno de la tensión antes mencionada. Después de todo, como dirá Boaventura de Sousa Santos, si algo caracteriza a la ciencia moderna es la anulación de su particularidad vía negación de otros acercamientos:

La diversidad epistémica del mundo es abierta, porque todos los conocimientos son situados. La afirmación del carácter universal de la ciencia moderna se muestra cada vez más como tan solo una forma de particularismo, cuya especificidad consiste en tener el poder de definir todos los conocimientos que son sus rivales como particularistas, locales, contextuales y situacionales (2018: 245).

Mapas

Las líneas fronterizas son apenas trazos de un panorama más amplio: los mapas. Cartografiar los territorios es un acto tan antiguo como la acción de navegar: un prolífero y sucesivo establecimiento de las mínimas coordenadas físicas para movernos en y a través del mundo. Podemos pensar en tantos mapas como navegaciones —o navegantes—. Aunque, a los fines de este trabajo, la cartografía sobre la que volveremos una y otra vez hunde sus raíces en territorios físicos, políticos, sociales, epistemológicos. Una misma línea superpone estratos tan disímiles como lenguas, ideas, creencias, fines, medios, etnias, prácticas, saberes, centro y periferia, norte y sur.

Este mapa que de tan transitado es el territorio indiscutido de nuestro vagar planetario, es un mapa cuyas primeras líneas recuerdan aquello que mencionara Frantz Fanon (1973:8) a propósito de la existencia de zonas de no-ser y zonas de ser en el mundo. A este pensador le debemos el esfuerzo categorial por expresar lo no dicho, lo que se cae de todos los sistemas, lo que a fuerza de “epidermizarse” —como supo decir— impide su reconocimiento. Este mapa dualista, ajustado a ciencia y derecho, establece la separación definitiva de lo que vale la pena y de aquello que puede ser descartado.

Ahora bien, lo que en apariencia es apenas una distinción geopolítica, resulta ser un entramado de múltiples líneas abismales que enredan las coordenadas, las difuminan y hasta parecen desarmarlas. A esta trama siempre elusiva hace referencia Boaventura de Sousa Santos cuando propone una cartografía no solo geográfica sino también epistémica:

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de “este lado de la línea” y el universo del “otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica (2009: 160-161).

Del mismo modo que la metrópoli se construye al mismo tiempo que funda una línea abismal con la periferia, el conocimiento moderno es productor de otras inexistencias inconmensurables —en principio— con su hacer. Esta división fundacional del conocimiento moderno consiste en hacer de la ciencia un monopolio de la “distinción universal entre lo verdadero y lo falso” (Santos, 2009: 162). Al otro lado del espejo —o mejor, de la línea— solo hay creencias, magia, idolatría: traspasar esa frontera es adentrarse en el dominio de la subjetividad. Lo invisible es un territorio supuesto inexistente a la vez que complementario y subalterno de lo visible. Este territorio no está para producir nada, excepto aquello que pueda ser materia prima de la investigación real, del conocimiento genuino.

No es para nada ocioso reponer que la ciencia moderna, en la lectura propuesta por Santos, camina de la mano de otra institución: la del derecho. En este sentido, las fronteras epistémicas —en su origen— coincidieron con las zonas coloniales delimitadas por *rayas* o *líneas*, y el derecho fue la expresión consumada de lo que se puede y no se puede hacer, de lo que es y de lo que no es, de un lado o del otro. Los tratados entre naciones europeas establecieron el rango de lo posible: aquí el reino del derecho; más allá de los bordes, la violencia, el saqueo, la aplicación de una legislación otra impensada en el “más acá”.

Una distinción se coproduce con otras: *en el principio todo el mundo era América*, nos recuerda Santos lo que supo expresar John Locke (2009: 167). De un lado, la sociedad, del otro, el estado de naturaleza. Y puesto que la naturaleza exige un tratamiento adecuado a su incivilidad, el derecho en los territorios conquistados ni regula ni emancipa: deja paso a la violencia, permite la apropiación. Lo humano y lo natural se alejan como placas tectónicas recién separadas. Una oposición, por otra parte, que se retorcerá sobre sí misma a tal punto de culminar naturalizando ciertas regiones civilizadas y dejando la “cultura” como marca de lo salvaje. Como bien sintetizará Walter Mignolo, “el primer mundo tiene conocimiento, el tercer mundo tiene cultura; los Nativos Americanos tienen sabiduría, los Anglo Americanos tienen ciencia” (2009: 10).

El gran mérito de la cartografía abismal es haber trazado lo visible (humano, científico) sobre el trasfondo invisible de lo subhumano desde un punto de vista idiosincrásico provocando el efecto de la inexistencia de su propia perspectiva. Todo conocimiento es situado; no hay un punto de vista que sobrevuele por encima de todas las aproximaciones volviéndose así, él mismo, un *no* punto de vista. El pensamiento colonial/abismal encarna como ninguno esa *hybris* del punto cero (Castro-Gómez: 2007) que arrastra consigo las marcas de una epistemología que, reproduce, retroalimenta, la injusticia social global. Santos afirma, en reiteradas oportunidades que la epistemología y la justicia social son solidarias de modo que, es imposible que exista justicia social global sin justicia cognitiva global.

Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio” (Santos, 2009: 12).

Cartografías y cartógrafos

Los mapas cuyos esbozos se perfilan hasta el momento parecen sugerir o anticipar cierto antagonismo filosófico que aleja toda reconciliación posible entre

las propuestas de John Dewey, por un lado, y de Boaventura de Sousa Santos, por el otro. La perspectiva del pragmático ha quedado desplazada hacia el costado del pensamiento abismal, de aquella cartografía moderna de impronta dualista que Santos deconstruye desde la orilla decolonial o postabismal.

Sin embargo, los mapas no son tan simples y las fronteras siempre son permeables. Es el sociólogo portugués quien atraviesa, en su obra, varias aduanas hasta llegar al corazón mismo del pragmatismo para encontrar allí, su inspiración. Ha afirmado en varias ocasiones cuál es su deuda con el pragmatismo al punto de comprender esta filosofía —en particular, en la versión clásica representada por John Dewey y William James— como una inspiración para defender una “especie de ciencia orientada hacia aplicaciones edificantes, en oposición a técnicas” (Santos, 2018: 245). Esa vena no es gratuita. No hunde sus simpatías en un mero parecido de familia. Si bien hay límites a la interpretación/inspiración/apropiación que Santos hace del pragmatismo, son más fuertes las resonancias de esta corriente de pensamiento de lo que a primera vista podría dejarse “escuchar”. Un sonido en particular parece confundir los mapas, alternarlos, hacerlos conversar. Es un dato que el propio Santos nos ofrece una vez reconocidas las influencias de Dewey y James:

Pratt (2002) ha estado argumentando el origen multicultural y la capacidad de incorporación de diferentes contribuciones culturales y cognitivas como características de la filosofía pragmática. Este tipo de filosofía podría generar una gama más amplia de reciprocidad en el pensamiento filosófico y epistemológico occidental (2018: 145).

Detengámonos un instante en la literatura aquí referida por Santos. El autor vuelve sobre un interesante texto de Scott L. Pratt, *Native Pragmatism* (2002), donde se discuten lo que este último denomina “actitud colonial” como distinta de la “actitud indígena” y en donde se alienta una suerte de lectura indigenista del pensamiento pragmático. Esto es, la raíz profunda del pragmatismo no es tanto la herencia europea, ni siquiera es el encuentro de los colonos con los pueblos indígenas, sino que remite a lo que Pratt llama “the logic of place”. Algo del orden de una estructura subyacente —aunque contingente— al encuentro y a la relación misma. Tal vez sea la referencia a las propuestas del teólogo Roger Williams que hace Pratt lo que permite iluminar esa lógica propia del encuentro de los colonos con los habitantes de la costa este de Norteamérica:

When he began his pamphlet *The Examiner Defended* with the metaphor of a ship, Williams offered a logic of relations in terms of which some aspects of

coexistence could be understood in light of present shared interests and others in light of fostering ongoing difference. The “Ship of the Commonwealth,” he says, “must share her weals and woes in common.” Those on board the ship “all agree (in their commanding orders, and obeying stations) to give and take the Word, to stand to the Helm and Compass, to the Sails and Tacking, to the Guns and Artillery” (Williams 1963, 203). And yet on this same ship, the “Consciences of the Passengers, whether Jews, Turks, Persians, Pagans, Papists, Protestants” are nevertheless to be treated with “kindness and countenance” (Williams 1963, 209). The shared interests and the diverse community were related in the same way that the ship as a whole relates to its private cabins. In this case, the cabins are not to be understood as “private” worlds in the sense that they are not or cannot be shared, but rather as marking the presence of distinctly different communities (Pratt, 2002; 133).

Este barco compartido y compartimentado, nos recuerda a aquella caracterización que hiciera Giovanni Papini y que William James comentara a propósito del movimiento pragmatista en Italia. El pragmatismo, según el editor de la revista *Leonardo*, es como un pasillo de hotel desde el cual se accede a cientos de habitaciones. En cada habitación podemos encontrar escenas disímiles: un hombre rezando para recuperar la fe, alguien intentando destruir todo sistema metafísico, un investigador en un laboratorio, etc. La particularidad es que el pasillo es de todos y todos pasan por allí (James, 1906).

Por lo demás, esta idea del barco/pasillo representaría esa lógica cimentada sobre el reconocimiento de la diversidad

... y las relaciones que mantienen con los espacios en los que se inscriben sus historias. En este proceso, el concepto nativo de *wunnégin* —un término narrangasett que puede traducirse por “bienvenido” y que cuenta con equivalentes en otras lenguas y culturas nativas de la misma región— crea las condiciones para otro tipo de relación. Este concepto se basa tanto en el reconocimiento respetuoso de las diferencias como en la interacción recíproca entre las diferentes comunidades, con la intención de crear formas pacíficas de vida en común y capaces de promover un “crecimiento” de las relaciones y capacidades de las diferentes comunidades involucradas. En esta perspectiva, el conflicto y la violencia no están ausentes, pero siempre aparecen en respuesta a violaciones de la “lógica de lugar”, como las relacionadas con la actitud colonial.

Es en este contexto en el que se formó la concepción pragmatista del conocimiento y su producción. Con figuras como las del predicador disidente Roger Williams en el siglo xvii, Benjamin Franklin y Cadwallader Colden en el xviii, y Lydia Maria Child y Ralph Waldo Emerson en el xix, hasta llegar a los pragmatistas

clásicos y figuras como las de Jane Addams, William E. B. Du Bois y Alain Locke, entre otras, se fueron definiendo los cuatro grandes principios que, según Pratt, caracterizan el pragmatismo: interacción, pluralismo, comunidad y crecimiento (growth)” (Arriscado Nunes, 2014: 231).

Ahora bien, en este encuentro entre tradiciones que solapan cartografías hasta el extremo de desafiar la razón de ser de cada una de ellas, los mapas acusan problemas de escalas.

La primera dificultad es que a medida que las cartas de navegación cambian de escala, parecen diluirse los problemas que nos trajeron estas aguas (las de Santos) a las aguas de la *Lógica* de Dewey. Y en este sentido, hay que decir que lo que comenzara como un problema de límite geopolítico, termina siendo una crítica a la epistemología moderna con sus líneas fronterizas claras y distintas (ciencias naturales *vs.* ciencias sociales, por caso). Y más aún, las aguas de Santos nos dicen que son los mismos pragmatistas los que hacen eclipsar buena parte de las pretensiones epistemológicas de la modernidad. En cualquier caso, lo que hace el pensamiento decolonial, postabismal, es conversar con este pragmatismo que lo inspira desde sus particulares raíces indígenas, no coloniales. La Epistemología del Sur, entonces, es un proyecto crítico de la epistemología en diálogo permanente con las variadas aguas de las que abreva, entre ellas, el “pragmatismo epistemológico” —en términos de Santos—. Un pragmatismo revisitado que trae consigo una sugerencia vital para la *praxis* del Sur global “‘justificado [ante todo] porque las experiencias vitales de los oprimidos son primariamente hechas inteligibles para ellos como una epistemología de las consecuencias’, ya que, ‘en el mundo en que viven, las consecuencias son primero, las causas después’ (Santos, 2007b, p. 28)” (Arriscado Nunes, 2014: 235). Un pragmatismo, también, que representa un punto de partida para la revisión de la epistemología o mejor, la conformación de una nueva manera de aproximarnos al conocimiento que se encarnará en el proyecto de la ecología de saberes (proyecto o también, primer procedimiento de las epistemologías del Sur):

Como una ecología de saberes, el pensamiento postabismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el periodo de transición en que estamos entrando, en el cual

las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general (Santos, 2014: 42).

La ecología de saberes, por tanto, representa una crítica particular a la razón indolente: en la medida en que desafía los límites de la epistemología moderna ensanchándolos, refuerza la necesidad de oponerse a la razón metonímica, esto es, a la razón que toma la parte por el todo. Las disputas modernas, en particular, la de las fronteras internas (ciencia/no ciencia, ciencias naturales/ciencias sociales, naturaleza/cultura, etc.), solo pueden ser redefinidas o incluso, repensadas, desde una mirada más amplia, desde una escala mayor a la acostumbrada. La razón metonímica, como dice Santos, empobrece el presente, lo restringe. Y lo hace por el movimiento doble de gestar la frontera y declarar, a la vez, la inexistencia de esa otredad que la frontera se ocupa de expulsar.

ENTREVISTAR A UN PÁJARO:

TRANSGRESIÓN METODOLÓGICA DESDE EL SUR

La constatación de una experiencia inagotable, de una diversidad del mundo que no parece ajustarse a ninguna epistemología ya establecida, le permite a Santos revisar la idea de que es necesaria la gestación de una nueva epistemología que pueda dar cuenta de esa diversidad. Esta es la primera premisa del proyecto de un pensamiento postabismal, de un pensamiento tal que conviva con el pensamiento creador de fronteras —el abismal o moderno—. No se trata entonces de que el postabismal sea un pensamiento superador, sintético, alternativo al pensamiento abismal: se trata, más bien, de un pensamiento complementario, copresente que proyecta posibles caminos para la investigación en el sur y para el sur. Esto equivale a decir que, frente a la epistemología tradicional que opera propiciando jerarquías entre saberes abstractos y universales, la ecología de saberes “prefiere jerarquías dependientes del contexto, teniendo en cuenta los resultados concretos que las diferentes prácticas del conocimiento se propongan o consigan” (Santos, 2018: 251).

Es preciso detenernos en esta cuestión de la ecología de saberes para comprender su alcance, pero, fundamentalmente, sus límites.

En primer lugar, conviene insistir sobre el aspecto no reduccionista de la ecología. Muy por el contrario, la propuesta ecológica invita a disponer de los conocimientos provengan estos del lado de la línea que provengan. De este modo, no se trata de desconocer, ocultar, negar, la práctica científica occidental de cuño

moderno y abismal: se trata de constatar y reconocer la pluralidad de conocimientos heterogéneos “y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía. La ecología de saberes se fundamenta en la idea de que el conocimiento es interconocimiento” (Santos, 2014: 41). Nuevamente, la prudencia inherente al juego de la ecología de saberes, propone no negar, sino por el contrario, aprender de otros conocimientos sin olvidar el propio (*Id.*: 44).

En segundo lugar, se torna necesario establecer alguna línea de corte entre la reconocida diversidad de la ciencia y las eventuales consecuencias relativistas de la defendida jerarquía dependiente del contexto. Me permito citar en extenso lo que mencionara Santos a propósito de este punto y en cuya formulación podemos registrar un aire de familia con el principio de equivalencia propuesto por Barnes y Bloor (1997):

Lo que se pretende es pues, una competencia epistemológica leal entre conocimientos como proceso para reinventar las alternativas de la práctica social (...) Esta competencia no significa relativismo en el sentido que tiene de él la epistemología moderna. Según ella, es relativismo —y por lo tanto fuente de obscurantismo— toda actitud epistemológica que se rehúse a reconocer el acceso privilegiado a la verdad que ella cree poseer por derecho propio. La posibilidad de una relación horizontal entre conocimientos le es totalmente absurda. Ahora, el nuevo paradigma propone tal horizontalidad como punto de partida y, no necesariamente como punto de llegada. Entendida así, la horizontalidad es la condición *sine qua non* de la competencia entre conocimientos. Sólo habría relativismo si el resultado de la competencia fuera indiferente para la comparación de los conocimientos, lo que no es el caso, dado que hay un punto de llegada que no está totalmente determinado por las condiciones del punto de partida (2018: 205).

La racionalidad, para Santos, es privativa de la configuración de *todas* las formas de conocimiento, no es algo propio, ínsito, de *cada* forma de conocimiento. En este punto se deja ver la prioridad dialógica tan cara a la ecología de saberes como opuesta a maneras atomizadas, compartimentadas, de concebir el conocimiento. O lo que es igual, el todo no es la sumatoria de partes homogéneas: el todo —y su racionalidad— es el resultado de un proceso de mediación o de conversación inter-cognoscitiva, cuyas partes operan de modos diversos, ajustados a sus marcas idiosincrásicas de producción. Solo esta expansión cognitiva, ontológica y epistémica variada habilita una discusión global al mismo tiempo que local sobre cuáles han de ser los cursos de acción posibles para determinadas prácticas en determinados contextos. Lejos de desperdiciar la experiencia, esta propuesta avanza sobre su pleno reconocimiento atendiendo a la igualdad de oportunidades

de esos conocimientos en el horizonte ampliado del territorio más allá y más acá de las líneas abismales. Por lo demás,

(...) la igualdad de oportunidades implica que cada tipo de conocimiento que participa en la conversación de la humanidad, como dijo John Dewey, aporte la idea que tenga de “otro mundo posible”; el debate así concebido tiene poco que ver con medios alternativos para alcanzar los mismos fines; se trata de hablar de fines alternativos (2018: 232).

Explicitar la pluralidad, insistir en que los cursos de investigación son varios-pintos, que el conocimiento es, en definitiva, situado, nos advierte sobre una pluralidad metodológica inevitable:

Cada método es un lenguaje y la realidad responde en la lengua en que es preguntada. Solo una constelación de métodos puede captar el silencio que persiste entre cada lengua que pregunta. En una fase de revolución científica como la que atravesamos, esa pluralidad de método solo esclarece lo que le conviene y cuando esclarece lo hace sin mayores sorpresas, la innovación científica consiste en inventar contextos persuasivos que conduzcan a la aplicación de los métodos fuera de su hábitat natural (Santos, 2018: 61-62).

En este punto, parecería que Santos sigue —al menos como sugerencia y solo en partes— la idea de trasvasamiento metodológico de Dewey, puesto que resulta plausible pensar que siempre es factible aplicar los métodos propios de ciertos contextos en otros hábitats. No habría inconvenientes con esta interpretación puesto que, como hemos mencionado, el pensador portugués propone la producción de interconocimiento, la búsqueda de vasos comunicantes no solo entre tipos de ciencias, sino también, de saberes en general. Sin embargo, y en virtud de lo que ha explicado al detalle en muchas de sus obras (Santos, 2003), las reflexiones suscitadas por el exorbitante despliegue y avance de las ciencias naturales, no ha hecho más que mostrar que los obstáculos de las condiciones del conocimiento de las ciencias sociales e incluso, de las humanas son, en realidad, los obstáculos del conocimiento en general. De modo que la mentada dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales tiende a ser visto como un producto más de la cartografía abismal y no la explicitación del orden de las razones subyacente al par ordenado. La superación de esta dicotomía, según este autor, es indicativo de algo muy pertinente para la discusión planteada en este trabajo puesto que la distinción entre ambos tipos de ciencias si bien presenta una acusada marca abismal (como constructo de líneas fronterizas de corte moderno) en su conformación, esconden, ambas, cierta desconfianza hacia las disciplinas humanísticas.

Disciplinas que, a los fines de la conformación del paradigma emergente del que nos habla el sociólogo portugués, resultan ordenadoras de la emergencia.

Esa desconfianza de la que hablamos previamente no tiene que ver con el objeto de estudio de las humanidades, ni tan siquiera con su debatida (in)capacidad para tratar con el mundo, sino en la forma en que lo hace. Esto es, revalorizar las humanidades para terminar con la dicotomía es una tarea vana a menos que, sostiene el autor, aquellas sean transformadas y prefieran comprender el mundo antes que manipularlo (Santos, 2018: 60). De ejecutarse esta transformación y aceptadas las críticas a los fundamentos de la distinción ciencias naturales/ciencias sociales, es posible argumentar a favor de dos cuestiones: la primera de ellas, la paráfrasis del *dictum* de Clausewitz: “podemos afirmar hoy que el objeto es la continuación del sujeto por otros medios” (*Id.*: 64)-, y, la segunda,

Dado que la aproximación entre ciencias naturales y ciencias sociales se *hará* en el sentido de estas últimas, cabrá especular si es posible, por ejemplo, hacer el análisis filológico de un trazado urbano, entrevistar a un pájaro, o hacer observación participante entre computadoras (*ibid.*: 62).

Es probable que ninguna de estas afirmaciones tenga pretensión alguna de ajustarse al contexto de la *Lógica* de Dewey. Si Santos acepta la invitación dialógica del pragmatismo tal como lee cada una de sus sugerencias, es cierto que nos resulta complejo pensar de qué manera Dewey asumiría *siquiera* como daño colateral este desarrollo postabismal de Santos. Cabe preguntarnos si acaso renunciaría Dewey al diálogo o deslizaría, más bien, que el hotel, el barco, el pasillo, la cartografía toda es un exceso.

Cabe preguntarnos también, si acaso no hicimos otra cosa más que trampa al leer la *Lógica* de Dewey y por hacerlo, nos hayamos alejado intencionalmente de algunas de sus preocupaciones solo a efectos de forzar contrastes, revelar disidencias o establecer un apresurado “*hasta aquí no llegarás*”. En las líneas que siguen, intentaremos acercar posiciones apelando al segundo procedimiento de las epistemologías del Sur: la traducción intercultural.

CONCLUSIONES: *SO FAR SO CLOSE*

So Far

Decíamos que tal vez hemos estado leyendo capciosamente el texto de Dewey de 1938. Hemos forzado una aproximación profundamente modernizante de su sugerencia de que la investigación social debería seguir la pauta de investigación

de las ciencias naturales. Y, a partir de aquí, hemos postulado que el pragmatista refuerza una de las tantas líneas abismales que promueven una epistemología general independientemente de las condiciones de producción o de la materialidad propia de cada investigación. Lo cierto es que, en este punto, sencillamente no estamos haciendo plena justicia a la pretensión histórica, situada, plural, de su proyecto. Ángel Faerna (2000: 22) comentaba, a propósito del capítulo sobre el patrón de la investigación en la *Lógica* de Dewey, lo siguiente:

Para Dewey, “lógica” no tiene otro significado que el de “conjunto de estrategias inteligentes para resolver problemas”, o más directamente, “maneras de investigar”.

Da lo mismo qué estemos investigando: problemas prácticos, problemas teóricos, problemas de valor, lo cierto que lo que tienen en común es el uso de una herramienta, un patrón que, como nos recuerda Faerna, no está inscrito en ningún código normativo ideal, es el resultado de un proceso de investigar cómo investigamos:

La *Lógica* de Dewey es al mismo tiempo una historia de la lógica, una teoría del lenguaje, una teoría del juicio y la inferencia y una teoría de la ciencia (Faerna, 2000: 22).

En este sentido, el resultado inmediato de ponderar en estos términos ese patrón de la investigación conquistado a fuerza de ensayo y error, es consensuar no solo en la naturalización de la lógica sino también en la contingencia de esta manera de proceder. Sin embargo, nada de esta contingencia suprime el valor extraordinario de una conquista que parece encadenar orgánicamente nuestras acciones con el medio.

Por otra parte, también es cierto que esta recuperación “histórica” de la lógica y de las ciencias, hace que entendamos qué deberían replicar las distintas disciplinas sin caer en el error de pensar que todas confluyan en una forma preestablecida de investigación. Vale la pena reponer en extenso lo que también menciona Faerna (2022: 38-39) en la introducción de su propia traducción de la *Lógica*:

De ese modo, esquivaba el “teoreticismo” que tiende a medir la cientificidad por el grado de depuración de las arquitecturas conceptuales, un rasero por el cual ninguna ciencia podría rivalizar con la física matematizada. Y, en segundo lugar, no cayó en ninguno de los dos errores a que inexorablemente conduce esa vara de medir unidimensional: pensar reductivamente que los caminos de las distintas ciencias deben confluir antes o después hacia leyes estrictamente físicas, y juzgar de forma miope el mérito o la pertinencia de cualquier teoría del pasado en

función de si prefigura o no conceptos luego presentes en nuestras arquitecturas (...) *Aun así, la teoría física no representaba para él nada más que un modo de resolver ciertos problemas, pero definidos previamente para ser abordados con ese material ideacional en concreto, en combinación con un material fáctico no menos preparado al efecto. A esto se reduce el trabajo lógico de la investigación, no hace ninguna otra cosa, o todo lo que hace es con vistas a conseguir eso.* Si existen ciencias distintas es porque la naturaleza de cada problema determina qué herramientas ideacionales, y qué selección y ordenación de hechos, harán conjuntamente mejor el trabajo; pensar que sucede al revés sería soñar que la realidad tendrá un buen día la gentileza de simplificarse a sí misma para reducir nuestros quebraderos de cabeza y permitirnos resolver todos los problemas presentes y futuros de una sola y brillante tacada [Las cursivas son mías].

Este patrón de la investigación, entonces, queda reducido —y por lo mismo potenciado— a sus componentes mínimos, es decir, el problema dicta, sugiere, invita a gestar las herramientas ideacionales óptimas para resolver la incomodidad de lo indeterminado de una situación cualquiera. No sin antes reparar en la elucidación del problema cuya resolución nos reclama. Una elucidación, por lo demás, que *debería* independizar el significado de un problema de los vicios propios del sentido común, entre otros, el carácter “interesado” de toda propuesta:

(...) hasta la aparición de la ciencia, no había problemas del sentido común que reclamaran este tipo de investigación. El desinterés existía de un modo práctico en la demanda de que los intereses y preocupaciones colectivos se pusieran por encima de los intereses y necesidades privados. Pero no existía un desinterés intelectual situado más allá de las actividades, intereses y preocupaciones del grupo. En otras palabras, no había ciencia como tal (...) En la investigación científica los significados se relacionan unos con otros sobre la base de su propio carácter como significados, libres de una referencia directa a las preocupaciones de un grupo (Dewey, 2000: 128-129).

Es interesante reparar en este punto puesto que aquí encuentran su anclaje tanto las discrepancias como los acuerdos con las epistemologías del Sur. Comencemos por lo que entiendo como el desacuerdo constituyente de ambas epistemologías puesto que nos despejará el camino para generar un puente más adelante.

John Dewey sostiene que una vez que hay ciencia y se produce la independencia de los factores propios del sentido común, la investigación adquiere su significatividad propia. El resultado inmediato de esta significatividad es que los problemas rumiados según el patrón de la investigación logran liberarse de una restricción, a saber: las de las condiciones espacio-temporales particulares. Hay

una abstracción que permite la generalidad del trato en la investigación y distingue o mejor, restringe, la idea de situacionalidad, a las ocurrencias existenciales reales:

Sí hay implicada una referencia a la existencia en el tiempo y en el espacio, solo que esa referencia es a cualesquiera conjuntos de existentes que satisfagan las relaciones generales establecidas en y por la constitución del objeto científico (Dewey, 2000: 130).

Ese grado de generalidad exigido para toda investigación aborta cualquier posibilidad de trasladar las pretensiones lógicas de Dewey al contexto de las epistemologías del Sur puesto que, de existir una marca particularísima de estas últimas, sería aquella de exigir la referencia a los grupos que reclaman la determinación de una situación incierta. Arriscado Nunes (2014) ha dado en el blanco cuando pone el límite de las influencias del pragmatismo en la obra de Santos precisamente en este punto y lo hace de una manera tan elocuente que no resulta en modo alguno ocioso recuperarla por completo:

Es esta preocupación [la emancipación social de los oprimidos] la que permite encontrar una convergencia con posturas de crítica epistemológica que han tratado de arrojar luz sobre la dimensión constitutiva de la normatividad en las prácticas (...) La epistemología del Sur, si, por un lado, explora el legado del pragmatismo, con el que comparte la idea de la inseparabilidad de la producción de conocimiento y la intervención transformadora en el mundo, tiene, por otro, la particularidad de situarse explícita e inequívocamente del lado de los subalternos y oprimidos, confiando a los conceptos de “comunidad” o “público” un contenido más preciso del que encontramos en pragmatistas como Dewey, y acentuando también los aspectos conflictivos o agonísticos de la interacción activa con el mundo, que resultan de una diversidad de formas de desigualdad, opresión y resistencia a ellas (230).

Como vemos, el carácter general de la propuesta de Dewey, se reduce al particular rastro de oprimidos y subalternos en la reconstrucción de una ciencia social desde el Sur y para el Sur. Algo, por lo demás, que no podría ser de otro modo puesto que Santos, al pensar en este proyecto/paradigma postabismal nos da todos los indicios para comprender por qué es preciso la renuncia a cierta generalidad de la estrategia cognitiva. Esa pauta, ese hilo de Ariadna, no es otro que la consideración de que los conocimientos sobre los que trabaja una epistemología contrahegémica como las representadas por el Sur global son,

... técnica y culturalmente intrínsecos a ciertas prácticas —las prácticas de resistencia contra la opresión—. Más que conocimientos son saberes. Existen inmersos en

las prácticas sociales (...) Mientras que los conocimientos se apropian de la realidad, los saberes encarnan la realidad. Es por eso que el know-how inglés se traduce a las lenguas romances como “saber hacer” (Santos, 2018: 309).

So Close?

Una vez que ha sido enunciada la diferencia entre saberes y conocimientos, Santos aboga por un paradigma emergente para cuidar la elección fundamental que hace cualquier epistemología contrahegemónica situada en el Sur global, esto es, la potencia emancipatoria de una teoría social que no distingue entre cognición y edificación, entre medios y fines. El conocimiento, desde esta perspectiva, se vincula a una práctica y a una cultura (Santos, 2018: 206). Lo que hace sentido en una cultura no necesariamente lo hará en otra. Una ecología de saberes no niega el innegable peso del conocimiento científico, después de todo, aquí sí se deja ver la marca de la epistemología pragmatista en Santos.

Sin embargo, ese peso tiene que ser reevaluado, resignificado, a partir de la urgencia del reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y, “la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión” (Santos, 2018: 315). El reclamo de un grupo no puede ser acallado por abstracción alguna. La opresión es primera, las formas de investigación, el interconocimiento o las formas de relación entre saberes, conforman la estrategia a revelarse en función de provocar el fin de aquella.

También aquí, como en el pragmatismo, hay una profunda mirada sobre la *praxis* y la pretensión de reconstruir la experiencia a partir de la transformación deliberada de las condiciones existenciales reales, solo que esta *praxis* no está centrada tanto en el objeto como en el sujeto (recordemos aquello de “el sujeto es la continuación del objeto por otros medios”). En el caso que le preocupa a Santos, los sujetos que tienen saberes, cultura, pero no ciencia: los subalternos, los oprimidos.

No es necesario, entonces, negar a Dewey o decir que su posición es inconmensurable con la de Santos: hay incompatibilidades, eso es cierto. Han quedado expuestas, espero, de manera lo suficientemente clara. Cuando una epistemología como la del Sur propone que saber y conocimiento no son términos intercambiables y que, por lo tanto, es preciso una traducción, lo que está afirmando es la copresencia simultánea de formas alternativas de pensar la transformación del mundo sin reducir una a la otra, sin pretender ahogar lo particular en lo global, sin perder de vista que las diferencias son la condición de posibilidad de todo diálogo genuino entre conocimientos.

Las epistemologías del Sur son un proyecto, una actitud que recupera la potencia de la “lógica del lugar” de la misma forma que en algún momento podría haberlo hecho el pragmatismo —si aceptamos, claro, la lectura de Scott— para provocar un acontecimiento histórico inédito: darle voz al subalterno, dotarlo de una epistemología propia.

En este punto, tan solo puedo sospechar que John Dewey accedería al diálogo de buena gana: no sé si con su *Lógica* bajo el brazo, pero sí con la suficiente sensibilidad de quien supo escuchar el pulso de su propio tiempo como pocos lo hicieron.

El objetivo de este trabajo, sin embargo, no ha sido un mero ejercicio de postulación contrafáctica; ha pretendido, tan solo, sugerir la potencia políglota, insurgente, contrahegemónica, de la herencia del pragmatismo detrás de las líneas abismales.

A la manera de las mecánicas clásica y cuántica, la convivencia complementaria de epistemologías (las del Norte y las del Sur) es el reflejo inequívoco de la equívocidad de la experiencia epistemológica.

Dra. María Aurelia Di Berardino

FaHCE-IdIHICS-CONICET-UNLP-CIC

adiberardino@fabce.unlp.edu.ar

aure.diberardino@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6529-7322>

BIBLIOGRAFÍA

- ARRISCADO NUNES, J. (2014): “El rescate de la epistemología”. En De Sousa Santos, B. y Meneses, M.P. (eds.): *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid: Akal, 2014, pp. 218-245.
- BARNES, B. y D. BLOOR (1997): “Relativismo, racionalismo y sociología del conocimiento”. En González García, M., López Cerezo, J. A. y Luján, J. L. (eds.): *Ciencia, tecnología y sociedad. Lecturas seleccionadas*, Barcelona: Ariel, 1997.
- BOHR, N. (1988): *La teoría atómica y la descripción de la naturaleza*, Prólogo, traducción y notas de Miguel Ferrero Melgar. Madrid: Alianza.
- BOYDSTON, J.A. (ed.): *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981-1991. Volume 12: 1938. *Logic: The Theory of Inquiry*. [LW 12.]
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005): *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2003): *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

- DE SOUSA SANTOS, B. (2009): *Una epistemología del Sur*, México: Siglo XXI-CLACSO.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2018): *Construyendo las epistemologías del Sur. Para un pensamiento alternativo de alternativas. Volumen 1*, Buenos Aires: CLACSO.
- DEWEY, J. (1937): “Whitehead’s Philosophy,” en Hickman, L., Alexander, T. (eds.): *The Essential Dewey. Volume 2. Ethics, Logic, Psychology*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 416-420.
- DEWEY, J. (2000): *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*, Edición, traducción y notas de Ángel Manuel Faerna. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DEWEY, J. (2022): *Lógica: la teoría de la investigación* (1938). Introducción y traducción de Ángel M. Faerna, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- FANON, F. (1973): *Piel Negra, Máscara Blancas*, Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- JAMES, W. (1906): “G. Papini and the Pragmatist Movement in Italy”. En Burkhardt F., Bowers F. y Skrupskelis I. (eds.): *The Works of William James*, vol. V, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978, pp. 144-148.
- MIGNOLO, W. (2009): “Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial”, *Otros Logos*. Año 1, N° 1, URL= <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Mignolo.pdf>
- PRATT, S. L. (2002): *Native Pragmatism: rethinking the roots of American Philosophy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- REICHENBACH, H. (1938): *Experience and prediction: an analysis of the foundations and the structure of knowledge*, Chicago: University of Chicago Press.
- WHITEHEAD, A. (2019): *El concepto de naturaleza*, Buenos Aires: Cactus.