



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

TESIS

LA REFLEXIVIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES. HACIA UN ENSAMBLAJE
ONTOLÓGICO, EPISTEMOLÓGICO Y METODOLÓGICO PARA LA GENERACIÓN
DE UN CONOCIMIENTO SITUADO.

PRESENTA

Gabriela Martínez Ortiz

PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTORA EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

TUTOR(ES)

Dr. José De Lira Bautista, UAA, Mex.

Dr. Andoni Ibarra Unzueta, UPV/EHU, Esp.

COMITÉ TUTORIAL

Dr. Enrique Luján Salazar, UAA, Mex.

Dr. Yolanda Padilla Rangel, UAA, Mex.

Dr. Fernando Plascencia Martínez, UAA, Mex.

Aguascalientes, Ags. 20 de noviembre de 2017

ÍNDICE

RESUMEN	4
ABSTRACT	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. LA OBJETIVIDAD HEREDADA: LO MODERNO Y LAS MODERNIDADES	17
1.1. La genealogía y el tiempo de larga duración.....	19
1.2. La ilustración como representación de la modernidad.....	23
1.3. Colonialismo y modernidad: las otras modernidades.....	27
1.4. Posmodernidad y crítica.....	31
CAPÍTULO II: EL DESARROLLO MODERNO DEL RÉGIMEN CIENTÍFICO DEL CONOCIMIENTO	35
2.1. El concepto de ciencia y el conocimiento científico en la modernidad.....	37
2.2. El sometimiento del método y la experiencia a la razón moderna.....	43
2.3. El conocimiento científico como conocimiento falible: de lo empírico al lenguaje.....	50

CAPÍTULO III. NIETZSCHE ANTE LA MODERNIDAD Y SUS CRÍTICAS: INCERTIDUMBRE, VERDAD Y CIENCIA.....	56
3.1. Nietzsche, la historia y la verdad.....	57
3.2. La modernidad como época de incertidumbre.....	60
3.3. La ciencia como verdad ingenua.....	64
3.4. La verdad como representación humana frente a la objetividad científica.....	67
CAPÍTULO IV: LAS OTRAS CARAS DE LA MODERNIDAD: LA CIENCIA, LO SOCIAL Y LA EPISTEMOLOGÍA.....	73
4.1. La razón moderna como instrumento, la teoría crítica como fin.....	76
4.2. Razón, ciencia y existencia: la experiencia de la subjetividad en el conocimiento del mundo.....	82
4.3. La crítica a la modernidad a partir de la colonización.....	85
4.3.1. América ante el eurocentrismo.....	87
4.3.2. Modernidad, colonialidad y racismo epistémico.....	89
CAPÍTULO V: LAS CIENCIAS SOCIALES Y SU ESTATUTO CIENTÍFICO.....	98
5.1. La emergencia de las ciencias sociales, breve contexto histórico.....	100
5.2. Lo social como objeto de estudio: el nacimiento de un nuevo campo de conocimiento.....	106
5.3. La herencia colonial y la cientificidad como sometimiento del saber.....	113

5.4. Estatuto del conocimiento científico social como problema epistemológico central.....	117
5.5. La historia como herramienta metodológica.....	121
CAPÍTULO VI: LA REFLEXIVIDAD COMO REFLEXIÓN ONTOLÓGICA, EPISTEMOLÓGICA Y METODOLÓGICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES.....	127
6.1. Comprensión y conocimiento: la otra herencia moderna.....	129
6.2. Las ciencias sociales, lo cualitativo y la experiencias subjetiva del mundo.....	136
6.3. La reflexividad metodológica como herramienta epistemológica.....	142
6.4. Hacia un ensamblaje ontológico, epistemológico y metodológico para un conocimiento situado.....	153
CONCLUSIONES.....	158
BIBLIOGRAFÍA.....	170

RESUMEN

Partir de uno mismo para conocer el mundo y a los otros se desplaza en el sentido opuesto al método científico. Sin embargo, la reflexividad metodológica que han propuesto como herramienta crítica las metodologías cualitativas de las últimas décadas, propone que es quizá por este sendero por el que se habría de comenzar.

Experimentar con nuevos abordajes epistemológicos dentro de las ciencias sociales adquiere importancia ante las «otras» voces que se alzan en el campo del saber, y que exigen el reconocimiento de las subjetividades, epistemologías y sentidos del mundo que han sido silenciados por lo que los teóricos descoloniales entienden como sistema-mundo capitalista, colonialista y patriarcal.

La presente investigación plantea como objetivo principal configurar una base ontológica y epistemológica de la cual partir en la búsqueda de un modelo alternativo para las ciencias sociales. Ésta se desarrolla bajo la consideración de la reflexividad metodológica como herramienta crítica, y posicionándose desde un conocimiento situado como un par de elementos principales para la conformación de dicho modelo.

Conceder la importancia necesaria a la experiencia existencial posicionada significa tener en cuenta que el espacio geopolítico desde el que se genera el conocimiento delimita, por medio de las relaciones históricas, sociales, políticas y económicas, los objetivos del conocimiento en general y el sentido que le da el investigador a su tarea epistémica con respecto a las ciencias sociales en particular.

ABSTRACT

Starting from oneself to learn the world and others, moves in the opposite direction to the scientific method. However, the methodological reflexivity proposed as a critical tool by the qualitative methodologies of the last decades suggest that perhaps, this is the path that has to be taken as a starting point.

Experimenting with new epistemological approaches within the social sciences acquires importance before the "other" voices that rise in the field of knowledge, and that demand the recognition of the subjectivities, epistemologies, and meanings of the world that have been silenced by what theorists decolonials understand as a capitalist, colonialist and patriarchal world-system.

The main objective of this research is to configure an ontological and epistemological basis of the searching of an alternative model for the social sciences. This research has been developed considering the methodological reflexivity as a critical tool and positioning itself since the situated knowledge as a part of this pair of main elements for the conformation of the said model.

INTRODUCCIÓN

...el culto al arte y a la ciencia [...] pueden contribuir a la legitimación de un orden social en parte basado en la distribución desigual de capital cultural.
(Bourdieu, 1982/2002, p. 36)

En la actualidad, las ciencias sociales se encuentran en una etapa de transición que se desenvuelve a la par de un devenir histórico y una crisis global dados en diferentes ámbitos tanto como el económico y político, como en los medioambientales, sociales y culturales. En este contexto, las críticas al modelo de ciencia occidental retoman algunas tareas pendientes. Una de ellas es la formación de una base epistemológica correspondiente con el objeto de estudio de la investigación social que no sea dependiente del modelo de las ciencias de la naturaleza y de la cuantificación de los resultados para legitimar una objetividad científica. Otra, corresponde al quehacer de repensar la definición y replantear la relación entre conceptos como ciencia, objetividad y subjetividad en la búsqueda constante por dar a la subjetividad un papel central en la composición de un conocimiento científico sobre el mundo social, que destaque la construcción de sentidos y la experiencia subjetiva del mundo sobre las explicaciones del comportamiento social. Por lo tanto, el presente trabajo indaga sobre las bases epistemológicas que han conformado a las ciencias sociales, a través de un recorrido histórico, social y filosófico que busca exhumar y resignificar herramientas críticas que contribuyan a proponer maneras alternativas de abordar epistemológicamente a las ciencias sociales. Dicha tarea está concentrada en la búsqueda de elementos que favorezcan una resignificación de la experiencia existencial de las subjetividades como elemento constitutivo del conocimiento de las ciencias sociales, para así formular algunos elementos que ayuden a constituir epistemológicamente a tales ciencia de manera alternativa, así como a sus metodologías cualitativas.

Desde los años ochentas del siglo pasado, las visiones periféricas del científicismo occidental han formado parte de las críticas que el proyecto moderno gestó con sus propias contradicciones y oponentes (De Sousa Santos, 2009; Žižek, 2008/2011).¹ Las críticas que

¹ Para Camejo (2014, p. 286) la Perspectiva de la colonialidad de poder subraya no sólo el sometimiento colonial, sino también el sometimiento de otros saberes y otras experiencias del mundo que las críticas hechas

han surgido de la propia Europa moderna² señalan elementos contradictorios e ingenuos de su racionalidad que restringieron el campo del conocimiento a un ámbito inexistente de la neutralidad y objetividad alejado de la condición finita del ser humano que produce el conocimiento (Foucault, 1966/2010; Horkheimer, 1968/2008; Nietzsche, 1882/1999). Por su parte, las críticas que provienen del Sur han resignificado el vínculo ontológico y epistemológico dado en la producción de conocimiento tomando en cuenta la posición central del sujeto en ésta, así como la autoreflexión sobre dicha posición que desde la misma Europa se ha planteado a inicios del siglo XX (Césaire, 2006/2015; Fanon, 1952/2009). La actitud reflexiva que caracteriza a las prácticas alternativas en la ciencia en general, enfoca su quehacer epistemológico hacia una relación sujeto-sujeto en la que el investigador reconoce el lugar que ocupa en el espacio-tiempo social e histórico al que pertenece (Denzin & Lincoln, 2012; Rosaldo, 2000). Lo anterior debido a que este giro de las ciencias sociales está dado de manera paralela con una crisis a nivel mundial en la economía y las relaciones políticas, que han sido ocasionadas por situaciones sociales de pobreza, migración y contaminación medioambiental que arrastran un lastre histórico de desigualdad, así como por el surgimiento de subjetividades y relaciones sociales cada vez más complejas (Beck, 1986/1996; Wallerstein, 2013).

Por otra parte, la historia de las ciencias sociales se ha caracterizado por un enfrentamiento constante al cientificismo de las ciencias naturales que les ha exigido validar su conocimiento a partir de criterios como la objetividad, la universalidad o la verificabilidad

desde Estados Unidos y Europa no señalan. En Camejo, de manera general la crítica occidental hacia Occidente es tachada por las críticas poscoloniales y descoloniales como limitadas debido a que se enfocan solamente en el carácter excluyente y totalizador de la Modernidad. En contraparte, Kapil Raj (cf. 2013, 344) considera necesario usar el término de ‘circulación’ frente al de ‘diseminación’, ‘difusión’ o ‘transmisión’, que usualmente se utilizan, con el objetivo de mostrar la agencia dada en los no europeos, quienes no fueron sólo informantes pasivos en la producción de conocimiento por parte de los europeos, sino que el proceso implicó un movimiento bidireccional. Posturas como la de Kapil Raj permiten una visión más compleja del mundo social y sus procesos históricos, pues así como la “occidentalización” no fue un proceso unidireccional, asimismo las críticas a la Modernidad provenientes de Europa evidencian una falsa homogenización del proyecto moderno.

² Frente a la inquietud del ser humano moderno Nietzsche diagnostica que la ciencia no es suficiente para dar sentido a la vida. En una línea similar, la corriente fenomenológica cuestiona la capacidad de la ciencia por dar sentido a la existencia concreta del ser humano en el mundo; así como la Teoría Crítica denuncia la mercantilización del conocimiento y la enajenación del ser humano en un sistema capitalista. Tales perspectivas, a pesar de no ser las únicas, se caracterizan por una actitud crítica ante a la manifestación que el proyecto de la Modernidad adquirió en Europa. Si bien es cierto que en muy pocos sentidos, o en ninguno, su crítica cruza sus fronteras territoriales, su pronunciamiento hace evidente las contradicciones intrínsecas a la Modernidad, pero también su actitud crítica y su facultad para generar sus propias herramientas críticas y combativas.

(Foucault, 1966/2010; Gros, 1997; Mardones & Ursúa, 1982/2010; Palma & Pardo, 2012). Sin embargo, la tarea de fundamentación propia de las ciencias sociales parece haber perdido relevancia ante el ejercicio metodológico de combinar técnicas cuantitativas y cualitativas (Gibbs, 2012; Denzin & Lincoln, 2012). Villacañas de Castro (2013) menciona que aún persiste una insuficiencia teórica en las ciencias sociales; pues como tarea fundamental quizá el mismo concepto de [ciencia] exija ser replanteado para tales disciplinas. Anteriormente, Hugo Zemelman (1987) apuntó el desfase que las ciencias sociales tienen entre la teoría y la “realidad”. Para Zemelman los conceptos que utilizamos muchas veces no están resignificados de acuerdo al contexto en el que se utilizan; pues, sobre todo, este desajuste se da en el ritmo de la temporalidad acontecida entre la realidad cambiante del sujeto y la construcción de conceptos. Lo que propone dicho autor es un abordaje al problema no a partir de la teoría sino desde una forma epistémica –y podríamos agregar ontológica- que replanté el lugar que el investigador ocupa frente a lo que quiere conocer, teniendo en cuenta que los fenómenos sociales son universos simbólicos complejos (significación cultural), que a su vez son producto de sujetos que construyen la historia con una complejidad propia dentro de sí mismos. Esto último es importante para ayudar a comprender y proponer explicaciones más completas acerca de las relaciones dadas entre instituciones, acontecimientos y subjetividades en el plano de lo social, pues el ejercicio metodológico ha superado la necesidad de la producción de herramientas epistemológicas que cualquier campo de conocimiento requiere. En este sentido, la tarea de replantear las bases epistemológicas exige a su vez el replanteamiento de los conceptos de ciencia, objetividad y subjetividad. Lo anterior trae dos posibles alternativas como consecuencia: si la ciencia social requiere un ajuste más particular y correcto al modelo de las ciencias naturales; o, si la constitución de una epistemología correspondiente con el objeto de estudio de la investigación social desencadene en la posibilidad de un modelo de ciencia alternativo con objetivos más precisos para las ciencias sociales.

Ante ambas opciones, la presente investigación se inclina hacia la necesidad de buscar nuevos abordajes epistemológicos que se ajusten más al contexto desde el que se hace ciencia social actualmente, pero sobre todo a su propio objeto de estudio. La tesis tiene un eje teórico centrado en una crítica a la Modernidad que recorre el análisis genealógico de Nietzsche

(1882/1999) y Foucault (1971/1997) hasta la perspectiva descolonial del poder (Castro-Gómez, 2000; De Sousa Santos, 2009; Dussel, 2015; Grosfoguel, 2011; Lander, 1998; Mignolo, 2000), y la reflexividad metodológica desarrollada, sobre todo, por las investigaciones de tipo cualitativo (Angrosino, 2012; Bourdieu, 2002; Denzin & Lincoln, 2012). Esto en conjunto con otros elementos teóricos que se entretajan en el intento de resolver un problema que no tiene una sola ni permanente solución. Acompaña el trabajo el concepto de tiempo de larga duración trabajado por Braudel (1968/1970) y Wallerstein (2004a, 2004b), las críticas a la modernidad y a la ciencia que realiza Nietzsche (1882/1999), la Teoría Crítica (Benjamin 1940/2008; Bloch, 1947/2007; Marcuse, 1964/1985) y la fenomenología (Heidegger, 1987/2003; Husserl, 1929/1986), el pensamiento sobre lo simbólico de Cassirer (1945/1982), la reflexión epistemológica foucaultiana sobre las ciencias humanas (Foucault, 1966/2010), así como la perspectiva comprensivista fundamentada por Weber (1922/1964). Asimismo, se ocupa del desarrollo de la ciencia que formula el empirismo lógico como punto central de su crítica (Ayer, 1959/1981; Echeverría, 1999; Moulines, 2008).

Colocar a la subjetividad en una relación central con el conocimiento científico que producen las ciencias sociales requiere una manera alternativa de abordajes epistemológicos; ello significa la integración de varios elementos no sólo en el plano epistemológico, sino en el plano ontológico y desde la relación que tiene el ser humano particular con la historia y lo social. Lo anterior rebasa la intención de proponer un modelo alternativo de ciencia, pues pretende validar el conocimiento que surge en otros espacios y otras subjetividades cuya historia represente a la falacia de la objetividad imparcial del científico social y deje vestigio de aquellos otros saberes que se silenciaron frente a la historia tradicional. La experiencia existencial de la subjetividad como elemento constitutivo del conocimiento científico abre la relación epistemológica hacia un vínculo simbólico entre lo singular y lo social que en ésta se conjuga; pues es en las prácticas particulares de las personas en donde se materializan concretamente las relaciones sociales, políticas, económicas e históricas que estructuran el todo social. Por lo que no es de interés para los objetivos de este trabajo retomar a la subjetividad desde los deseos particulares del investigador, sino la relación entre lo social y

la toma de postura existencial desde la que el científico se posiciona como productor de conocimiento.

De este modo frente a la pretensión sobre la que se alzó la ciencia moderna de alcanzar un conocimiento objetivo y neutral, filósofos de la ciencia como Lévi-Leblond cuestionaron la posibilidad de que el conocimiento científico pueda insertarse de manera neutra en el mundo social (Echeverría, 1999). En este sentido, cualquier actividad científica y sus prácticas están insertas en un conjunto de relaciones sociales que lo atraviesan a partir de los individuos sociales concretos que lo producen.³ Por lo que una vez que la ciencia se entrelaza con lo social, lo político, lo económico, lo histórico o lo cultural pierde su neutralidad. Similarmente, la naturaleza del sujeto de conocimiento ha sido un problema continuo dentro de las cuestiones epistemológicas de las ciencias sociales y de la filosofía de la ciencia, así como de su lugar en la generación de conocimiento científico (Broncano & Pérez Ransanz, 2009). La modernidad aceptó la existencia de un sujeto cognoscente y dedicó sus esfuerzos a establecer las diferencias entre lo que se podría llamar conocimiento, en oposición a las meras creencias subjetivas, por lo que su finalidad consistía en reducir al mínimo la intervención de la subjetividad en la producción de conocimiento objetivo. Así los siglos XIX y XX estuvieron caracterizados por reducir casi al máximo al sujeto como epistemológicamente irrelevante (2009, p. 11). Sin embargo, las últimas décadas del siglo XX, como ya se ha mencionado, con la aparición de los estudios de la ciencia, han puesto énfasis en “las prácticas sociales y culturales en medio de las cuales se produce, se sostiene

³ Quizá un caso polémico y extremo de la relación que tienen las prácticas científicas con lo social es el que protagonizaron J. Robert Oppenheimer y J. Edgar Hoover en el Proyecto Manhattan. Reisch (2012) propone que la paranoia de Hoover sobre el lavado de cerebros llevó a revocar a Oppenheimer de las investigaciones a nivel federal sobre la energía atómica, así como a otros tantos que fueron considerados como comunistas. Más recientemente, Pablo Kreimer (2015) apunta hacia que la diferencia entre el ‘conocimiento’, la ‘ciencia’ y el *paper* no resulta tan “obvia” cuando se trata de las políticas científicas ocultas que a través de relaciones sociales, en su mayoría burocráticas, legitiman a una investigación, a un investigador o a un grupo de investigadores como práctica, proceso o conocimiento científico. Por otra parte, la última queja la ha puesto la Dra. Sara Sefchovich (2017) en una “Carta al Doctor Enrique Cabrero del Conacyt”, publicada en su columna de Opinión en el periódico El Universal, al señalar que la nueva plataforma para el llenado de los CVU de dicha institución es la muestra que faltaba para invalidar el trabajo de los investigadores de ciencias sociales y humanidades que trabajan en México. La Dra. Sefchovich achaca al CONACyT que los criterios para la evaluación de los investigadores antes mencionados están basados en los de las ciencias duras y las academias de Estados Unidos sin considerar las particularidades propias de las ciencias sociales y las humanidades; asimismo, dicha plataforma excluye publicaciones y estudios realizados en universidades que no considera el sistema, y exige la demostración de un impacto de las investigaciones en sectores productivos.

y se desarrolla socialmente la ciencia [... colocando en el centro] la naturaleza y el papel de los sujetos” (2009, p. 14).

Por otra parte, se intenta constituir una *teopraxis* que conjugue de forma transdisciplinar la reflexión epistemológica con las prácticas metodológicas que sobre todo los investigadores cualitativos han realizado. Según es el caso, Angrosino (2012), Denzin y Lincoln (2012), o Gibbs (2012) han diagnosticado la necesidad de situarse de manera consciente, o de reconocer la posición desde la que parten cuando hacen su investigación, por lo que llaman a un ejercicio ético reflexivo de rechazar la neutralidad como criterio de validez para el conocimiento objetivo y a abogar por un reconocimiento de los condicionamientos sociales que no dependen de ellos, y que los condiciona para ver el mundo desde un punto determinado. De manera similar, cabe aclarar que, retomar a la subjetividad dentro de la reflexión epistemológica no tiene la finalidad de engrosar los referentes teóricos para los investigadores, sino lo que se propone es generar herramientas teóricas que permitan prácticas científicas más apropiadas que a su vez proporcionen conocimientos más completos y aproximados al mundo humano, y una comprensión más amplia de los fenómenos sociales de nuestro presente.

Lo anterior debido a que las investigaciones de tipo cualitativo se han ido inclinando a la pregunta sobre las características del sujeto epistémico y no sólo por el sujeto de estudio; sin embargo, poco han profundizado en el origen colonial y burgués de las ciencias sociales. Quienes sí han reconocido el origen colonial de estas, como Rosaldo (2000) o Denzin y Lincoln (2012), reconocen a su vez la necesidad ética de establecer una mirada inquisidora sobre sí mismos y pensar no sólo en el contexto de aquellos que estudian sino desde el que ellos estudian a los que estudian. Así la llamada reflexividad metodológica motiva a apostar por un replanteamiento en las ciencias sociales sobre la producción del conocimiento científico, que contribuya a buscar nuevos fundamentos epistemológicos ante las nuevas subjetividades y fenómenos sociales que se producen en un contexto interconectado y comunicado mundialmente, cuya lógica es en gran parte medida por la tecnocracia, a la vez que las desigualdades sociales, políticas y culturales se ensanchan produciendo realidades

que parecieran no contemporáneas y que contradicen las ideas de un mundo global (Beck, 1986/1996; Denzin & Lincoln, 2012; Rosaldo, 2000; Street, 2003).

Igualmente, las investigaciones desde la filosofía de la ciencia que abordan el tema de la subjetividad lo han hecho sobre el papel del sujeto en la producción de conocimiento como productor de objetividad, y si acaso este puede o no producirla y de qué modo (Broncano & Pérez Ransanz, 2009). En este sentido, la tarea se ha concentrado en establecer los criterios de validación del conocimiento, pero que dejan fuera o no fundamentan, sobre todo, a las ciencias sociales de tipo cualitativo que implican un mayor involucramiento de lo subjetivo en los datos recolectados. No obstante, en tales corrientes de pensamiento ha faltado una continuidad en los postulados, así como una incorporación fundamentada de la subjetividad como elemento constitutivo del conocimiento científico (De Sosa Santos, 2009).

Ahondar en este aspecto olvidado o poco trabajado permite rescatar una herencia del pensamiento teórico de las ciencias sociales, relegado por los avances en las herramientas metodológicas, que buscan la validez de los resultados pero no la fundamentación de qué es aquello que se estudia, en tanto el ser humano como objeto de estudio está sometido a un constante devenir y requiere de un nuevo y constante abordaje y composición epistemológica (Bourdieu & Wacquant, 1995; Foucault 1966/2010; Wallerstein 2004a; Zemelman, 1987). Así, la investigación tendría un valor metodológico en tanto su realización estaría en la aplicación de ésta en el quehacer científico empírico de recolección de datos y su análisis, así como de la producción de conocimiento. Pero también tiene una repercusión teórica en tanto se propone nuevas maneras de entender el conocimiento científico social y a la subjetividad (Maldonado-Torres, 2009), por lo que, desde un análisis genealógico orientado a la crítica de los fundamentos modernos del conocimiento científico y una caja de herramientas teórico-metodológicas orientadas hacia por la tradición comprensiva de las ciencias sociales hasta la reflexividad metodológica y la colonialidad de poder, se puede promover un modelo alternativo de ciencia que produzca no sólo un conocimiento compuesto epistemológicamente sobre raíces propias, sino otras posibilidades de mundo y de subjetividades, cuyos resultados de investigación también sean validados bajos criterios éticos (Denzin & Lincoln, 2012; Gibbs, 2012; Guber, 2001; Rosaldo, 2000).

El trabajo comienza problematizando a la Modernidad no como época histórica, sino como un proyecto cultural con dimensiones políticas, sociales y económicas de Europa que se expandió a nivel global con fines hegemónicos. Sin embargo, a pesar de las relaciones coercitivas que el proyecto estableció entre la cultura occidental con las culturas no occidentales a través de las relaciones coloniales de poder, la ciencia y el capitalismo, el proyecto moderno gestó sus propias críticas. En el primer capítulo se expone a la Modernidad como un proyecto complejo que rebasó a la delimitación del periodo histórico con el que comúnmente se relaciona (Berriain, 1996). De modo que no es la Ilustración su única faceta, sino que en su complejidad la Modernidad desarrolla aspectos contrarios a ésta manifestados en las críticas que elaboran las colonias a través de la Perspectiva de la Colonialidad de Poder y de la misma Europa por medio de la llamada posmodernidad (De Sousa Santos, 2009; Lander, 1998). Lo anterior permite desarrollar el concepto de «voluntad de saber» formulado por Nietzsche y retomado por Foucault, que señala el contexto epistemológico y la conformación del campo de conocimiento en el que nacieron las ciencias sociales y resaltar el doble carácter de la modernidad que hizo surgir sus propias críticas (Foucault, 1971/1997; Nietzsche, 1973/2012).

El segundo capítulo se concentra en el problema del método y la experiencia, y su relación con el desarrollo del concepto de ciencia y de conocimiento científico, planteando algunas características generales de ambos. Para la filosofía de la ciencia, la relación entre método y experiencia guiará el problema de la fundamentación del conocimiento científico hacia la evidencia empírica (De Lira Bautista, 2008), pero a su vez formulará cuestiones como el papel de la teoría en relación con la experiencia, la posibilidad de la fundamentación de la verdad, y la jerarquía del estatus del conocimiento científico frente a otros campos de conocimiento (De Lira Bautista, 2008; Moulines, 2008/2011). Asimismo, el capítulo subraya el desenvolvimiento del empirismo lógico a través de la modernidad, y de qué forma éste se consolidó como el régimen del saber moderno delante de todo aquel conocimiento que quisiera presentarse como científico; es decir, cómo a través del giro lingüístico el Círculo de Viena introduce un análisis formal del lenguaje como criterio de validación del conocimiento científico.

Posteriormente, se despliegan tres críticas principales elaboradas contra la Modernidad. La primera es la crítica nietzscheana a la Modernidad como época de incertidumbre debido a su ingenuidad epistémica. La segunda crítica es la que surge en torno a la Segunda Guerra Mundial a través de la fenomenología y la Teoría Crítica como corrientes filosóficas opuestas al empirismo lógico. Y la tercera crítica es la que subraya las consecuencias negativas al proyecto moderno surgidas dentro de los contextos que habían sido, pocos siglos atrás, colonias europeas. En el capítulo tercero se presenta la crítica que corresponde a la que elabora Friedrich Nietzsche en los últimos años del siglo XIX. Nietzsche consideró que la Modernidad era una época en la que el ser humano sentía una gran incertidumbre frente a la certitud que defendía la razón moderna (Nietzsche, 1872/2012; 1882/1999). A través de la pregunta sobre el fundamento de la verdad, dicho autor plantea la historicidad y particularidad del conocimiento humano en relación con su propia finitud, es así que para él en el conocimiento se da una relación entre verdad y poder que se define a partir de quién elabora la pregunta (Foucault 1966/2010; Nietzsche, 1882/1999). Nietzsche heredó al pensamiento crítico occidental tres ideas importantes que se verán en mayor o menor medida reflejadas en las críticas posteriores. Dichas ideas son el comprender a la Modernidad desde su complejidad en la que coexisten en contradicción la búsqueda por la certeza y el sentimiento de incertidumbre frente al conocimiento, una ingenuidad racional frente a la posibilidad de lograr un conocimiento absoluto y un entendimiento situado del conocimiento de cara a los propósitos universalistas que la ciencia moderna había establecido (Nietzsche, 1882/1999).

El cuarto capítulo desarrolla las otras dos críticas hacia la Modernidad mencionadas anteriormente. La primera de ellas corresponde al pensamiento posterior a la Segunda Guerra Mundial que se desenvuelve en diversas corrientes de pensamiento que parecieran sólo tener en común su oposición al positivismo lógico. La Fenomenología y la Teoría Crítica se pronuncian con una postura contraria a la del empirismo lógico y su herencia, respectivamente, en la que señalan la importancia de la historia, lo social y la experiencia subjetiva en el conocimiento (Ayer, 1959/1981; Beauvoir, 1949/1990; Benjamin, 2005; Bloch, 1947/2007; Heidegger, 1927/2002, 1987/2003; Horkheimer, 1968/2008; Husserl,

1929/1976; Marcuse, 1964/1995; Mardones & Ursúa, 1982/2010; Moran, 2011). Por su parte, la segunda de estas críticas corresponde a la Perspectiva de la colonialidad de poder, la cual se ocupa de subrayar las consecuencias negativas que el proyecto moderno occidental tuvo en los contextos no occidentales, como en el caso de las colonias americanas, afectando no sólo en el ámbito de lo económico y político, sino el campo de configuración de las subjetividades y el campo epistémico de conformación de los saberes (Camejo, 2014; Castro-Gómez, 2000; Dussel, 2000; Lander, 1998; Maldonado-Torres, 2007; Mbembe, 2001; Mignolo, 2001, 2007; Quijano, 2000; Guha, 1981).

Una vez cartografiado el plano complejo en el que se enmarca el problema sobre la conformación de la ciencia en la modernidad, el capítulo quinto comienza con una contextualización histórica del nacimiento de las ciencias sociales, que consiste en un esbozo de la configuración del campo del saber y al colonialismo europeo como elemento central de la cultura occidental (Wallerstein, 1974/2003; 1989/1998). A continuación se expone la situación de las ciencias sociales frente al estatuto científico que le demandaba el campo de conocimiento. En este apartado, el diagnóstico que realiza Michel Foucault (1966/2010) sobre las ciencias sociales permite realizar un esquema de ayuda al análisis de su constitución epistemológica ante el vacío epistemológico que acompaña su surgimiento. Al final, el capítulo plantea la consideración de la tradición hermenéutica como método alternativo que puede contribuir a una composición epistemológica alternativa de las ciencias sociales.

Finalmente, el sexto capítulo retoma a la reflexividad metodológica como elemento clave para la composición de una plataforma ontológica y epistemológica alternativa a las ciencias sociales. El capítulo comienza retomando la línea comprensiva expuesta anteriormente, para resaltar las herramientas epistemológicas que ésta heredó a las metodologías cualitativas (Rossi, 2001; Roth, 2003). Posteriormente, apunta hacia la experiencia existencial subjetiva como elemento clave dentro de las investigaciones con perspectivas cualitativas (Bourdieu & Wacquant, 1995; Denzin & Lincoln, 2012; Sloterdijk, 2013). A continuación, se concentra en la reflexividad metodológica como herramienta ontológica y epistemológica central para la generación de un conocimiento situado propio de las ciencias sociales (Angrosino, 2012; Bourdieu & Wacquant, 1995; Denzin & Lincoln,

2012; Gibbs, 2012), a la vez que insiste sobre algunas de sus tareas pendientes (Foucault, 1966/2010; Wallerstein, 2004b). Como cierre del capítulo, y de la tesis, se formulan ocho elementos ontológicos, epistemológicos y metodológicos necesarios para la composición de un posible modelo alternativo para las ciencias sociales.

CAPÍTULO I: LA OBJETIVIDAD HEREDADA: LO MODERNO Y LAS MODERNIDADES

La historia de las ciencias sociales ha girado en torno al estatuto científico de su conocimiento (Turner & Roth, 2003). Es así que la pregunta constante sobre la posibilidad de obtener un conocimiento científico del mundo social principia dos vertientes bajo las que se han desarrollado tales ciencias (Ayer, 1959/1981; Harrington, 2001; Makkreel, 2016; Rossi, 2001; Weber, 1922/1964; Weber, 2001). Por una parte, surge el problema acerca de la compatibilidad de una misma base epistemológica y metodológica para abordar al mundo natural y al mundo social (Ayer, 1959/1981; Comte, 1874/1973; Creath, 2017; De Lira Bautista, 2008; Echeverría, 1999; Mardones & Ursúa 1988/2010; Palma & Pardo, 2012; Spohn, 2015; Uebel, 2016). De manera contraria, la pregunta central de la filosofía de la ciencia acerca «de qué hablamos cuando hablamos de conocimiento científico» se retoma en una segunda vertiente sobre el problema de si las llamadas ciencias sociales requieren una base epistemológica singular y métodos propios que les ayuden a legitimarse como ciencias (Bourdieu, 1995; De Sousa Santos 2009; De Souza, 2004; Denzin & Lincoln, 2012; Foucault, 1966/2010; Torres Carrillo, 2006; Rosaldo, 2000; Roth, 2003; Wallerstein, 2004a; Weber, 2001). La presente investigación se desdobra frente al segundo cuestionamiento, pues si bien éste es propio de la filosofía de la ciencia a su vez remite a una de las preguntas epistemológicas centrales sobre qué es la ciencia y, por tanto, cómo construir un conocimiento sobre el mundo social desde una base epistemológica particular.

Sin embargo, esta segunda postura complejiza aún más la tarea de las ciencias sociales y la legitimación de su campo de conocimiento. En el recorrido por la búsqueda de sus propias bases epistemológicas, la definición retomada de manera general sobre «conocimiento científico» resulta problemática pues excluye de ésta algunos aspectos de los estudios sobre el ser humano y lo social que no se pueden resumir en datos concretos y cuantificables (Foucault, 1966/2010). En este sentido, las llamadas ciencias sociales deambulan en una senda que atraviesa la búsqueda de su legitimación como ciencias y la crítica al concepto mismo de ciencia, el cual demerita bajo la concepción de no científico parte de los intereses, metodologías y resultados que los estudios sobre el ser humano y lo

social han generado por cuenta propia. (Foucault, 1966/2010; Husserl, 1976; Palma & Pardo, 2012; Wallerstein, 2013).

Cabe considerar que las ciencias sociales nacieron durante la apoteosis de la ciencia moderna en la cima de la jerarquía del conocimiento, por lo que han debido insertarse en el sustrato epistemológico de la modernidad (Foucault, 1966/ 2010; Gros, 1997; Wallerstein, 2013). Y, es por ello que si la finalidad es hacerse de una base epistemológica singular y propia, entonces es imperante estudiar el camino que han seguido en la búsqueda de la legitimación del campo de su conocimiento. Lo anterior requiere, de manera general, establecer un acercamiento histórico crítico hacia el concepto mismo de ciencia, hacia la configuración del campo de las ciencias sociales y, sobre todo, a la Modernidad como el proyecto que enmarcó tales acontecimientos (Beriain, 1996; Braudel, 1968/1970; Bristow, 2011; Cassirer, 1945/1982; Hobsbawm, 1994/2010; Lander 2000; Palma & Pardo, 2012; Spohn, 2015; Turne y Roth, 2003; Wallerstein, 1974/2003; Wallerstein, 1989/1998).

En este capítulo el marco de discusión girará en torno al proyecto de la Modernidad entendiéndolo desde su dimensión heterogénea, en contraparte a la visión hegemónica eurocéntrica de ésta que la presenta como época histórica concreta y limitada por fechas o acontecimientos ceñidos en el tiempo (Beriain, 1996; Bristow, 2011; Castro, 2000; Dussel, 2015; Foucault, 1971/1997; Foucault, 1993/1996; Hardt y Negri, 2002; Hobsbawm, 1994/2010; Kant, 1784/1994; Mbembe, 2001; Mignolo, 2000; Onfray, 2007/2010). Lo anterior quiere decir que la Modernidad en sus dimensiones política, social, económica e histórica se difundió en todo el globo como un proyecto totalizante que silenció a las culturas no europeas, al conocimiento no científico, y a las relaciones de poder coloniales como consecuencia de un sistema económico liberal y capitalista (Dussel, 2015; Hardt y Negri, 2002; Mbembe, 2001; Mignolo, 2000). Por lo que el primer problema a abordar es el de la Modernidad más allá de su delimitación como época histórica, sino como un complejo proyecto político, económico, cultural y epistemológico cuyo alcance rebasó al territorio europeo. Lo anterior tiene la finalidad de esbozar la «voluntad de saber» (Foucault, 1966/2010) que dominó el contexto del nacimiento de las ciencias sociales a través de la mirada crítica hacia la Modernidad, la cual contribuya a asentar los planteamientos de los

siguientes capítulos dedicados a ensamblar modelos alternativos para la generación de conocimiento científico social lejos de los criterios dados por el positivismo (Foucault, 1971/1997; Wallerstein, 1974/2003; Wallerstein, 2013).

1.1. La genealogía y el tiempo de larga duración.

El estudio histórico de los problemas filosóficos permite abordarlos, pensarlos y comprenderlos en el contexto en el que se insertan, conocer las condiciones que los hacen surgir y entender su permanencia en el presente. En este mismo sentido, estudiar históricamente los acontecimientos, las instituciones, los conceptos y los valores humanos exige comprender el contexto en el que están anclados, las condiciones que los originaron y la proyección en el presente de aquellas condiciones que los hicieron posibles. Deleuze señala sobre la historia de la filosofía que ésta es una forma concreta de pensamiento y puede ser útil como una caja de herramientas teóricas.⁴ Considerando lo anterior, más allá del seguimiento cronológico de acontecimientos, la historia como herramienta metodológica permite ubicar la emergencia de las reconfiguraciones sociales frente a la persistencia de las ideas dominantes, así como la regularidad de ciertos modos de ser y actuar de comunidades concretas.

En la línea de la reflexión histórica para Fernand Braudel (1968/1970) o Emmanuel Wallerstein (2004a) los cambios sociales realmente significativos no son aquellos que se manifiestan en las grandes revoluciones, guerras o el derrocamiento de gobiernos, sino en los pequeños acontecimientos que ocurren y modifican la vida diaria. Por ello, para ambos autores es necesario pensar el devenir social no desde un tiempo continuo y presente, sino a partir de un tiempo de larga duración que implica la concepción de la historia como el tiempo

⁴ Desde una perspectiva deleuziana el análisis histórico estaría orientado a la búsqueda del sentido de los acontecimientos. Bajo su perspectiva el problema del sentido no se limita a establecer si las proposiciones son falsas o verdaderas de acuerdo a como lo habían definido Frege y Russell (Smith y Protevi, 2015), sino que el sentido no está dado por la idea, sino por el acontecimiento (Gómez Pardo, 2011). Así, el devenir histórico es percibido como un hacedor de sentidos, y su análisis requiere la comprensión histórica de lo establecido, las ideas y las instituciones.

de todas las historias posibles y no sólo el relato de la historia tradicional (Braudel, 1968/1970). Lo anterior sugiere que si bien algunos hechos históricos tienen consecuencias inmediatas y son contados por la historia del tiempo corto, en contraste, las estructuras que configuran el tejido social son tan lentamente desgastadas que los cambios profundos o totales sobre las creencias, las prácticas y la concepción de lo social no ocurren de manera contundente. De ahí que es en los pequeños pero significativos cambios de la vida cotidiana en donde se manifiestan los cambios estructurales del tejido social (1968/1970).

En la historia del tiempo corto manifestado en la cotidianidad impera una aparente inmovilidad de los sistemas sociales (Braudel, 1968/1970). Esta última, aparece como tal debido a la carencia de cambios radicales en los sistemas de creencias, valores y significados que las personas otorgan al mundo y al contexto en el que viven.⁵ Siguiendo con Deleuze, algunos problemas planteados en el pasado requieren pensarse y replantearse de acuerdo con las condiciones y necesidades del contexto presente, ya que no han sido concluidos o se reabren ante la incidencia constante de algunos fenómenos sociales.⁶ En este sentido, la Modernidad demanda ser entendida más que como un periodo histórico que requiere estudiarse cronológicamente, como un proceso inconcluso que la erige como objeto de pensamiento en tanto implicó todo un proyecto intelectual, político, económico y geográfico aún presente en la configuración del mundo. Por consiguiente, no es suficiente rastrear los paralelismos y continuidades entre un acontecimiento y otro, sino que se requiere pensar a la

⁵ En el tiempo de corta duración los cambios inmediatos son considerados coyunturales al ser percibidos desde el impacto concreto que generan en la vida diaria, sin embargo, en el tiempo de larga duración los cambios parecen imperceptibles debido a la lentitud del ritmo que implican los cambios del comportamiento de las personas, la composición de una comunidad, las transformaciones de las población y aún el cambio climático. Rodríguez Díaz (2013) retoma a Braudel y explica que para el tiempo social las medidas del calendario y el reloj no son suficientes en tanto los acontecimientos sociales son heterogéneos, irregulares y discontinuos, por ello es necesario pensar el tiempo social más allá de su medición cronológica. No obstante, el tiempo de larga duración corre el riesgo de perder de vista al acontecimiento del tiempo corto cuyo efecto puede determinar el rumbo de su contexto y más allá de este. Con base a esto, Rodríguez Díaz invita a considerar la dimensión espacial en el análisis del fenómeno social, pues a corto plazo su impacto puede ser inmediato en su contexto espacial, pero a largo plazo ese impacto puede trascender las fronteras hacia espacios regionales o globales como en el caso de la Revolución Francesa (2013).

⁶ Para René Girard en los procesos socioculturales, como es el caso de la violencia, se guarda una reminiscencia de la misma génesis humana en la que ciertos estadios culturales se van reemplazando unos a otros con el objetivo de preservar a la sociedad; por ello, ante una amenaza hay una reactivación de dichos estadios desde un mecanismo mimético que la Modernidad olvida de cara a la supuesta autonomía de su sujeto y su falso individualismo (Girard, 1982; Girard, 1985; Girard, 2006; Rozzi, 2010; Polo López, 2013).

historia de manera discontinua y en un tiempo de larga duración (Foucault, 1971/1997; Le Bouhellec, 2005; Wallerstein, 2004a). Lo anterior significa que es necesario exhumar los choques de fuerzas que provocaron los acontecimientos manifestados inmediatamente en el tiempo corto y a su vez evidenciar en la regularidad de la vida cotidiana aquellas luchas, contradicciones, silencios, relaciones de dominación, entre otras cosas que se entretajan en el tiempo de larga duración pero que no son evidentes en la superficie de la experiencia tiempo que es vivido (Braudel, 1968/1970; Foucault, 1971/1997).

En la presente investigación la historia como herramienta metodológica así como el tiempo de larga duración establecen un diálogo con la herencia nietzscheana del análisis genealógico que trabaja Michel Foucault.⁷ El análisis genealógico intenta ubicar en un tiempo concreto a las prácticas que se posicionan como verdaderas y transhistóricas por medio del discurso dominante;⁸ lo anterior debido a que está enfocado a *desencubrir*⁹ el origen de las palabras, las cosas o las prácticas. Para Foucault (1971/1997) «origen» se remonta a los términos alemanes de *Wundersprung* y *Ursprung* y *Herkunft* o *Entstehung*. Por una parte, origen como *Wundersprung* es entendido en un sentido metafísico y milagroso cuya

⁷ G. Gutting (1998) explica que Michel Foucault mostró un especial interés por el trabajo de Braudel y su escuela, no obstante el método arqueológico de Foucault no retoma los resultados ni los métodos que propuso Braudel. Si bien Foucault coincidió con la perspectiva alternativa de Braudel sobre el pensamiento de la historia más allá del pensador individual y su experiencia, cada uno se concentró en categorías y estructuras más fundamentales como el espacio geográfico para Braudel o los sistemas lingüísticos para Foucault.

⁸ A pesar de que nuestro trabajo no realiza un análisis del discurso de la ciencia en general o de las ciencias sociales en particular, sí contempla la existencia de ciertas prácticas en la ciencia que se legitiman a través de los discursos y que se imponen como dominantes.

⁹ Si bien el análisis genealógico de Michel Foucault tiene un arraigo filosófico en F. Nietzsche, las ciencias sociales cuentan con su propia herencia. Los análisis históricos dados en las ciencias sociales forman parte de una herencia con perspectiva hermenéutica o comprensiva desde la que se puede establecer un vínculo a partir de la perspectiva histórica y el pensamiento sobre el tiempo con el análisis genealógico y objetivos arqueológicos de M. Foucault. En el caso de E. Wallerstein (2004a) considera que respondemos a las categorías de espacio y tiempo desde un a priori histórico que nos las presenta de una manera natural; asimismo, nuestra experiencia de dichas categorías en el campo de lo social está tan naturalizada que se vuelve difícil dar una explicación construida racionalmente a posteriori de lo que son y de lo que es la sociedad. Por ello, Wallerstein considera que es necesario repensar los fundamentos metodológicos a partir de la desnaturalización del espacio y del tiempo hacia una visión social de ambos, pero sobre todo repensar a las ciencias sociales como una disciplina histórica en la que la categoría de tiempo se vuelve fundamental para el conocimiento sobre lo social. Boaventura de Sousa Santos (2009), por su parte, plantea que se requiere repensar lo que se ha entendido como un «tiempo de crisis» para pensarlo como un «tiempo de transición» que puede desanclarse al volver a pensar las diferencias establecidas como fundamentales entre ciencias naturales y ciencias sociales dando una calidad de social a todo conocimiento producido por el ser humano a partir de una revisión histórica que no sólo considere el tiempo, sino también el espacio desde los que se elaboran los discursos.

búsqueda estaría orientada a descubrir la esencia de la cosa, su verdad o su identidad pura (1971/1997, p. 14-17); por otra parte, origen como *Ursprung* se entiende como la búsqueda dentro de la discontinuidad histórica del acontecer de un encuentro entre diferentes piezas que van conformando la esencia de la cosa (1971/1997, p.18).

Conforme a lo anterior, pensar la historia de forma discontinua no admite la aparición de acontecimientos, hechos, cosas o palabras desde un origen vacío, mágico o metafísico, sino que es ineludible situarlas en un proceso de gestación que poco a poco se va desarrollando en el devenir de la historia, es decir, que se van gestando en el tiempo de larga duración hasta que por un momento coyuntural o un choque de fuerzas florecen. Por lo que *Herkunft* o *Entstehung* refieren más exactamente el objetivo de la genealogía que palabras como *Wundersprung* y *Ursprung* (Foucault, 1971/1997, p. 24). Además bajo la perspectiva de nuestro análisis establecen un diálogo mayormente coherente con Deleuze y el tiempo de larga duración que plantean Braudel y Wallerstein. Por su parte, *Herkunft* se traduce como procedencia, en el sentido de pertenencia a un grupo. Entender el origen como procedencia o *Herkunft* “permite [...] reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado” (1971/1997, p. 27). Origen como procedencia no se limita a mostrar la latencia del pasado en el presente, pues su finalidad consiste en localizar los accidentes a lo largo de la historia que hicieron surgir lo que se considera verdadero en donde antes no había ni un ser ni una verdad (1971/1997, p. 25). Dicho de otra forma, descubrir la procedencia de las palabras, de los hechos o de las prácticas es descubrir el movimiento, la fragmentación y lo heterogéneo en aquello que se presenta como inmóvil, unido y homogéneo. Por otra parte, origen entendido desde la palabra alemana de *Entstehung* refiere al punto de surgimiento o emergencia a partir del encuentro de cierto estado de fuerzas (1971/1997, p. 33). La emergencia hace referencia a la escena, el lugar y el momento del enfrentamiento en el que se fijan las relaciones de dominación y los métodos de interpretación (1971/1997, p. 34).

En suma, la investigación se orienta bajo un análisis de tipo genealógico que rastree en el estado del conocimiento el origen de la idea dominante de ciencia. Conforme a los términos de *Herkunft* y *Entstehung* se busca ubicar dicho origen no como la develación de una verdad

transhistórica y con pretensiones de universalidad, sino en la exhumación de lo heterogéneo, de las contradicciones y de la movilidad dentro de la historia continua, y asimismo, visibilizar las relaciones de poder dentro de una espacio-temporalidad concreta. El análisis genealógico permite realizar una historia discontinua que conduzca a fundamentar modelos alternativos a las interpretaciones universales y transhistóricas del ser humano, las instituciones, los valores, los sistemas de creencias, etcétera.

1.2. La ilustración como la representación de la modernidad.

La Ilustración representó para algunos intelectuales europeos, como los enciclopedistas, la antesala de la madurez del ser humano (Kant, 1784/1994). La Revolución Francesa como uno de los acontecimientos más significativos de la época Moderna ocasionó un singular optimismo en filósofos como Kant, quien confiaba en que el individuo particular estaba cada vez más posibilitado para hacer uso de su propio entendimiento a favor de la realización de una autonomía racional y hacia la conquista de su libertad. Sin embargo, el mismo Kant consideró que más que hablar de una época ilustrada se debía hablar de una época de ilustración. Proyectado desde un espacio geográfico específico, es decir, Europa, el proyecto moderno implicó una concepción específica del mundo, la cual sus paladines difundieron gracias a la expansión y el control territorial como algo universal dirigido hacia la ilustración de los seres humanos (Beriain, 1996; Dussel, 2015; Le Bouhellec, 2005; Shinner, 2004).

La Modernidad no puede ser entendida solamente como un periodo intelectual homogéneo dentro de la historia, sino que comprendió procesos económicos, sociales y políticos, esperanzas y expectativas, así como posturas filosóficas que quizá como nunca antes ni ahora estuvieron tan entrelazados al desarrollo de las instituciones, de la ciencia, del arte y de los procesos sociales (Beriain, 1996; Wallerstein, 2013). Es así que este apartado discute sobre la aparente homogeneidad de la Modernidad, ya que la instauración de las ideas hegemónicas de dicho proyecto estuvo acompañada de una compleja crítica y oposición tanto dentro como fuera de Europa. Lo anterior, en parte, fue debido a las relaciones de poder orientadas al control de territorios que provocó la apropiación del proyecto de modernización

de muy diversas maneras de acuerdo a los diferentes espacios en los que se impuso y, a las consecuencias que tuvo en los países no centrales como la colonización, el despojo material y la imposición en general de una cultura guiada por valores como la verdad, la libertad y los nacionalismos, y que fue concretada a través de lo político, lo económico, lo artístico y desde sus estratos del saber (Beriain, 1996; Dussel, 2000; Maldonado-Torres, 2007; Mignolo, 2000; Quijano, 2000; Shinner, 2000; Torpey, 2015; Wallerstein, 1974/2003).¹⁰

Desde mediados del siglo XV hasta la propiamente llamada época ilustrada del siglo XVIII, la Modernidad se caracterizó por el acaecer de procesos políticos y sociales como la transición de Europa hacia el régimen capitalista y la formación de colonias a lo ancho del globo (Wallerstein, 1974/2003; 1989/1998). El siglo XVII fue una antesala fundamental a la Ilustración del siglo por venir. Mientras que René Descartes posicionó el *cogito ergo sum* como referencia al deísmo que caracterizaría al siglo XVIII y como umbral de la razón emancipada propia de la Modernidad, Isaac Newton contribuyó a fundamentar el conocimiento científico bajo el criterio de la matematización del mundo gracias al estudio y cálculo de los grandes fenómenos cósmicos. Newton agregó un margen más amplio para lo inexplicable por medio de la experiencia rebasando a las deducciones matemáticas en abstracto (Chatelet, 1992).¹¹

En la conjunción epistémica entre el *cogito* cartesiano y la física newtoniana el mundo se volvió observable empíricamente y el ser humano se posicionó como el ser por excelencia para calcularlo, medirlo y conocerlo, así como para explicarlo, dominarlo, transformarlo y explotarlo (Foucault, 1966/2010). Los ilustrados del siglo XVIII verían en el despunte de la ciencia la representación del grado que había alcanzado su civilización (Shinner, 2004). La confianza en la experiencia y el sometimiento de los fenómenos naturales al cálculo matemático configuraron el nuevo estadio de la ciencia moderna; a su vez, la duda metódica

¹⁰ La Modernidad se vuelve un objeto de estudio complejo en sí mismo debido a que muestra diversas facetas como resultado de sus contradicciones intrínsecas, a lo que algunos autores explican que más que hablar de caras de la Modernidad, sería más conveniente hablar sobre diversas modernidades.

¹¹ A pesar de que Newton deja a la explicación del mundo en una mayor incertidumbre ante el contraste de la precisión de resultados, su herencia principal es la precisión que otorga la medición y que supone la certeza que ofrece el método científico frente a la especulación metafísica (Chatelet, 1992).

fundó una relación escindida entre el objeto de la investigación y el sujeto que conoce, diferenciando las formas tradicionales de generación del conocimiento en que la totalidad podía ser observada (Berriain, 1996; Bristow, 2011; Foucault, 1966; 1993; Le Bouhellec, 1995; Mignolo, 2000; Pardo, 2012; Quijano, 2000; Shinner, 2004).

Para 1784 el lema *¡Sapere aude!* manifestaba que el ser humano se encontraba en las condiciones necesarias para alcanzar la adultez y dejar detrás al letargo infantilizado con el que se consideró a la Edad Media. Anteriormente, del siglo XIII al siglo XVI la filosofía había ido germinando la idea acerca del descenso de la creación y del pensamiento sobre la tierra, propiciando el reconocimiento de la soberanía del ser humano sobre su propia conciencia. Poco a poco y a partir de una compleja actitud deísta la sociedad moderna buscó fundamentarse en sí misma lejos del tutelaje divino que guiaba su razón, su conocimiento y sus acciones.¹² Sin embargo, Kant (1784/1994) consideró en *¿Qué es la Ilustración?* que si el mundo es pensado y ordenado bajo la autoridad del ser humano,¹³ «¿cómo es posible la verdad?» (Kant, 1781/2002). Para el siglo XVIII el fundamento del pensar y de la moral comenzaba a alejarse cada vez más de razones trascendentales para encontrarlo en la evidencia empírica y en la experiencia y razonamiento del ser humano (Echeverría, 1999; Moulines, 2008).

¹² La época ilustrada estuvo caracterizada por la motivación de emancipar al conocimiento humano de sus fundamentos metafísicos, en contraste la Ilustración estuvo caracterizada por ser una época deísta. Por lo común, por deísmo se entiende una postura intelectual que imperó en el siglo XVIII, en la que se considera que Dios está en el mundo natural, pero éste no dirige el fuero interno del ser humano. Muchos pensadores considerados como deístas fueron atacados de ateos bajo la consideración de que si existía la creencia en Dios era necesario la fe en él, por lo que si no tenían fe, entonces no creían en Dios. En contraste, para F. Chatelet (1992) o M. Foucault (1993) el deísmo ocultaba una moral cristiana que no había desaparecido con la Revolución francesa. Sin embargo, para Benítez (2007) no existió un único deísmo, sino muchos deísmos que sí podrían ser considerados como ateos. Benítez afirma que el ateísmo de los deístas daban cuenta de la realidad desde su aspecto material y no se preocupaban por dar cuenta de la naturaleza de Dios (2007, p. 36). Debido a esto, entender la modernidad como deísta implica considerar el giro materialista de la Modernidad más que su ateísmo.

¹³ El sujeto moderno del que habla Kant (1784/1994, p. 1) refiere al varón europeo, clasemediero y educado. Para L. Shinner (2004) el sujeto kantiano deja afuera a las mujeres, pero también a los pobres, los negros y a los indios; por lo que la historia del arte y la historia de la razón han sido relatadas bajo un sesgo machista, clasista y racista que no sólo las enmarca sino también las justifica. Por su parte, Onfray (2007) recuerda como Kant separa del derecho al sufragio a las mujeres, negros, obreros y asalariados y los coloca dentro de la minoría de edad al considerarlos como ciudadanos pasivos (2007, p. 23).

Tras un largo proceso que se gestó durante casi cinco siglos, para la época ilustrada el conocimiento humano mostraba su capacidad de realización y ejecución de las ideas en el mundo concreto, en consecuencia las instituciones modernas fueron sometidas a procesos de racionalización a favor de un progreso civilizatorio (Beriain, 1996, p. 11). En el caso de los Estados modernos la pretensión de una integración u homogenización cultural tenía el objetivo de crear identidades cultural-nacionales sólidas ante las contradicciones y heterogeneidad de sus propios contextos; esto con la finalidad de hacer frente a las otras identidades que encarnaban la cultura, fortaleza y poder de otros Estados nacionales en formación. Sin embargo, ante la expansión territorial y su correspondiente establecimiento de relaciones coloniales de poder y dominación la «cultura europea» se impuso como dominante en las áreas periféricas. Las relaciones coloniales de poder se tradujeron en una muy concreta división del trabajo dentro de la economía-mundo capitalista, es decir, en una división mundial del trabajo justificada en la supuesta jerarquía en la que las tareas que requieren una mayor cualificación y capitalización para ser realizadas fueron destinadas a los Estados centrales, mientras que la fuerza de trabajo en bruto fue designada a las áreas periféricas (Wallerstein, 1974/2003; 1989/1998). La distribución geográfica del trabajo también reflejó la distribución de sus beneficios: quién produce qué, quién trabaja para quién y bajo qué términos (Wallerstein, 1974/2003, p. 493; 1989, p. 8).

Una vez reorganizado el mundo bajo el dominio colonial occidental, el sujeto moderno ve realizado su propio valor a partir de su autonomía racional y la imposición de su cultura. Durante la Ilustración, la razón se instaura como característica principal y constitutiva del ser humano en tanto especie, y es esta definición totalizadora la que se expandió por medio del proyecto de modernización hacia fuera del centro dominante. Como ya se mencionó, Kant reconoció que su tiempo no era una época ilustrada, sino que era una época de ilustración en la que la tarea consistía en promover la libertad y la emancipación aun en aquellos países en los que su Gobierno imponía obstáculos para la realización de dicho proyecto (Kant, 1784/1994, p. 4). Asegurando que la ilustración continua llevaría al ser humano de la barbarie a la civilización y la cultura, las naciones ilustradas tenían el deber de transferir su propia mejora al resto del mundo (Kant, 2010, p. 9-21). Así, con la Revolución francesa en 1789 no sólo se transformó la configuración política de los Estados Modernos,

sino que la ideología occidental fue transformada hacia una práctica de una ideología burguesa en la que la verdad universal, el imperativo categórico y la superioridad racial configuraron el mundo moderno y se erigieron como ejemplo de la autonomía y emancipación del ser humano común.

Por último, cabe decir que a pesar de que sí existía una crisis interna en la Europa moderna, es importante no olvidar que coexistía con ésta una especie de concordancia por parte del colonialista de rechazar concebir al *otro* «no-europeo» como igual (Maldonado-Torres, 2007; Mbembe, 1999/2011; Mignolo, 2007; Quijano, 2000). De esta forma fue fácil convertir al «otro» en objeto cuando se refería a éste como el salvaje, relacionado con lo natural y lo oriental o no occidental. Es en esta plataforma del pensamiento occidental que se consolidó durante el proceso histórico que se entiende como la Modernidad, en el que la ciencia moderna fundó su supremacía epistemológica en paralelo a la consolidación del sistema capitalista y de las relaciones coloniales (De Sousa Santos, 2009, p. 345).

1.3. Colonialismo y modernidad: las otras modernidades.

Si bien el proyecto ilustrado representa las principales características de la Modernidad, ésta rebasó los ideales ilustrados para llegar a ser un proyecto de expansión y dominio. De la mano con el proyecto capitalista, la Modernidad se extendió fuera de las fronteras occidentales no sólo con el objetivo de ilustrar a los bárbaros, sino también de racionalizar la maximización de la acumulación (Wallerstein, 1989, p. 6). Dichas prácticas han sido definidas por algunos como «imperialismo» entendiendo por éste la extensión territorial que no sólo busca la prolongación de un imperio o Estado nacional hacia otras entidades territoriales, sino que junto con esto se busca propagar su poder y dominación, principalmente económica, a través de prácticas cotidianas de producción y de búsqueda de fuerza de trabajo explotable que acentúa las desigualdades y contradicciones de la economía mundial y su configuración moderna (Arrighi, 2007, p. 223; Lenin, 1966, p. 103; Wallerstein, 1989, p. 6).

En este sentido, fuera de las fronteras de Europa, y posteriormente Estados Unidos, el proyecto moderno se desarrolló desde la otra faceta no siempre evidente para la historia tradicional: el ejercicio violento del poder colonial por medio de la expansión europea hacia América, Asia y África. Al respecto Hardt y Negri (2002)¹⁴ explican que la Modernidad se presentó en dos modos diferentes. El primero como un proceso revolucionario radical que derribó sus relaciones con el pasado y “[desarrolló] el conocimiento y la acción como experimentación científica [...definiendo] una tendencia hacia una política democrática, situando a la humanidad y al deseo en el centro de la historia. [Es decir, reformó] a la materia de la existencia” (2002, p. 81). La segunda forma de modernidad consistió en la contrarrevolución como respuesta a las nuevas fuerzas que se levantaban en contra de ésta y que por lo tanto desde “una iniciativa cultural, filosófica, social y política [...] procuró dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y dinámicas emergentes” (2002, p. 81).

La otra Modernidad, es decir, la Modernidad materializada en las relaciones de poder y dominio se caracterizó principalmente por la crisis, la colonización, la contrarrevolución y la crítica. Para la Europa moderna los conflictos en el exterior, es decir, en las colonias, no eran ajenos a los existentes en el interior de su territorio; pues por una parte el dominio de los Estados-nación no logró su totalización en su propio territorio, y por otra, la colonización también acarrió con los ideales revolucionarios. Precisamente por ello la modernidad europea más que homogénea y unitaria estuvo caracterizada por ser una época de crisis (Hardt y Negri, 2002, p. 83) en la que el matrimonio entre Europa y el proyecto moderno sólo logró su completa unidad en la ideología que abanderó la expansión territorial y la

¹⁴ Para Hardt y Negri (2002) la Modernidad tiene dos caras mientras que para otros como Josetxo Beriain (2005) existen diversas modernidades. La presente investigación se inclina hacia el reconocimiento de la contradicción y la herencia que implicó la Modernidad como época histórica. Si bien el trabajo de Beriain se caracteriza por ser amplio, ilustrativo y completo, por su parte la perspectiva de Hardt y Negri, que se basa en el reconocimiento de las consecuencias contradictorias de la Modernidad, otorga al análisis un enfoque crítico hacia las relaciones de dominación que configuraron el mundo moderno y que continúan regulando los beneficios de la acumulación capitalista materializada en la distribución de bienes no sólo económicos, sino también culturales, educativos, tecnológicos que constituyen el mundo actual. No obstante, es necesario matizar la interpretación polarizada que pueden suscitar Hardt y Negri sobre la Modernidad. Señalar las contradicciones que creó el proyecto moderno no significa entender el mundo dividido entre dominantes y dominados, sino plantear que en el devenir imperceptible de la historia de larga duración las relaciones de poder han configurado los campos de las prácticas políticas, culturales científicas, entre otras. Por ello se requiere elaborar un análisis que haga emerger al plano de la enunciación y de las prácticas aquello que no ha sido lo suficientemente evidente para la historia tradicional.

dominación colonial, pues dentro de Europa el periodo moderno estuvo caracterizado por la lucha, el conflicto y la crisis (Hardt y Negri, 2002. p. 77), mientras que, en sus fronteras, por la resistencia.

Por su parte, el proyecto de colonización por medio de la conquista territorial dirigió sus intereses hacia la expansión de la cultura como uno de los símbolos de la dominación europea; en concreto no fueron sólo los soldados, sino también los misioneros e intelectuales los que configuraron las colonias de acuerdo con los cánones de bien, belleza y saber establecidos por su cultura (Wallerstein, 1974; Le Bouhellec, 2005). La cultura europea occidental ideologizada por la conquista territorial, encontró en las culturas nacionales la estructura necesaria para el desarrollo político de los países que se estaban conformando (Wallerstein, 1974, p. 492).

En consecuencia, la colonización contribuyó a que por medio de la conquista de territorios otros y distintos la universalidad de la cultura europea tuviera un motivo claro. Los Estados-nación localizados en espacios territoriales concretos promulgaban sus valores como universales; por consiguiente, además del modelo económico establecido por medio del monopolio del comercio, la esclavización y el saqueo (Marx, 1867/1976), los valores como la verdad, la belleza y el conocimiento científico, definidos desde Europa, generaron un desconocimiento, rechazo y censura de las prácticas religiosas, artísticas, medicinales, etcétera que no se ajustaban a dichos valores. La suma de la conquista territorial y de la violencia, así como de la imposición cultural, dio como resultado que para el siglo XVI la modernidad occidental comenzará a constituirse como paradigma sociocultural, y que bajo estas prácticas, a finales del siglo XVIII y mediados del XIX, la cultura occidental se consolidara como hegemónica en base al dominio territorial, económico, cultural y epistemológico.

Sin embargo, la conquista no fue fácil en parte por la resistencia de las poblaciones y por su interacción con valores ilustrados como la libertad y la autonomía. Dentro de Europa tradiciones teóricas como el liberalismo político y el marxismo reflexionaron críticamente acerca de la realización de un Estado fuerte y soberano que en la búsqueda de la regulación

social pusiera en riesgo a la emancipación social y a la autonomía racional individual (De Sousa Santos, 2009, p. 343). Paradójicamente, la expansión europea hizo desarrollar al máximo los valores de soberanía y libertad ante la resistencia de los colonizados, pues frente a ella los europeos se dieron a la tarea de esclarecer cómo y por qué su civilización había conquistado el mundo (Hardt y Negri, 2002, p. 83; Beriain, 1996, p. 13). Para Europa su cultura reflejaba la superioridad humana alcanzada a través de la soberanía política que se fundaba en la autonomía que el ser humano individual ejercía sobre sus actos, su conocimiento y su capacidad de creación. Asimismo, la secularización del conocimiento había logrado concretarse en la práctica política que configuraba a las naciones emergentes y a las nuevas subjetividades tanto dentro como fuera de Europa, mientras que por su parte los pueblos coloniales habían sido encontrados a la espera de la civilización y de la realización de la historia (De Sousa Santos, 2009, p. 344).

De cara a la paradoja entre valores como la libertad y la soberanía en contraparte al orden, el dominio y la nación, la Ilustración se volvió parte de un proyecto contrarrevolucionario que contribuyó a la justificación de la dominación con mano firme sobre seres libres y autónomos (Hardt y Negri, 2002; Guha, 1981). El esquematismo de la razón inaugurado por Descartes restableció un orden trascendente a manos de la clase burguesa sobre las instituciones, la política, la ciencia y la tecnología, por lo que la instrumentalización del conocimiento tenía por objetivo sofocar los antagonismos sociales y contar un relato para sí mismos y para los otros acerca del esplendor de Europa (Hardt y Negri, 2002, p. 86). En concreto, el proyecto moderno fue tan liberador como dominante. Al mismo tiempo que Descartes y el dominio trascendental de la conciencia, la centralidad del sujeto en Kant y la soberanía hegeliana del Estado florecían y enmarcaban a la Europa moderna, ésta desdoblaba su campo de acción en un ejercicio de relaciones de poder sobre otras prácticas y otros saberes a partir de la idea del dominio de la razón occidental como resultado de la libertad alcanzada por la humanidad en Europa (2002, p. 87).

1.4. Posmodernidad y crítica.

Uno de los rasgos más importantes de la Modernidad es la reflexión crítica sobre sí misma (Foucault, 1993/1996). Durante las últimas tres décadas ha persistido una mirada detractora de Occidente hacia sí mismo. Sin embargo ésta no es una actitud nueva. Dos elementos importantes del autoanálisis crítico moderno definieron su significado crítico. Por una parte, las contradicciones del proyecto moderno dentro de Europa occidental fueron reconocidas de manera más incuestionable luego del racismo, la tercermundización, el desempleo, la migración, entre otras cosas (Hardt y Negri, 2002; De Sousa Santos, 2009). Por otra parte, los países periféricos comenzaron a apropiarse del conocimiento transmitido y a producir conocimiento propio independientemente de los centros hegemónicos generadores de ciencia, arte y filosofía (2009).

En consecuencia para el siglo XX la bandera ilustrada de la Modernidad comienza a no representar la otra época histórica que comienza a florecer. A pesar de que la crítica a la Modernidad no ha establecido un acuerdo claro acerca de cómo llamar a una época caracterizada por la distancia crítica con su predecesora, sí existe el consenso que dicha época comenzó a identificarse como época de transición y ruptura. Para Boaventura de Sousa Santos (2009) lo «posmoderno» definido en la década de 1980 designó inadecuadamente el completo rechazo a la modernidad occidental a la vez que reafirmaba la secuencia temporal que una historia continua presupone (2009, p. 337). En cambio para la siguiente década, en 1990, «posmoderno» y «posmodernidad» referían a un nuevo paradigma tanto social, como político y epistemológico.

En los años 90's la transformación social era inminente y desbordaba a las tradiciones teóricas. No obstante, De Sousa Santos menciona que en las periferias los problemas que planteó el proyecto ilustrado no habían sido clausurados, y que requerían no sólo la autocrítica y soluciones modernas. Las periferias requerían replantear sus problemas y sus posibles soluciones desde la experiencia de las víctimas que habían sufrido del exclusivismo metodológico y político de la modernidad occidental (De Sousa Santos, 2009, p. 338). Empero, el término «posmodernidad» poco contribuye a pensar el problema moderno que

implicó la expansión territorial y el dominio ideológico ni a la escisión polarizada que sus víctimas ocupan en un territorio geopolítico específico. Tampoco ha favorecido el pensar sobre las nuevas prácticas que emergen a consecuencia del proyecto de modernización, es decir, cómo el mercado y la política, la organización social, las instituciones y la cultura han quedado a merced de un neoliberalismo disfrazado de globalización cultural que invisibiliza la distribución desigual de bienes materiales y del poder político. La posmodernidad no cuestiona la relación de la política y el mercado en la cual las relaciones políticas, institucionales y personales se reducen a un nivel de intercambio de mercancías entre consumidores y clientes (Cunill, 2009).

Para finalizar es importante señalar que la actitud crítica que en parte la Modernidad hereda rebasa al discurso crítico posmoderno. En este sentido, los movimientos de tipo global han demostrado que pueden realizarse otras formas de organización en el que se produzcan otro tipo de subjetividades, de instituciones y en el que se configuren de otra manera los campos de acción del ser humano (Appadurai, 2001). Por otra parte, en la aurora del nuevo siglo, el criterio de universalidad de la época moderna se transforma hacia un criterio «global» que aboga por la pertinencia o no de pensar o actuar desde lo local como punto geopolítico de autoreflexión ante el ordenamiento del mundo, ya que, de cara a la pérdida de confianza en el futuro y en los proyectos universales, han ido surgiendo nuevas reapropiaciones de la política, de las instituciones, del conocimiento y del sí mismo o de la propia subjetividad (Appadurai, 2001; Beck, 1986/1996; Maldonado-Torres, 1996; Guha, 1981).

Así, en el temprano siglo XXI, la herencia moderna del autoanálisis ha adquirido una nueva significación en tanto su actitud reflexiva se concentra en el reconocimiento de la existencia de otras culturas que habían sido silenciadas tanto en los territorios hegemónicos como en los subordinados a éste (Bourdieu & Wacquant, 1995; De Sousa Santos, 2009; Grosfoguel, 2007; 2011; Lander, 2000). Asimismo, las sociedades del presente siglo han generado una autocrítica particular ante la carencia de una base estructural que fundamente de manera suficiente y justa las acciones de control y coacción de las instituciones sobre los individuos; sin embargo, a su vez han emergido nuevas posibilidades de acción, de

subjetividades y de saberes (Beck, 1986, p. 229). Como resultado la modernización en el tránsito al siglo XXI ha adquirido un carácter dialéctico que posibilita las bases para contrarrestar sus efectos. Según Beck más allá de la fe en el fin del capitalismo se puede diagnosticar el envejecimiento de la sociedad industrial, pues mientras en el lado Sur del globo las luchas contra la dominación se organizan y toman fuerza, en el lado Norte se pone en duda la realización de la modernización de sus sociedades, pues ésta siempre estuvo restringida a grupos determinados (1986, p. 258).

Cabe señalar las contradicciones de las que el proyecto moderno hizo gala: por ejemplo, la civilización europea y la barbarie del proyecto colonizador; por un lado la revolución industrial y por otro la desposesión de materia prima y la explotación de fuerza de trabajo de los países colonizados; la democracia y el sufragio universal y, el sometimiento de las mujeres y el racismo; asimismo, el estado de derecho y los derechos humanos y, por otro la industrialización de la guerra, las guerras mundiales y los campos de concentración (Beck, 1986, p. 259). Pero, también debemos recordar que el proyecto moderno no fue homogéneo siendo adoptado de manera particular por cada espacio, cultura, país o contexto, sino que la Modernidad tiene múltiples caras contradictorias que corresponden a su propia heterogeneidad. Pues como proyecto particular de un contexto específico también hizo coexistir con su aspecto intelectual sostenido en valores como la soberanía, la libertad, la democracia y la autonomía a los intereses de la clase burguesa en ascenso cuyo proyecto estaba dirigido a la expansión, control y dominio territorial.

En resumen, en este capítulo se realizó un entretrejo teórico entre el análisis genealógico de Michel Foucault y el tiempo de larga duración de Fernand Braudel. Así se comienza con la búsqueda de herramientas teórico-metodológicas que permitan una comprensión de la Modernidad desde su complejidad, heterogeneidad y contradicción. Asimismo, se busca que dichas herramientas faciliten el descubrimiento de la lucha de fuerzas y de poder, las desigualdades y el racismo al que contribuyó el proyecto moderno desde las relaciones coloniales, el sistema capitalista y la ciencia moderna como la otra cara de su representación generalizada de una época histórica homogénea y un proyecto progresivo y emancipatorio. A su vez, el capítulo subrayó cómo de manera paralela el

proyecto moderno fue liberador al gestar herramientas críticas que condujeron, y continúan conduciendo, a cuestionarlo, resistirle y transformarlo. Por ello el capítulo cierra con el señalamiento de la crítica posmoderna, pero más importante, apunta hacia el rescate de las críticas que las periferias elaboran ante las tareas históricas, epistemológicas y emancipatorias que permanecen inconclusas en nuestra época histórica. Para finalizar, este primer capítulo expuso un panorama general de la Modernidad bajo el que los capítulos siguientes enmarcarán y profundizarán su discusión sobre la ciencia moderna, las críticas a la modernidad y el desarrollo de las ciencias sociales. Para continuar, el segundo capítulo reflexiona alrededor del concepto de ciencia y su desarrollo en la época moderna como el régimen de pensamiento que, a partir de la Modernidad, establecerá los criterios del saber sobre lo que se considera científico o no.

CAPÍTULO II: EL DESARROLLO MODERNO DEL RÉGIMEN CIENTÍFICO DEL CONOCIMIENTO

La idea de la ciencia como la fuente legítima de conocimiento es parte del desarrollo cultural dado en la época Moderna y consolidada en la Ilustración representativa de Europa Occidental. Al paso de los años, la herencia de los postulados de la ciencia moderna ha sido retomada, repensada y criticada por una variedad de corrientes epistemológicas y metodológicas, siendo el Círculo de Viena (Moulines, 2008/2011) uno de los últimos programas más o menos delimitados que reflexionan directamente sobre la ciencia moderna y que mantuvieron ciertos principios cardinales. Durante la Modernidad el orden racional orientado a la obtención de conocimiento originado en la cultura griega clásica (Ibañez, 1991) adquiere un giro fundamental que posiciona a la evidencia empírica como elemento central del conocimiento de tipo científico, y éste a su vez como el único tipo de conocimiento que puede dar una explicación certera de la realidad desde el marco epistemológico emancipado de las cuestiones metafísicas (De Lira Bautista, 2008; Echeverría, 1999; Moulines, 2008/2011; Palma & Pardo, 2012).

La filosofía de la ciencia, surgida a finales del siglo XIX, es una disciplina académica¹⁵ que permite rastrear los enfoques epistemológicos dados en el desarrollo de la ciencia que aunada a una perspectiva histórica permite trazar la conformación de las características principales de lo que en la actualidad continúa imperando en los modos de hacer y entender al conocimiento científico. En este sentido la Filosofía de la Ciencia funge, para los objetivos de este trabajo, como una herramienta de análisis metodológico que facilita el recorrido puntual y ordenado por los fundamentos del conocimiento que han guiado a la investigación y a las prácticas científicas a través de la historia. Así al hablar de ciencia no

¹⁵ Moulines (2008) explica que no existe un consenso de los contenidos ni métodos de la filosofía de la ciencia, por lo que él la delimitará desde un contexto institucional que refiere a una disciplina especializada que se enfoca en el análisis de la estructura y el funcionamiento del conocimiento científico proporcionado por las teorías científicas (2008, p. 6). “El objetivo de la filosofía de la ciencia es construir modelos (metacientíficos) para elucidar lo que es esencial en los conceptos, teorías, métodos y relaciones mutuas que se dan entre ciencias establecidas” (2008, p. 7). Asimismo, la filosofía de la ciencia se ocupa de ciencias que por lo general se entienden como ciencias empíricas (naturales y sociales) y, examina el grado de generalidad que pretenden tener las doctrinas o teorías de las ciencias empíricas (2008, pp. 7-8).

sólo se entenderá un conjunto de elementos proyectados a la obtención de un conocimiento, sino un modelo posicionado como régimen histórico específico de modos de producir conocimiento, según el cual se designa un modo de pensamiento que se despliega a propósito del conocimiento dado por la experiencia empírica y que persigue la objetividad.¹⁶ Se puede decir que la ciencia como la inventó la Modernidad¹⁷ se volvió un régimen de pensamiento y verdad sobre el conocimiento del mundo natural y del mundo humano aplicado en las formas de hacer conocimiento, del hacer de sus prácticas y en el modo de pensar dichas prácticas (Rancière, 2006, p. 61).

Este capítulo comienza con un breve recorrido histórico por el desarrollo del concepto de ciencia y de las características principales en lo que hoy entendemos por conocimiento científico. Esto con el objetivo de delimitar el elemento central de la crítica realizada en este trabajo. La segunda parte consiste en la exposición del problema del método y la experiencia, así como su sometimiento al régimen moderno de la ciencia. La reflexión sobre la relación entre método y experiencia señala la renovada importancia que lo empírico adquiere para el conocimiento científico, pero ya no desde éste como contenido del conocimiento, sino a partir de su paso por la experiencia hacia su vinculación con la teoría y la justificación del posicionamiento de la ciencia en la cima de la jerarquía de los saberes. Por último, el capítulo expone, en breve, el giro que el Círculo de Viena suministra al criterio de verificación del conocimiento por medio del lenguaje. Si bien el empirismo lógico no es la única línea de reflexión que ha seguido la filosofía con respecto a la ciencia, éste asentó bases importantes

¹⁶ Se establece aquí una analogía con el análisis histórico crítico que elabora Larry Shiner (2004) sobre la historia del arte y que divide en sistemas de acuerdo a la configuración de sus instituciones, sus prácticas y sus conceptos. De manera particular, señala como Sistema Moderno de las Artes al régimen –retomando a Jacques Rancière (2006)- que imperó en el mundo del arte aproximadamente del siglo XVIII al siglo XX y que se manifestó a través de la aparición de los museos, las salas de conciertos, la crítica de arte, la separación entre arte y artesanía, la idea de artista como genio, el paso del concepto de bellas artes al de arte y la consagración de la estética como la disciplina encargada de las cosas referentes al arte.

¹⁷ Para Pardo (2012) “la invención de la ciencia es el acontecimiento capital de la cultura occidental” (2012, p. 17), debido a la delimitación acontecida en la época Moderna por parte del conocimiento científico hacia los campos del arte, la religión y la filosofía. La afirmación de Pardo es tajante en tanto considera que la cultura occidental inventó a la ciencia y la ciencia a la cultura occidental. Sin embargo, si bien la ciencia es parte de los elementos que han configurado a la Modernidad y que la Modernidad como proyecto pertenece a Europa occidental, Pardo no considera otros elementos centrales que se fueron originando desde el siglo XVII, como el capitalismo, y que configuraron el mundo occidental y el no occidental de una manera mucho más compleja que únicamente la dada como producto de la relación entre saber-poder.

sobre la definición de la ciencia y el conocimiento científico que han marcado líneas de discusión permanentes. Por ello es importante retomar esta línea de pensamiento filosófico, pues tras sus postulados emergen algunas de las críticas a la modernidad que se retoman en los capítulos posteriores.

2.1. El concepto de ciencia y el conocimiento científico en la modernidad.

A partir de la Modernidad hablar de ciencia o de conocimiento científico quedó delimitado a un tipo de conocimiento que refiere a una empresa ontológica, epistemológica y metodológica que ha llevado a cabo el cumplimiento de ciertos criterios de validez.¹⁸ Tales criterios como la eliminación de cuestiones metafísicas, la evidencia empírica y el fundamento lógico-matemático han dejado fuera y/o cuestionado el estatuto científico de otros tipos de conocimiento que no cumplen con alguno de aquellos criterios, ya sea porque rebasan el plano de lo empírico o debido a que su naturaleza escapa a la posibilidad de medición.¹⁹ El concepto que hemos heredado de ciencia es uno de los frutos de la iniciativa

¹⁸ La historia de la ciencia es abordada más recientemente por posturas que cuestionan su homogeneidad y que inauguran preguntas sobre su relación con lo social, el desenvolvimiento del campo y la pluralidad de epistemologías. Perspectivas como la llamada ‘History of Science Society’ proponen un análisis del campo institucional de la ciencia descentrado del lenguaje dominante y los modos en que se comprueban las evidencias hacia las formas tradicionales de generar conocimiento (Nappi, 2013). Para Carla Nappi la historia permite agregar una variedad de narraciones sobre la ciencia que en el futuro puedan establecer un diálogo ante la pluralidad de epistemologías dadas en la diversidad de las localidades (2013, p. 103-104). De manera similar, Jeremy Gray (2011) sugiere que tanto la historia de las matemáticas modernas así como la historia de la ciencia moderna necesitan ser rescritas y replanteadas. Para ello Gray define «modernismo» como un cuerpo autónomo de ideas que pueden tener poca o ninguna referencia con la vida cotidiana, incluso en la geometría, sobre la cual mantienen una relación ‘ansiosa’; para el modernismo el énfasis se pone sobre aspectos formales del trabajo conforme al punto de vista de un grupo de profesionales de dicha disciplina (2011, p. 514). Pues es precisamente en el época moderna cuando la historia de la ciencia se enmarca en una serie de dicotomías como Asia/Europa, Norte/Sur o ciencia/humanidades que, en el caso de la última, se basa en el supuesto de que cada disciplina tiene una agenda distinta de conocimiento (Napp, 2013, p. 106; Bourtese *et al.* 2015).

¹⁹ Para el siglo XVIII Vico publica *New Science* en donde separa el estudio de las instituciones humanas del estudio de la naturaleza, división que un siglo después Stuart Mill defenderá en tanto las sociedades deberían estudiarse con métodos más apropiados a pesar de que creía en la unidad de la ciencia (Bouterse y Karstens, 2015). Sin embargo, David Livingstone considera que la ciencia, y sobre todo las ciencias sociales, en lugares como América Latina muestran que la unidad del método no es adecuada para estudiar las complejas sociedades multiculturales de estos espacios (Rodríguez, 2013). Con un concepto como “geographies of science” Livingstone apunta hacia las condiciones locales involucradas en la producción de conocimiento científico en oposición a la idea de conocimiento como una empresa imparcial, impersonal y separada del contexto social (2013).

moderna y, como la misma Modernidad, presenta un carácter hegemónico pero también una actitud crítica que cuestiona y se opone a sus propios fundamentos.

Palma y Pardo (2012) realizan un salto al origen del concepto de ciencia desde el que reconstruyen el sentido de éste; para ambos dicho concepto continúa guiando a los presupuestos sobre la ciencia en los que se basan algunas prácticas y discusiones en la actualidad. El concepto de ciencia está acotado a las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII, pero se va gestando y variando desde los intentos de la época antigua y medieval por lograr la conformación de un conocimiento sólido y fundamentado (Palma & Pardo, 2012, p. 26). En los griegos antiguos puede rastrearse dos antecedentes principales del concepto de ciencia basados en dos oposiciones centrales; sin embargo, es necesario mencionar que el saber empírico hacía mayor referencia al término de *techne* que de *episteme* con el que generalmente se traduce el de ciencia, mientras que el concepto de *logos* tenía un lugar central en la filosofía griega.

La primera oposición dada en la filosofía griega refiere al concepto de *Logos* que significaba tanto pensamiento, saber, teoría como lenguaje, palabra, discurso, por lo que de manera general *logos* hacía referencia a un “discurso explicativo y demostrativo” (Palma & Pardo, 2012, p. 27) que descansaba en su fundamentación, en contraparte del mito (*mythos*) que no necesitaba demostración. Por otra parte, la oposición entre *doxa* y *episteme* daba cuenta de la diferencia entre el saber vulgar y el saber científico. Así, dentro de la cultura griega se comenzó a distinguir “un conocimiento en sentido estricto, sólidamente fundamentado, y otro que, si bien es racional y lógico, no alcanza a ser ‘científico’ ya que no llega a fundamentar su ‘verdad’” (2012, p. 29). La prematura idea griega sobre la ciencia incluía al *logos* y a la *episteme*, en dicha combinación se entendía por el primero la distinción entre el conocimiento dado por el saber cotidiano, sin fundamentación, y el dado por el saber de la “ciencia” en tanto fundamentado y crítico (2012, p. 29). Por su parte, *episteme* hacía referencia a un conocimiento racional libre de un fundamento empírico, cuyo modelo residía en las matemáticas y la filosofía.

En cuanto al mundo de la Edad Media, éste concentró su comprensión de conocimiento en los conceptos griegos de *logos* y *episteme*, aunque dio un gran peso a la religión cristiana y el orden divino en su comprensión del mundo (Palma & Pardo, 2012, p. 29). Durante la Edad Media la razón quedó subordinada a la fe, por ello la realidad fue interpretada mediante orden teológico sobre la racionalidad lógica y epistémica. Como resultado, frente al cambio científico del mundo moderno, el mundo antiguo y el mundo medieval compartían una comprensión fundamentada del mundo a partir de características como el geocentrismo, las esferas concéntricas, un orden jerárquico de la imperfección a la perfección y un orden teleológico que en conjunto constituyeron una idea más amplia de ‘ciencia’ y de ‘razón’ que la comprensión del mundo de la Modernidad (2012, p. 30). Para ambos mundos el conocimiento no requería de fundamentación empírica, por lo que la filosofía era la forma más elevada de conocimiento (2012, p. 31).

Posteriormente, la secularización del mundo caracterizó la actitud del proyecto moderno. Ésta se transformó en una separación que fue más allá de la Iglesia y el Estado hacia el ordenamiento del mundo bajo la disociación entre el mundo religioso y el mundo profano (Palma & Pardo, 2012, p. 32). A su vez, el proceso de secularización separó en el pensamiento los problemas concernientes a lo sagrado de aquellos del mundo práctico que se originan por los cambios en la naturaleza o los cambios sociales (2012, p. 32). La modernidad temprana se distinguió por una actitud deísta que no negó ni abandonó a la religión, sino que sólo separó en distintas esferas del conocimiento lo uno de lo otro. Dicho lo anterior, la modernidad se caracterizó por la presencia de un ideal de racionalidad plena que implicó la creencia en el orden racional-matemático del mundo, la confianza absoluta en el poder de la razón, el alcance de un conocimiento universal y necesario del mundo, la creencia en el progreso social como consecuencia infalible de la ciencia, y el carácter empírico y experimental del conocimiento científico (2012, pp. 33-34). De ahí que, para Palma y Pardo, en la Modernidad naciera “la ciencia empírica como conocimiento superior [y] la ciencia como modelo de conocimiento” (2012, p. 34).

En otro orden de ideas, los fundamentos filosóficos de la ciencia moderna en comparación con el pensamiento griego y el medieval no residen ni en lo fáctico, ni en la

experimentación ni en la medición, sino bajo la idea de que el orden de la realidad es racional-matemático y que por ello se requiere a las matemáticas para su comprensión. En otras palabras, “en una precomprensión del sentido de la realidad en términos de ‘aquello que puede ser calculado y medido’” (Palma & Pardo, 2012, p. 36). Dicha precomprensión implicó a su vez una idea de razón, de hombre y de la relación de éste con la naturaleza. En primer lugar, la naturaleza se volvió un objeto de cálculo que ha sido puesto para que un sujeto, el ser humano, lo calcule con la finalidad de controlarlo y transformarlo (2012, p. 37). En segundo lugar, la estructura del conocimiento queda organizada de tal forma que la naturaleza se vuelve objeto de conocimiento y el ser humano en el sujeto de ese proceso (2012, p. 37). Más aun, la distancia entre sujeto y objeto sostiene “la posibilidad de determinar racionalmente la estructura de la realidad en leyes [objetivas]” (2012, p. 37), como verdades universales y necesarias; de modo que, en tercer lugar, la relación epistemológica entre el hombre y el mundo quedó definida por el sujeto que conoce desde una distancia objetivadora y un objeto de conocimiento que puede ser controlado.

La ciencia moderna delimitó un campo de conocimiento en el que no todo puede justificarse como científico.²⁰ De acuerdo con esto se señalan nueve características principales del conocimiento científico que establecen los criterios para la cientificidad, las cuales se enumeran a continuación (Palma & Pardo, 2012, pp. 19-23; Bunge, 1959):²¹

²⁰ Dentro de la historia de la filosofía de la ciencia la distinción de un caso de estudio como meritorio de ser abordado como ejemplo científico responde, según Robert Hudson (2006), a prejuicios sobre lo que se considera «good science» o «bad science». Sin embargo, frente a los diversos tipos de ciencia –natural, social, teórica, experimental, antigua, moderna, oriental, occidental- ¿cómo seleccionar un caso como científico sin caer en la especulación? (2006, p. 204).

²¹ Kincaid (2012) señala siete principios clave de la filosofía de la ciencia positiva: las teorías son el contenido central de la ciencia, los conceptos fundamentales de la ciencia deben tener definiciones claras en términos de condiciones necesaria y suficientes, la explicación y confirmación de la ciencia responden a una lógica que se ajusta a principios generales universales que no responde al conocimiento empírico contingente, la filosofía es independiente de la ciencia, las instituciones sociales son irrelevantes, los criterios de explicación y confirmación permiten demarcar las teorías científicas de las pseudociencias, es un problema abierto el estatus científico de las ciencias sociales (2012, p. 4). Sin embargo, Kincaid subraya que tales principios han sido reemplazados por otros mucho más flexibles dentro de la filosofía de la ciencia. En este sentido se asume que, las teorías no están determinadas únicamente por un conjunto de proposiciones, sino que deben ser interpretadas de acuerdo con el contexto de la disciplina dentro de la que están siendo usadas; el lenguaje cuantitativo es crucial para la ciencia, no obstante, no todas las comunidades científicas han logrado transformar sus conocimientos a ese lenguaje ideal pues no todos los conceptos científicos son definibles en condiciones necesarias y suficientes debido a que están definidos no en términos de sus características esenciales, sino en procesos y entidades cotidiana. Asimismo, la confirmación y explicación pueden responder a un complejo

1. El conocimiento científico requiere de una descripción y explicación de los hechos sustentada en leyes y principios que permitan la predicción y el control de los fenómenos.

2. La ciencia es un saber crítico, lo cual se refiere al carácter interrogante que lleva al científico a ir más allá de las apariencias o de la evidencia inmediata, a preguntar sobre lo que no sabe, para así no sólo explicar los fenómenos sino dar una descripción detallada sobre cómo son las cosas y por qué ocurren los hechos de la manera en la que ocurren.

3. La ciencia aspira a la universalidad, o la generalidad, ya que el caso individual sólo es de su interés debido a que dice algo sobre el conjunto o clase. El caso singular no es de valor para la ciencia como hecho aislado, sino que es de valor lo universal que está contenido en lo singular, y por ello, es clasificable y puede ser sometido a una ley. Sin embargo, los datos empíricos requieren de una dimensión teórica que de significatividad al conjunto de datos para formar parte de una estructura teórica.

4. La fundamentación de la ciencia tiene una dimensión empírica y una lógica. El conocimiento científico parte de los hechos o datos empíricos que se obtienen con la ayuda de las teorías. Por ello, la recolección de datos y su traducción a tablas no es el objetivo de la investigación, sino su incorporación coherente a las teorías.

5. La ciencia tiene un carácter metódico pues debe seguir un procedimiento que ha sido establecido. Las ciencias fácticas utilizan métodos experimentales, y si bien el método científico es falible busca una mayor racionalidad y objetividad, asimismo, la investigación científica es especializada sin que por ello desaparezca su unidad metodológica.

conjunto de prácticas y no un análisis puramente lógico; los datos pueden estar cargados de teorías incompletas e hipótesis fragmentarias; la ciencia y la filosofía de la ciencia están relacionadas en tanto los científicos hacen filosofía de la ciencia como los filósofos también contribuyen a hacer ciencia; los criterios de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia son demasiado abstractos y polémicos. Y por último, la ciencia es una empresa social, por lo tanto las instituciones adquieren relevancia en los procesos de investigación científica; el criterio de cientificidad que se impone a las ciencias sociales está basado en malentendidos de la física, además de que explicar el comportamiento humano requiere la comprensión de significados que no siempre pueden ser traducidos a datos duros (2012, pp. 4-8).

6. El conocimiento científico es sistemático, en otras palabras, responde a un conjunto básico de proposiciones relacionadas entre sí lógicamente. El conocimiento científico es racional porque se funda en su carácter matemático, ordenado y coherente.

7. El conocimiento científico no puede ser privado ya que debe ser comunicable por medio de un lenguaje preciso. La comunicación precisa de los resultados de la investigación científica permite abrir las posibilidades de su confirmación.

8. El conocimiento científico es objetivo y racional, en otras palabras, en la investigación científica el sujeto debe ir más allá de sus condicionamientos históricos y subjetivos para tomar una distancia suficiente de su objeto de estudio y, de esta manera, adquirir un punto de vista neutral y generar un conocimiento que concuerde con el objeto en la realidad.

9. Como consecuencia de su objetividad, el conocimiento científico es útil, por medio de la tecnología el conocimiento científico se aplica a fines prácticos.

En suma, la ciencia en la Modernidad estableció un régimen en la producción de conocimiento que perduró hasta inicios del siglo XX y que instituyó un modo hegemónico del hacer científico. A lo largo del siglo XX el empirismo lógico y el racionalismo crítico cuestionaron la existencia de verdades necesarias a partir, en parte, de las investigaciones en el campo de la física que demostraban que la verdad o las verdades eran provisorias y perfectibles (Palma & Pardo, 2012, p. 43). Por otra parte, si bien, la filosofía de la ciencia está conformada por una variedad de corrientes, ha permanecido una visión tradicional de la ciencia proveniente de la concepción heredada, el empirismo lógico y el falsacionismo popperiano al compartir un escenario epistemológico en el que se definía a la ciencia. En éste la ciencia fue concebida como la forma más legítima de conocimiento, se prioriza el análisis lógico de las teorías sobre su estructura y contexto, la observación y lo empírico se vuelven las bases más objetivas de fundamentación del conocimiento científico, centrada en el método científico la ciencia se vuelve un saber neutral que garantiza la verdad, aun si no se

puede dar certeza de ella y, por último, la ciencia ha progresado de tal forma que va acercándose cada vez con mayor exactitud a la realidad (2012, p. 44).

Frente al positivismo heredado en estas posturas más de corte tradicional, la herencia del idealismo alemán,²² así como la filosofía en lengua francesa contribuyeron a la formación de una postura de tipo historicista en la filosofía de la ciencia. Tales perspectivas alternativas se opusieron a los presupuestos de contenido y método del positivismo y el empirismo lógico fundado en el análisis formal y las matemáticas, otorgaron una mayor importancia a la historia de la ciencia, y de igual manera a los casos particulares que, en algunas posturas, condujeron hacia un sociologismo o hacia un relativismo epistémico (Moulines, 2008/2011, pp. 2, 18). Mientras tanto, la filosofía de la ciencia del siglo XX, de corte anglosajón, reflexionó profundamente sobre las transformaciones que la ciencia y el conocimiento científico han experimentado; sobre todo, sus preocupaciones se concentraron en la ciencia real y ya no en el deber ser del saber científico. Dicho de otro modo, el problema central de la filosofía de la ciencia se centralizó en el aumento del conocimiento (De Lira Bautista, 2008) y en la delimitación del conocimiento científico y su relación con el conocimiento humano en general (Echeverría, 2009, p. 12).

2.2. El sometimiento del método y la experiencia a la razón moderna.

El método y la experiencia son problemas centrales de la epistemología, o de lo que se ha venido conformando como filosofía de la ciencia a partir del empirismo lógico y la filosofía anglosajona desde siglo XX.²³ Para el caso de las ciencias fácticas o empíricas, el régimen

²² Los sistemas metafísicos de Hegel y de Schelling orientaron su filosofía de la naturaleza como programas de investigación alternativos desde un pensamiento especulativo de primer orden sobre la realidad empírica en oposición a la ciencia moderna surgida desde el siglo XVII. Sin embargo, su filosofía de la naturaleza no ha tenido una repercusión significativa en la ciencia natural (Moulines, 2008, p. 14).

²³ En el siglo XX ciencia y filosofía se agrupan en torno a la cuestión sobre la unidad de la ciencia (Cat, 2017a). A partir de la década de 1920, Los fundadores del Círculo de Viena se caracterizaron por la búsqueda de la fundamentación de una ciencia sin metafísica en base a una unidad del método y del lenguaje para todas las ciencias naturales y sociales como Mach lo había establecido. Jordi Cat explica que después de la Segunda Guerra Mundial el interés por las computadoras y la energía nuclear la preocupación por la unidad de la ciencia continuo ante una sociedad cada vez más tecnocratizada.

moderno de la ciencia consideró a la experiencia del mundo empírico como una de las dimensiones del conocimiento científico. No obstante, los datos empíricos necesitan vincularse con la dimensión teórica del conocimiento científico, la cual les permite trascender la particularidad del dato empírico y conducirlos hacia la universalidad. En este sentido, durante los siglos XIX y XX, el principal problema del método científico consistió en la tarea de establecer una relación entre la experiencia y la teoría (De Lira Bautista 2008; Palma & Pardo, 2012);²⁴ asimismo, un segundo problema fue el de la objetividad del saber y la validación del conocimiento (Palma & Pardo, 2012).²⁵ El problema metodológico de la relación entre teoría y experiencia volvió a esta última en un componente de gran importancia para los modernos, pues se consideró que la experiencia era el medio por excelencia para acceder a la realidad empírica en tanto objeto de las ciencias fácticas, además de ser elemento central del método inductivo, característico de la filosofía empirista en oposición a la lógica y matemática pura del método deductivo (Palma & Pardo, 2012; De Lira Bautista, 2008; Moulines, 2008/2011).

José De Lira Bautista (2008) explica que la filosofía de la ciencia del siglo XX continuó la discusión metodológica con perspectiva empirista nacida desde el siglo XVII

²⁴ Uebel (2016) explica que desde finales de la década de 1920 Mach había declarado que la ciencia no podía ocuparse de aquellas proposiciones que no podían ser refutadas o confirmadas. Para el Círculo de Viena el discurso científico debía tener una cualidad empírica, es decir debían estar apoyados en la experiencia y así combatir el pensamiento metafísico. Sin embargo, el problema de la significación empírica de las proposiciones teóricas no logró resolverse de manera certera, por lo que Uebel pregunta si el fracaso del proyecto formalista es irrelevante para sostener la objeción contra la metafísica, y por tanto, si “[s]uch philosophers in turn would have to answer the charge, of course, that only the formalist project of showing metaphysics strictly meaningless rendered the Viennese anti-metaphysics distinctive” (2016).

²⁵ Según Robert K. Merton, la ciencia está caracterizada por un *ethos* manifestado en cuatro imperativos institucionales de los que sobresalen la búsqueda por el universalismo y el desinterés personal en la generación de conocimiento científico. Sobre R. K. Merton Hansson señala, “The first of these, universalism, asserts that whatever their origins, truth claims should be subjected to preestablished, impersonal criteria. [...] The second imperative, *communism*, says that the substantive findings of science are the products of social collaboration and therefore belong to the community, rather than being owned by individuals or groups. [...] His third imperative, *disinterestedness*, imposes a pattern of institutional control that is intended to curb the effects of personal or ideological motives that individual scientists may have. The fourth imperative, *organized scepticism*, implies that science allows detached scrutiny of beliefs that are dearly held by other institutions” (Hansson, 2017). Sin embargo, Hansson continua explicando, que es sobre todo el criterio de demarcación con su diversidad de aproximaciones el que ha concentrado las discusiones sobre la validación de un conocimiento como científico frente a las pseudociencias. En suma, Hansson concluye que frente a los desacuerdos “Science is a systematic search for knowledge whose validity does not depend on the particular individual but is open for anyone to check or rediscover” (2017).

desarrollada por Bacon, Newton y Descartes, lo que tuvo como consecuencia un sometimiento de la experiencia al régimen moderno de la ciencia. En este sentido, el problema general de la metodología, inaugurado en la temprana modernidad, consistió en la búsqueda de nuevos elementos metodológicos que contribuyan al desarrollo racional de la ciencia (2008), por lo que para lograr un vínculo racional, adecuado y suficiente entre teoría y experiencia como dimensiones del conocimiento científico se deben resolver, sobre todo, tres aspectos principales. El primero, debe considerar que, bajo principios empiristas, toda teoría tiene su origen en la experiencia, por lo que para generar conocimiento es necesario conseguir pasar de manera lógica y válida de la experiencia a la teoría. El segundo aspecto es el problema de la justificación del conocimiento científico por medio de la experiencia, en el que hay que analizar “los procesos lógicos mediante los cuales las hipótesis o teorías son verificadas o contrastadas, confirmadas o falsadas, empíricamente” (2008), a esto se le conoce como el contexto de justificación. Por último, la cuestión de la naturaleza del conocimiento empírico, que consiste en definir si es un tipo de conocimiento certero o falible, y si pueden darse experiencias puras o si, por el contrario, el conocimiento empírico está impregnado de teoría (2008).

Como ya se mencionó, el método inductivo tiene como base filosófica al empirismo. En la filosofía empirista la observación y la experiencia consisten en la fuente primaria y la fundamentación del conocimiento, lo cual conduce hacia una metodología inductivista que consiste en inferir enunciados teóricos de los enunciados sobre las experiencias singulares (Palma & Pardo, 2012, p. 51).²⁶ Desde el siglo XVII Francis Bacon e Isaac Newton propusieron que el conocimiento de las ciencias naturales debía estar guiado por la experiencia sin la necesidad de acudir a elementos más allá de ésta (De Lira Bautista, 2008). Para el siglo XVIII, David Hume señaló que existían dos supuestos básicos: el empirismo y la causalidad; asimismo dos objetos de conocimiento e investigación humanas: las relaciones

²⁶ Para el empirismo el conocimiento sólo puede obtenerse mediante la experiencia sensorial, por lo que la metafísica como problema del conocimiento aparece en el siglo XVII ante la pregunta sobre la capacidad que tiene el ser humano de conocer, o no, aquellas cosas que están más allá de la experiencia (Markie, 2017). Así, los problemas sobre la posibilidad de un conocimiento verdadero y los límites del conocimiento, junto con la aparición de la física newtoniana como hito de la nueva ciencia, comienzan a orientarse hacia la delimitación sobre lo que es y en qué se caracteriza el conocimiento científico.

entre ideas y las cuestiones de hecho (2008).²⁷ De estas últimas, las relaciones entre ideas se pueden descubrir mediante el puro pensamiento a priori, mientras que sólo las cuestiones de hecho son cognoscibles por la experiencia. De este modo, la experiencia se va relacionando con lo empírico como base del conocimiento científico.

En el siglo XIX el papel de la experiencia adquiere un nuevo sentido en la investigación científica, por lo que se genera otro tipo de concepción del método científico en el que la noción de hipótesis adquiere un nuevo valor y el conocimiento científico se concibe como falible (De Lira Bautista, 2008; Moulines, 2008/2011). Para John Herschel el papel de la experiencia en la investigación científica implica la cuestión sobre las entidades no observables y, por otra parte, la distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación (De Lira Bautista, 2008). Herschel señala que la experiencia es la fuente última del conocimiento de la naturaleza y sus leyes; sin embargo, subraya que se debe considerar a la experiencia del individuo como la acumulación de experiencias del género humano, por lo que no son posibles las experiencias puras. De ahí que a la noción empirista moderna de experiencia, Herschel la sustituye por la de experimento en el que la observación está intervenida por la intención del experimentador, aunque éste debe someter a crítica sus juicios y creencias para evitar su influjo en la experiencia (2008).²⁸

Por su parte William Whewell propone un modelo antitético en el que se incluye una idea dinámica de ciencia que abarca a los hechos y a las ideas dentro de las generalizaciones inductivas, así como el estudio de la historia de la ciencia como una representación del desarrollo científico y de sus principios de razonamiento (De Lira Bautista, 2008). En

²⁷ Frente a las clasificaciones simplistas entre racionalistas y empiristas, Markie (2017) sugiere que las relaciones epistemológicas y las agendas metafísicas entre, por ejemplo, Descartes, Spinoza y Leibniz, y Locke, Hume y Berkeley son más complejas, distintas y, a su vez, intrincadas de lo que la clasificación nos sugiere. En este sentido, Psillos (2014) sugiere la posibilidad de un empirismo metafísico ya que el empirismo es una perspectiva epistemológica-metodológica que se basa en regularidades de la ley natural pensada desde presupuestos que no requieren haberse experimentado para existir. No obstante, Psillo acepta que frente a los cabos sueltos que deja su reflexión la posibilidad de que plantea vale la pena ser retomada.

²⁸ La observación en la práctica científica fue considerada como problema filosófico relevante hasta el siglo XX a partir del giro lingüístico (Bogen, 2017). Sin embargo, Bogen (2017) señala que no fueron los empiristas lógicos, sino John Herschell, Bruno Latour y Steve Woolgar, entre otros, quienes consideraron relevante distinguir entre observar y experimentar en tanto lo último significa producir una evidencia epistémicamente útil.

Whewell la ciencia es la interpretación correcta de la naturaleza, pero requiere del reconocimiento del carácter antitético del conocimiento expresado claramente en los términos de ideas y sensaciones, y reflejado en cuatro antítesis específicas. La primera es la antítesis entre reflexión y sensación que torna a la mente sobre las cosas para captar sus relaciones; la segunda, la oposición entre objetivo y subjetivo en la que el hombre como sujeto utiliza sus facultades y acciones para captar por medio de la sensación los objetos externos a él; la tercera antítesis es la distinción analítica entre materia y forma, pues en el mundo de los hechos no pueden desligarse; y la cuarta la dada dentro del método inductivo entre las ideas y sensaciones que nos permiten interpretar los fenómenos (2008).²⁹ Herschel y Whewell problematizan aún más el problema metodológico entre experiencia y teoría al sumar a la relación el supuesto de un vínculo intrínseco entre opuestos, el cual el método inductivo había filosóficamente separado, y en esto estaban incluidos la subjetividad del investigador y el condicionamiento teórico de cara a la objetividad e infalibilidad del conocimiento científico.

El convencionalismo representado por Poincaré y Duhem proponía que “la formulación de las hipótesis y las teorías científicas no responden de modos significativos a criterios lógicos o experimentales, sino que son, sobre todo, resultados de acuerdos libremente adoptados por la comunidad científica” (De Lira Bautista, 2008, p. 23). Para Poincaré la única realidad que es posible conocer es la de las relaciones entre las cosas, no la realidad de las cosas mismas (2008, p. 23), así como, las teorías científicas tienen el objetivo de predecir los hechos físicos por medio de la generalización de las experiencias.³⁰ Lo anterior significa que la generación de hipótesis, es decir, la generalización de las experiencias, se logra no por medio de la acumulación de las experiencias o por medio de la inducción, sino a través de la acción ordenadora del científico que, a su vez, lleva en sí su

²⁹ Synder (2017) explica que para Whewell “Science, then, consists in the “idealization of facts,” the transferring of truths from the empirical to the ideal side of the fundamental antithesis. He described this process as the “progressive intuition of necessary truths” (2017). Para Whewell la Primera Ley del movimiento se logró descubrir dentro de la historia mediante la experimentación; sin embargo, esto se pudo haber sabido sin la necesidad de la experiencia.

³⁰ Poincaré argumenta que “contrary to the naive dogmatists’ view, that which science captures are not the things themselves, but simply relationships between them. Beyond these relations, there is no knowable reality” (citado en Heinzmann y Stump, 2017).

concepción del mundo (2008, p. 24). En concreto, el carácter a priori de los principios fundamentales de la ciencia provienen de un rasgo convencional que se afirma ante las relaciones invariables entre los fenómenos, pero que no reflejan ninguna verdad trascendental, además de la convención que resultó más útil para organizar la experiencia (De Lira Bautista, 2008; Moulines, 2008/2011). En consonancia con Poincaré, Duhem propone una concepción holista en el conocimiento en la que incluye la relación entre experiencia y teoría, pues se requiere de un aparato físico y un aparato conceptual que contribuya a la explicación de un “conjunto de leyes establecidas por medio de la experiencia” (De Lira Bautista, 2008, p. 26).³¹ El convencionalismo fortalece a la relación entre teoría y experiencia estimando que en ésta interviene un aspecto intersubjetivo.

A principios del siglo XX los empiristas lógicos agregaron a la vasta herencia de la filosofía empirista el análisis lógico-formal del lenguaje de la ciencia como parte del giro lingüístico presente en esta época. A partir de la emergencia de una nueva lógica en el campo de la epistemología, el interés por la perspectiva historicista se va perdiendo y la filosofía de la ciencia comienza a concentrarse en aplicar métodos formales en el proceso de producción de conocimiento científico (Moulines, 2008/2011). De esta manera, la ciencia comienza a ser purificada de todo tipo de metafísica ante la reducción de las teorías a enunciados protocolares que puedan ser contrastados y verificados empíricamente (Palma & Pardo, 2012, p. 51). Precisamente, es el círculo de Viena o positivismo lógico quien presentó un fuerte rechazo a toda forma de metafísica, además de poner un énfasis particular sobre las ciencias como la única fuente de conocimiento y, enfocar al papel de la filosofía hacia la fundamentación sólida del conocimiento científico (Moulines, 2008/2011, p. 37).³²

³¹ Para Duhem las teorías tendrían la finalidad de una economía intelectual, pues las observaciones individuales con leyes experimentales se deberían comprender en mínimas leyes de nivel superior de las cuales derivar las leyes experimentales (Bogen, 2017).

³² El empirismo lógico es entendido como un movimiento más que como una corriente de pensamiento. Creath (2017) señala que ni siquiera el empirismo es una posición que todos los empiristas lógicos compartan, pues las discusiones sobre lo que es el empirismo y su estatuto gnoseológico abundan en el desarrollo del movimiento. Sin embargo, el centro del movimiento estuvo marcado por una preocupación común por la metodología científica y el papel de la ciencia en la renovación social, y en la comprensión de la filosofía como parte de la empresa científica (2017).

Además del Círculo de Viena, la filosofía de la ciencia del siglo XX consistió en una serie de corrientes de pensamiento que continuaron corrigiendo y mejorando el rastro que había dejado el positivismo lógico. En la concepción heredada convergieron la concepción inductivista y el racionalismo crítico o falsacionismo; este último, si bien se desmarca y crítica al empirismo lógico y la concepción heredada, coincide con ambos en algunos ejes fundamentales para la concepción de ciencia de la época posterior a la modernidad (Palma & Pardo, 2012, p. 45; Echeverría, 1999, p. 35). Antes de terminar, es necesario señalar que, de manera general, el positivismo lógico añadió a la verificabilidad como otra característica principal del conocimiento científico, es decir, la necesidad de comprobación de las hipótesis por medio de la experiencia, esto es, por medio de la observación o experimentación (Palma & Pardo, 2012).

Por último, es preciso mencionar que estas corrientes de pensamiento que se fragmentaron frente al empirismo lógico continuaron asentando sus aseveraciones sobre la ciencia en seis presupuestos principales. El primero afirma que “la ciencia es la forma más legítima de conocimiento” (Palma & Pardo, 2012, p. 44). El segundo consiste en entender a las teorías científicas como conjuntos de enunciados de distinto nivel y capaces de ser evaluadas empíricamente. El tercero hace constar que la observación es el fundamento del conocimiento científico. El cuarto apoya la idea acerca de la ciencia, centrada en el método, como un saber neutral. El quinto proclama que la verdad existe en sentido fuerte a pesar de que esto no se pueda garantizar. El sexto y último reitera el progreso científico dado que cada vez más se representa con una mayor exactitud a la realidad (2012, p. 44).

Después de la modernidad, la relación entre método científico y experiencia quedó asentada como parte nuclear del conocimiento científico en oposición al pensamiento metafísico que no busca fundamentarse en evidencia empírica. Sin embargo, a nivel metodológico, el sujeto y el objeto de conocimiento terminan separados restringiendo la experiencia del sujeto a aquellos ámbitos epistemológicos del sujeto que no representan un

detrimento hacia la fiabilidad y objetividad en el conocimiento científico.³³ Desde el régimen moderno de la ciencia, la experiencia subjetiva del mundo empírico en el proceso de producción de conocimiento queda delimitada por el distanciamiento con éste a favor de la objetividad; por lo tanto la experiencia existencial del mundo queda eliminada del conocimiento científico al no poder ser traducida a un dato concreto o a una proposición lógica equivalente a otras en un lenguaje formal y matemático, como sí lo es el dato empírico.

2.3. El conocimiento científico como conocimiento falible: de lo empírico al lenguaje.

La meta epistemológica de Kant de poner a la filosofía en la senda segura de la ciencia fue una de las tareas que el positivismo lógico retomó como parte de su proyecto filosófico. Principalmente, el positivismo lógico o Círculo de Viena buscó fundamentar filosóficamente el conocimiento científico en contra de cualquier forma de metafísica (Ayer 1959/1981; Uebel, 2016). Este movimiento contribuyó a un cambio de paradigma orientado hacia la concepción científica del mundo, la cual podía ser lograda por medio de la unificación de las ciencias empíricas a través de una uniformidad conceptual de los conocimientos de hecho, y no solamente a través de métodos o principios; de igual manera pero no menos importante, algunos de los que conformaron el Círculo de Viena discutieron en torno a los criterios de verificación de la verdad abriendo con ello un nuevo problema epistemológico para la filosofía de la ciencia (Carnap, 1932/1981; Moulines, 2008/2011).

Concebir el mundo científicamente requirió elaborar un método apropiado con miras a la aplicabilidad y universalidad que justificara las enunciaciones empíricas en cualquier disciplina (Moulines, 2008/2011, p. 4). Para ello filósofos como Carnap consideraron

³³ En el análisis de Elisabeth Lloyd el significado de objetividad no es epistemológicamente claro debido a que implica una relación de independencia entre el sujeto que conoce y la realidad que es conocida, la cual evita la intervención de las creencias particulares del sujeto en la adquisición del conocimiento y la correcta representación de la realidad (Crasnow, 2015). Crasnow (2015) explica que de acuerdo con Lloyd las perspectivas que sugieren que la realidad (*Really Real*) es independiente de nosotros, y que para hacerla asequible a todos se requiere utilizar un método objetivo para conocerla no reconocen los factores socioculturales involucrados en el desarrollo del conocimiento y en la generación de conceptos, pues las teorías y las hipótesis científicas son significativas bajo los valores de fondo que motivan y desafían a las investigaciones científicas.

necesario concebir un lenguaje fisicalista basado en “proposiciones expresadas en lenguaje observacional y con la misma forma lógica para todas las ciencias empíricas” (Echeverría, 1999, p. 23). Lo anterior significa que era necesario representar el conocimiento científico en proposiciones protocolares, es decir, en enunciados base libres de teorías y cercanos a la experiencia sensorial que conforma la base del conocimiento auténtico (Creath, 2017; Moulines 2008/2011; Neurath 1932/1981; Uebel, 2016;). De acuerdo con esta perspectiva, a diferencia de las ciencias formales, los enunciados de las ciencias con contenido empírico deben ser, en principio, confirmables por la experiencia (Ayer, 1965; Echeverría, 1999; Moulines, 2008/2011). De este modo, la verificabilidad sustituyó al contenido empírico del conocimiento y pasó a ser el criterio principal que diferenciaba a las ciencias empíricas de cualquier otro tipo de saber, por lo tanto los enunciados científicos debían tener una significación empírica.

Por su parte, Ayer (1959/1981) planteó dos formas de verificar las proposiciones: una práctica y una de principio. La verificación práctica consiste en la determinación de la verdad o falsedad de un enunciado por medio de la observación. La verificabilidad en principio se refiere a la determinación de la verdad o falsedad de una proposición por medio de la posibilidad de la observación. A su vez, de acuerdo con Ayer, las proposiciones pueden ser verificables en principio en sentido fuerte o débil. Se dice en sentido fuerte cuando se llega a una verdad concluyente a través de la experiencia de un número infinito de casos; por otra parte, las proposiciones son verificables en sentido débil cuando existe la posibilidad de que en la experiencia sean probables, pero también de que sea posible que las hipótesis puedan ser refutadas por medio la experiencia (Ayer, 1959/1981; Macdonald, 2017).³⁴ De manera general, el empirismo lógico mantuvo el punto de vista clásico sobre la verdad como adecuación o correspondencia entre los hechos y las proposiciones; de este modo la verificación de las proposiciones refería a la correspondencia entre las predicciones científicas y las observaciones empíricas (1999, p. 30). Posteriormente, el criterio de

³⁴ Cabe mencionar que, anterior a la verificabilidad, la cuestión de la verificación estuvo ligada a la concepción clásica de verdad formulada por Aristóteles. Para Aristóteles la verdad era una adecuación entre el decir y el ser, en otras palabras, “decir las cosas como son era sinónimo de discurso verdadero” (Echeverría 1999, p. 29); pero para el empirismo lógico la categoría de ser tiene una carga metafísica, por lo que *ser*, como categoría, fue sustituido por la de *hechos* (1999, p. 29).

verificación fue cuestionado por otro tipo de teorías sobre la verdad, a través de Schlick, Carnap y Reichenbach se estableció una distinción entre verificación y verificabilidad. Echeverría explica que

[u]na proposición es verificable cuando, al menos en principio, es posible llevar a cabo experimentos y observaciones empíricas concordes con lo dicho en la proposición. [...] No todas las proposiciones empíricas han sido efectivamente verificadas, pero sí lo han sido algunas, y las demás son verificables en principio.

(Echeverría, 1999, p. 30)

Sin embargo, no todo el movimiento del positivismo lógico coincidía en que los enunciados protocolares poseían una verdad absoluta. Para Neurath no era la experiencia sino la coherencia entre proposiciones lo que verificaba a las proposiciones del lenguaje científico. Los enunciados y sus significaciones están relacionados entre sí, por ello las proposiciones no pueden ser verificadas por la experiencia debido a que no están relacionadas con los hechos sino con otras proposiciones. Asimismo, la historia es un elemento importante en la conformación de las teorías científicas, pues los significados de los enunciados van sufriendo cambios en el devenir histórico (Ayer, 1959/1981; Cat, 2017b), por lo que el lenguaje científico no puede poseer un sentido preciso, como propuso el fisicalismo, sino que está impregnado de trivialidades y de la relatividad del lenguaje coloquial. En este sentido, las proposiciones científicas serían verificadas por su falta de contradicción y no por la experiencia. En Neurath la ciencia está condicionada por las circunstancias históricas que intervienen en la manera que tenemos de ver el mundo y la impregnan de carga teórica, pues una realidad sin historia es una realidad momificada, así como un lenguaje científico ideal sería un lenguaje metafísico (Ayer, 1959/1981; Cat, 2017b).

De manera similar Karl Popper consideró que las teorías científicas deberían verificarse negativamente a través de la experiencia, es decir, el criterio de verdad se debería establecer por medio de la falsación (De Lira Bautista, 2008; Frederick, 2013). Para Popper las teorías científicas son conjeturas sobre el mundo y no elementos de análisis del mismo ni generalizaciones sobre la base de datos empíricos (Echeverría, 1999), sino que “las teorías son redes que lanzamos para apresar aquello que llamamos mundo: para racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Y tratamos que la malla sea cada vez más fina” (citado en Echeverría

1999, p. 88). La ciencia, a diferencia de otros tipos de saber, tiene la capacidad de someterse a prueba empírica; su método crítico le da la posibilidad de ser falsada por medio de proposiciones empíricas (De Lira Bautista, 2008, p. 32). Por tanto, las teorías científicas no se pueden justificar a través de la verificación, sino que se justifican de manera negativa por medio de la falsación; así, la ciencia como saber vivo y activo, nunca alcanza la verdad pues nunca podrá explicar todos los hechos pero se aproxima a ella por medio de sistemas hipotéticos complejos que ayudan a explicar fenómenos empíricos (Echeverría, 1999, p. 93). De este modo, para Popper el conocimiento científico se distinguirá del que no lo es a partir de la posibilidad de una teoría científica de ser falsada, por lo menos en principio, por medio de la experiencia (teorías con contenido empírico) o de su contradictoriedad interna (teorías con contenido lógico-matemático) (De Lira Bautista, 2008, p. 33; Echeverría, 1999, p. 93).

Por último, Popper hace una distinción entre la Teoría del Conocimiento y la Epistemología. Para dicho autor, la primera concentra su análisis en la producción de conocimiento en la que el individuo tiene un papel central; mientras que la segunda, es decir la epistemología, se ocupa del conocimiento científico sin sujeto, de la existencia objetiva de las teorías científicas y de la existencia independiente de las estructuras mismas, es decir, el tercer mundo (De Lira Bautista 2008, p. 13; Echeverría 1999, p. 101). Cabe añadir que Karl Popper coincide con la tradición heredada sobre la explicación científica. Ambas posturas consideran que el conocimiento científico debe formularse en términos de leyes universales, y deben de tener la posibilidad de ser contrastables o falsables, para así corroborar sus leyes e hipótesis de maneras cada vez más satisfactorias para construir contenidos cada vez más ricos y aproximados a la realidad (Echeverría, 1999, p. 107).

Para concluir, se debe resaltar que el régimen moderno de la ciencia instauró el núcleo ontológico, epistemológico y metodológico que de manera predominante estableció los criterios necesarios para definir un tipo de saber como conocimiento científico. No obstante, los principios y fundamentos formulados por la línea del empirismo lógico han sido cuestionados por sus mismos partidarios. Asimismo, no han faltado corrientes de pensamiento opuestas como el historicismo o el relativismo socioepistémico cuyos postulados se concentran en dar cuenta de los cambios científicos y su dinámica a lo largo de

la historia, la imposibilidad de establecer reglas generales en la investigación para captar completamente a un universo inconmensurable, o la influencia de la cultura y lo social en las nociones fundamentales del conocimiento científico como son verdad, justificación, realidad, entre otras (Moulines, 2008/2011). A pesar del esfuerzo por lograr establecer el camino correcto para alcanzar la verdad por parte del empirismo lógico, el Círculo de Viena, la concepción heredada y el falsacionismo popperiano, entre otros, la aproximación a ella se muestra cada vez más inconmensurable.

Bajo el régimen moderno de la ciencia la epistemología y filosofía de la ciencia se decantaron hacia una relación en la que la filosofía se pone al servicio de la ciencia, y cuya tarea, bajo el panorama del empirismo lógico, se reduce a establecer los criterios y condiciones necesarias para encaminar los saberes en general hacia un modelo científico de conocimiento (Ayer, 1959/1981). Sin embargo, no todas las corrientes filosóficas se han sumado a dicha tarea. Algunas perspectivas comprensivistas, fenomenológicas, marxistas, colonialistas, etcétera, han considerado que la filosofía tiene otros quehaceres además de dar razón sobre la fundamentación del conocimiento científico; asimismo, tampoco han limitado a la reflexión epistemológica al modelo de las ciencias naturales y al formalismo del lenguaje. Bajo múltiples intereses, las preguntas filosóficas continúan indagando acerca de otros modos de conocimiento, así como concibiendo otro tipo de relaciones epistemológicas a partir de considerar la relación simbólica que el ser humano dispone ontológicamente con el mundo. En los siguientes dos capítulos se exponen tres críticas principales hacia la Modernidad que incorporan tácitamente una crítica al régimen moderno de la ciencia y el concepto que éste produjo de ciencia. El capítulo tercero refiere a Nietzsche y su diagnóstico de la época moderna como un periodo de incertidumbre dado por una actitud epistemológicamente ingenua que redujo, a la explicación científica, el sentido del ser humano en el mundo. El capítulo cuarto aborda en su primera parte a la reflexión existencial, histórica y social que tanto la fenomenología como la Teoría Crítica, respectivamente, adoptaron frente a la búsqueda de conocimiento y en oposición a la ciencia de tipo positivista. En su segunda parte, el cuarto capítulo plantea la perspectiva crítica derivada del colonialismo en torno a las relaciones de poder que las potencias occidentales establecieron

sobre los países colonizados y que permanece reflejada en sus territorios, culturas, subjetividades y epistemologías.

CAPÍTULO III. NIETZSCHE ANTE LA MODERNIDAD: INCERTIDUMBRE, VERDAD Y CIENCIA

Desde finales del siglo XIX las miradas escépticas al proyecto de modernización no se hicieron esperar. Para tales años ya era evidente que las ideas ilustradas no habían alcanzado al común de la población y que la Modernidad sólo constituía una representación de Europa y no la realización de sus proyectos e ideales (Berriain, 1996; Dussel, 2015; Shinner, 2004). La primacía de la ciencia junto con la guía de la razón y el sujeto racional establecieron los criterios para la producción de conocimiento y de verdad, dejando de lado la finitud del sujeto que por medio de su cuerpo habita y experimenta el mundo desde su posición histórica, cultural, política y social que ocupa en un tiempo un espacio concreto (Foucault, 1966/2010). Sobre todo, la Modernidad se caracterizó por tener una preocupación eminentemente antropológica al regresar a la pregunta sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo producido por el sujeto (Cassirer, 1945/1982);³⁵ la centralidad del ser humano en las reflexiones filosóficas y sociales será un eje de discusión ético y epistemológico en torno al problema del reconocimiento de la humanidad en el otro y sobre los criterios de objetividad en el conocimiento, entre otras cosas.

El presente capítulo expone la primera de tres críticas realizadas a la Modernidad, pues si bien ésta ha representado un proyecto hegemónico correspondiente a la cultura occidental, ello no significa que se haya desarrollado como un acontecimiento homogéneo, que su imposición no hubiese presentado resistencia y que su realización sobreviniese de manera necesaria en la historia. Bajo estas consideraciones, la primera crítica que se expone es la que realiza, en el alba del siglo XX, Friedrich Nietzsche a la Modernidad como época de incertidumbre frente a la universalidad y certeza de la razón moderna. La segunda crítica corresponde al pensamiento alrededor de la Segunda Guerra Mundial cuya mirada se centra en la reflexión histórica y anticapitalista de la Teoría Crítica, y en la importancia del *mundo*

³⁵ En particular Kant había planteado su preocupación acerca de la posibilidad de la verdad a partir la finitud del ser humano. Por su parte, E. Cassirer (1945/1982) recupera la importancia de la autognosis en Kant como parte de una herencia socrática que había ido disolviéndose en la sociedad occidental cristianizada. De manera similar, M. Foucault (1966/2010) considera que con Kant reaparece la pregunta antropológica cuya conclusión llegará cuando no exista un ser humano sobre el qué preguntar.

de la vida y su relación con el sujeto de la fenomenología arraigada en el pensamiento de Husserl. La tercera crítica que se retoma es la concerniente al pensamiento poscolonial y descolonial que subrayan las consecuencias negativas que el proyecto moderno implicó en la adaptación al contexto, territorio, cultura y subjetividades de las colonias. Estas últimas dos críticas se desarrollarán en el siguiente capítulo.

En este capítulo se retoma las reflexiones de Nietzsche sobre la verdad. Nietzsche hereda de Arthur Schopenhauer parte de sus planteamientos sobre el cuerpo y la intuición como puntos cardinales para la comprensión del mundo. Con ello pretendía cuestionar la fundamentación de la verdad y la posibilidad de la objetividad en la producción de conocimiento considerando a los impulsos vitales como algo inherente al ser humano (Onfray, 2007). En este sentido, para Nietzsche tanto la verdad como la moral no tienen un origen trascendental que sustente su transhistoricidad y universalidad, sino que ambas son productos humanos y como tales son particulares y temporales al igual que el ser humano como ser finito; por tanto ante la pregunta sobre qué es la verdad y qué es lo bueno, para Nietzsche primero es necesario localizar quién ha definido tales valores, y por qué se han definido de ese modo.

3.1. Nietzsche, la historia y la verdad.

El problema que rodea al tema de la Modernidad es que existe un falso presupuesto sobre la hegemonía que ha alcanzado como proyecto, y que se manifiesta en la homogenización y el consenso de sus ideales, prácticas y estatutos. La Modernidad refiere a una época histórica en la que emergió un pretencioso proyecto de universalización a través de la autonomía de la razón y apoyado por la conquista global de territorios (Beriain, 1996; Castro-Gómez, 2000; De Sousa Santos, 2009; Dussel, 2000; Maldonado-Torres, 2007; Mbembe, 2001; Mignolo, 2000; Quijano, 2000; Wallerstein, 1974/2003; 1989/1998). Sin embargo, su realización no

logró los supuestos esperados, pues para F. Nietzsche más que certezas la razón moderna traería incertidumbres.³⁶

F. Nietzsche se pronunció contra la idea de la existencia de una razón sin cuerpo, pues para éste las necesidades biológicas de potenciación de la vida dirigen la génesis del conocimiento. El carácter reactivo del conocimiento contiene para Nietzsche una forma particular, ya sea individual o social, en la que se afirma y se potencia la vida dentro de un entretejido de deseos que afirman e imponen ciertos discursos y representaciones sobre otros. Siguiendo esta idea, en la producción de cualquier tipo de conocimiento, aun el conocimiento científico, es imposible la objetividad entendida como descarnada del sujeto que conoce y que mira soberanamente al mundo.

Para el proyecto moderno la objetividad y universalidad representaron el sentido del orden del mundo, de la existencia humana y de la producción de conocimiento a partir de la apoteosis de la ciencia y de la colonización occidental que contribuyeron a la hegemonía de la cultura europea y de la representación del ser humano como un ser eminentemente racional. No obstante, tal representación no eliminó sino solamente negó la existencia y posible validez de otros conocimientos no científicos, otros discursos no europeos y otras representaciones no occidentales provenientes de otros contextos socioculturales (De Sousa Santos, 2009; Grosfoguel, 2011; Maldonado-Torres, 2007). En este sentido, lo que el planteamiento de Nietzsche permite es considerar a la historia y a la razón como una representación particular que se arraiga en el mundo y que por tanto abre la posibilidad de otras historias que provienen de otras representaciones y otros órdenes del mundo que puedan ser más favorables para quienes representan.

³⁶ Michel Onfray (2007) y Philipp Blom (2012) consideran que más allá de los intelectuales característicos de la Ilustración existieron otros filósofos cuyos pensamiento y posturas fueron más radicales que las perspectivas moderadas de Kant, Rousseau o Voltaire. P. Blom retoma la importancia de d' Holbach para los ilustrados, pero sobre todo subraya la crítica que éste hace a la religión cristiana desde una postura deísta centrada en la razón a diferencia de filósofos como Rousseau que continuaban con la defensa de la fe en Dios. Por su parte M. Onfray llama 'ultras de las luces' a seis personajes que mostraron un pensamiento realmente radical frente al cristianismo y a la monarquía. Jean Meslier, La Mettrie, Maupertuis, Helvecio, d'Holbach y el Marqués de Sade tomaron posturas nuevas como el ateísmo, el materialismo, el hedonismo y la revolución que en el ocaso de una época feudal, "monárquica y católica," rebasaban las rupturas de los ilustrados (2007, pp. 37-40).

La contextualización histórica de la verdad se enmarca en Nietzsche por un análisis genealógico reminiscente sobre el origen de la «verdad» que desnaturaliza el aparente *a priori* de su condición. Así, la genealogía devela del orden del mundo dominante la carencia de un origen trascendental para otorgarle un florecimiento concreto e histórico.³⁷ El análisis genealógico permite por un lado localizar las certezas y verdades que han resultado de la asimilación de acuerdos, luchas y conquistas en un tiempo de larga duración y que garantizaron la continuidad de los grupos. Por otro lado, la genealogía permite comprender las certezas que no tienen únicamente la función de establecer la verdad y encontrar formas más eficaces de controlar la naturaleza y ordenar más efectivamente lo social, sino funcionan como productoras de sentido y seguridad frente a la inconmensurabilidad del universo reforzando los deseos de potenciación de la vida del grupo.³⁸

Así, cuando Nietzsche postula que el conocimiento se produce también desde el cuerpo señala con esto su carácter finito y posicionado en el mundo. La genealogía trae a la superficie del saber que el conocimiento se relaciona con la vida concreta que le dota de una perspectiva delimitada por los valores, intereses y deseos del grupo que lo produce en su búsqueda por la potencialización de su vida a lo largo de la historia (Nietzsche, 1882/1999). En el caso de la historia tradicional, la época moderna se representa como una crónica del esplendor occidental que sólo muestra una cara homogénea del proyecto moderno y que legitima las formas de ejercicio de poder, de explotación y de diferenciación (Le Bouhellec, 2005). Por ello la realización de una historia crítica abre el campo del saber a los discursos

³⁷ En este sentido la «genealogía» fundamenta la posibilidad de un cambio de perspectiva sobre la historia, la verdad, los discursos y las representaciones. En contraste, el análisis histórico desde una línea cronológica continua remite al discurso sobre lo mismo que sigue el desarrollo artificial y progresivo del conocimiento científico y que justifica el dominio de quien lo produce, por lo que, el análisis genealógico hace manifiesto el *pathos* de verdad o la fe oculta en la producción de conocimiento cuyo objetivo es alcanzar la certeza dada por los sentidos y significados que se producen gracias a una valoración específica del mundo a favor de la imposición de ésta sobre otras (Kouba, 2009, p. 255, 333).

³⁸ R. Geuss (1994) explica que el análisis genealógico no consiste en trazar una línea continua de los antecedentes de alguna persona, práctica, institución o acontecimiento, pues su objetivo no es necesariamente la legitimación de ellos por medio de una revaloración positiva, ni el encuentro de un origen singular en el que origine su valor, ni trazar una línea intacta entre el origen y el acontecimiento, sino que por medio de la genealogía se intenta mostrar el surgimiento de un acontecimiento a través de la exhumación de una serie de procesos contingentes y a la vez histórica (1994, p. 275-277).

otros, las historias otras sobre las caras de la modernidad ignoradas por la tradición (Grosfoguel, 2011; Lander, 1998; Mignolo, 2007).

3. 2. La modernidad como época de incertidumbre.

La Ilustración resplandecía por la fe en la razón y en la ciencia como los instrumentos idóneos para la explicación y conocimiento verdadero del mundo. Sin embargo, Friedrich Nietzsche sospechaba que dicha confianza era sintomática de la lucha natural del ser humano frente a la incertidumbre que le genera el deseo de seguridad y de sentido (1873/2012). El mito y la religión dotaron al mundo de sentido y produjeron verdades sobre éste, pero en la época moderna la ciencia se posicionó en la jerarquía del conocimiento debido a su método y sus criterios de validación.³⁹ A pesar de eso, F. Nietzsche vislumbró que la ciencia no lograba dar una explicación profunda del mundo ni del ser humano y, que a pesar de su exactitud, la incertidumbre del ser humano no quedaba zanjada.⁴⁰

³⁹ S. Kierkegaard, K. Marx y F. Nietzsche son considerados como parte de los antecedentes intelectuales de la posmodernidad (Aylesworth, 2015). La ciencia y la tecnología presentes en la vida cotidiana del siglo XIX por medio de la comunicación y el transporte generaron una experiencia de la realidad cada vez más pública y artificial. En el caso de F. Nietzsche, éste se caracterizó por cuestionar la apariencia de la realidad a través de la puesta en duda del historicismo imperante en el siglo XIX. Es interesante que Nietzsche se situó en una época de transición entre la razón clásica y la época actual, pues para la década de 1880 antes de la gran crisis moral provocada por la Segunda Guerra Mundial éste ya expresaba una desconfianza en la razón, en sus fundamentos y en las justificaciones teóricas que la sostenían. Nietzsche consideró que la vida misma, el cuerpo, la sensibilidad, la libertad y la creatividad se habían perdido ante la racionalidad moderna (Chatelet, 1992)

⁴⁰ La desconfianza en la razón la hereda Nietzsche de Arthur Schopenhauer. Schopenhauer (1860) cuestionó la existencia de una realidad en sí misma, por lo que para éste el «noumeno» kantiano corresponde a la Voluntad y a su vez el mundo, el fenómeno, es la representación humana de aquella. A saber, el mundo es un conjunto de representaciones en el plano sensible y la Voluntad busca constantemente afirmarse por medio de la naturaleza vegetativa, incluso, presente en nosotros. Empero, en nuestra interioridad, es decir, en nuestra experiencia interior, podemos acceder a la Voluntad en tanto nosotros mismos somos parte de ésta conduciéndonos así a una experiencia que va más allá del conocimiento que produce la ciencia. Bajo esta consideración sólo la contemplación estética permitirá liberarse de las representaciones de la Voluntad así como de las necesidades y deseos. Si bien Schopenhauer se concentró en el arte, sobre todo la música, para revelar la inteligibilidad del mundo y para sustituir a la ciencia, asimismo desplegó la idea acerca de que más allá de explicar al mundo se requería comprenderlo a partir de la experiencia estética de éste a través de nuestro cuerpo. Por consiguiente, la experiencia estética produciría una especie de conocimiento (*gnosis*) que aunque no posea un estatuto de científicidad esto no implica que no produzca una experiencia objetivada del mundo. La discusión que ronda nuestro trabajo gira alrededor de la posibilidad de producir un conocimiento desde la subjetividad pero no por ello no objetivo. Autores como Schopenhauer o Nietzsche encontrarán en el arte un vehículo para experimentar el mundo en contraposición a la ciencia, empero la finalidad de la presente investigación no es contraponerse al conocimiento científico, sino cuestionar lo que se entiende por esto y fundamentar maneras alternativas de su producción (Safranski, 2008; Schopenhauer, 1818/2005).

Si bien cabe mencionar que la reflexión central de Nietzsche estuvo vinculada a la moral, dicha reflexión arraiga su fundamento en la pregunta kantiana sobre qué es el conocimiento y hasta dónde se puede llegar a conocer (Kant, 1781/2002). Así, el problema que inaugura Kant requiere un análisis genealógico que transforme o resignifique los valores de verdad a partir de la indagación sobre su origen. La Modernidad produce una historia de la verdad que cuenta con sus propios principios de regulación (Foucault, 1978/2001). En ésta se requiere de una mirada externa que permita juzgar de manera objetiva, es decir, una mirada desde la que el sujeto se distancie. Foucault explica que para Nietzsche el ser humano es un animal que inventa y que desde su finitud constituyente no puede tomar distancia de manera neutra y objetiva sobre aquello que él mismo ha fundado (1978/2001).

Desde hace prácticamente trescientos años la filosofía occidental ha considerado al sujeto como fundamento del conocimiento (Foucault, 1978/2001, p. 16), pero a diferencia de Kant, para Nietzsche es a través del conocimiento que el ser humano establece una relación con la naturaleza cuya semejanza es nula (1978/2001, p. 23). En sus trabajos sobre la ciencia y la verdad como son la *Gaya ciencia* (1882/1999) y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873/2012) Nietzsche plantea que el origen de lo bueno y de lo malo no es metafísico ni posee una objetividad de tipo científica, sino que responde a cómo los instintos humanos han establecido una relación con el mundo.

En Nietzsche la fundamentación cristiana de la moral alejaba al ser humano de su propia naturaleza bajo la idea de una verdad universal y trascendental (Kouba, 2009). Para él la verdad está relacionada con la vida y con el valor que a ésta le dan los seres humanos, pues al ser seres finitos las situaciones diarias se valoran conforme a lo necesario para subsistir (2009, p. 336-338). Bajo esta perspectiva, el optimismo puesto en la producción de conocimiento no respondería a la búsqueda de la verdad, sino a un *pathos* que coloca a la verdad como un valor potencializador de la vida.

Para la concepción clásica metafísica el conocimiento debe liberarse de accidentes subjetivos tales como el cuerpo, el idioma o la historia; así, a través de una racionalidad

objetiva podrá accederse a la realidad misma de las cosas (Kouba, 2009, p. 285). En el caso de Nietzsche su postura se aleja tanto de la metafísica clásica como de Kant y Schopenhauer al afirmar que la necesidad metafísica de aprehender a la «cosa en sí» es un signo de debilidad. Ser finito implica la capacidad del ser humano de crear valores desde su arraigo y posición en el mundo ante el límite que tiene éste de acceder a una verdad absoluta. Así, en el plano de la verdad radica también la no-verdad, no como una limitante sino como la potenciación de la vida misma a partir de la creación de valores y nuevas formas de sentido que conduzcan a completar la relación entre la verdad y la no-verdad, entre el mundo y el ser humano, desde los condicionamientos y la temporalidad propia de éste (Nietzsche, 1873/2012).

Por el contrario, en el régimen moderno de la ciencia el amor a la verdad adquirió un carácter religioso en tanto la ciencia como producto humano sustituye la producción de la verdad que antes correspondía principalmente a la religión. El ser humano teórico intenta reemplazar al mito y su consuelo metafísico con el saber guiado por la ciencia, pues éste provee un vehículo hacia la confianza y certeza a partir del conocimiento que produce (Nietzsche, 1882/1999, p. 176; Kouba, 2009, p. 259). En este sentido, cuando Nietzsche alienta al cuestionamiento sobre los valores como la objetividad, el bien y el mal está sobre todo señalando que los valores que han conducido a amar la verdad por sobre todas las cosas, como los que guían a la ciencia, son también un producto del espíritu humano al servicio de las necesidades de seguridad, poder y control (Nietzsche, 1882/1999; 1873/2012).

La ciencia es entonces la voluntad de verdad moderna que manifiesta la percepción moral de dicha época por medio de sus preguntas y de sus campos de investigación dirigidos hacia la construcción de un conocimiento único y legítimo sobre el mundo.⁴¹ En concreto,

⁴¹ Para el siglo XIX el ser humano adquirió un estatuto epistémico distinto al que había ocupado anteriormente (Foucault, 1978/2001). Las ciencias sociales comenzaron a vincular al ser humano como objeto de estudio con la vida social, la economía y el lenguaje de una forma en que antes no se había relacionado. Como antecedentes estaban la teoría del conocimiento kantiana y la Revolución Francesa, la revolución industrial y la consolidación del capitalismo como régimen económico. Por una parte Kant (1781/2001) había afirmado que el conocimiento sobre el mundo era un conocimiento sobre el ser humano en tanto sólo conocemos los que nuestra razón humana nos permite conocer, por lo que el mundo es meramente humano; por otra parte, la Revolución Francesa, la revolución industrial y la consolidación del capitalismo significaron tantos cambios en lo social, lo económico

mientras para Nietzsche la conciencia representa la evolución tardía y menos acabada del ser humano, la razón ilustrada se vanagloriaba en la afirmación de que la particularidad del ser humano es el reconocimiento de la propia conciencia intelectual (Nietzsche, 1882, p. 54). De cualquier forma, las expectativas puestas en el progreso y el dominio de la ciencia dentro de la sociedad industrial no otorgaron más placer ni certidumbre al ser humano como se suponía que inevitablemente lo harían. Así, el amor por la verdad, como valor moderno heredado del cristianismo, exaltó el deseo de dominio de los significados y de la posesión de la verdad que a su vez empobreció y contribuyó a eliminar a aquellos otros sentidos dados al mundo que no lograron imponer su verdad en el orden dado por la historia tradicional (Grosfoguel, 2011; Lander, 1998; Mignolo, 2007).

A pesar de que la incertidumbre existencial del ser humano no fuera superada por el conocimiento científico, la sociedad industrial junto con la ciencia positiva fueron muy eficaces en la cuantificación del mundo. La evidencia empírica, la exactitud y la verificación condujeron poco a poco a la conversión de todo en objeto de estudio y de medición (Foucault, 1966/2012). En suma con el régimen capitalista, así como todo podía ser medido también todo podía ser convertido en mercancía, por lo que convertido el ser humano en fuerza de trabajo el valor de todas las cosas se relativizó (Chatelet, 1992; Marcuse, 1964/1985; Marx, 1867/1976; Nietzsche, 1882/1999, Wallerstein, 1989/1998). Para Nietzsche, la ciencia asociada al progreso señaló al ser humano nuevas actividades para el control y el dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, pero también le demostró que tanto puede quitarle como destruir cualquier cosa que con ésta se haya producido (Nietzsche, 1882/1999, p. 47).

Finalmente, la era industrial fue para Nietzsche la forma de vida más baja a la que había llegado el ser humano (Nietzsche, 1882/1999, p. 81) ya que en ésta la ley de la necesidad domina las acciones del ser humano al grado que hay que venderse para vivir, por tanto entre más depende el ser humano de la ciencia se vuelve cada vez más desconfiado. Lo anterior se explica en *La gaya ciencia* señalando los errores que se cometen con la ciencia. En primer lugar, Nietzsche señala que Newton y la tradición inglesa creyeron que la ciencia

y lo político que no sólo transformaron la configuración física de las ciudades y el orden social y político, sino que hicieron surgir un campo nuevo del saber que se conformó como ciencias sociales.

ayudaría a comprender mejor la bondad y la sabiduría de Dios; en segundo lugar, la tradición francesa, con Voltaire representándola, consideró que existe una íntima relación entre conocimiento, moral, ciencia y felicidad; y, por último, en que Spinoza creyó que el amor a la ciencia podía ser desinteresado por lo que los instintos negativos del ser humano no podrían participar en ella (1882/1999, p. 79).

Sin embargo, a la luz del siglo XXI podríamos considerar que el principal error del siglo XIX consistió en que el sujeto se bifurca, por un lado, en un objeto de estudio, y por otro, en una mercancía como fuente de trabajo. En efecto, el sujeto pierde su estatuto epistémico en el campo del saber e ignora a la experiencia subjetiva frente a la experiencia del mundo, que siguiendo lo expuesto sobre Nietzsche, lo anterior quebrantaría la relación entre el ser humano y el mundo establecida a través del conocimiento.

3. 3. La ciencia como verdad ingenua.

El *pathos* de verdad que definió a la Modernidad y a la ciencia moderna estuvo caracterizado por cierta ingenuidad frente a la objetividad, la universalidad y la verdad (Nietzsche, 1873/2012; 1882/1999). En primer lugar, el conocimiento científico exigió por parte del sujeto un distanciamiento de su propia subjetividad, es decir, el sujeto cognoscente requería depurarse de aquello que lo determina, tal es el caso del cuerpo o de la historia. Ante ello Nietzsche cuestionó si acaso es posible que el sujeto pueda apartarse de su naturaleza finita o fue precisamente esto un deseo ingenuo de la ciencia moderna (Nietzsche, 1882/1999).

Apuntar sobre la finitud del ser humano implica insistir en su subjetividad. Pero es importante dejar claro que rescatar a la subjetividad del sujeto epistémico no significa restringir la relación entre ser humano y mundo a los gustos individuales, las opiniones personales o incluso a la historia particular de vida, sino que subrayar el papel de la subjetividad humana en el conocimiento desde una perspectiva nietzscheana significa situarlo en un espacio y un tiempo concreto cuya experiencia del mundo responda a su contexto histórico (Vattimo, 2002, p. 83).

En efecto, para Nietzsche conocer sin un cuerpo es prácticamente insostenible, por lo cual la racionalidad objetiva que según permite la comprensión perfecta de la realidad misma de las cosas es contraria a la naturaleza finita del ser humano (Foucault, 1978/2001; Sloterdijk, 2013). Similarmente, el conocimiento es contra-natural pues se impone a los instintos del ser humano como una invención y no como algo derivado de estos.⁴² Sin embargo, la preocupación epistemológica en Nietzsche no consiste en eliminar a la objetividad como criterio del conocimiento, sino en cuestionar los valores que la fundamentan y proponer otros que la resignifiquen.⁴³

En el caso de la época Moderna conocer el nombre de las cosas resultó más importante que saber lo que las cosas son (Nietzsche, 1882/1999, p. 84; Vattimo, 2002, p. 116). Conforme a esto la «verdad» no depende de lo verdadero, sino de la estructura o *pathos* de verdad que actúa en nosotros como naturaleza y que establece lo que hay que valorar o despreciar (Vattimo, 2002). Por ello más que el conocimiento de las cosas, el inevitable acto de valorar asigna a las cosas un valor de acuerdo con el «derecho» que tiene el ser humano para asignar valores, por lo que para desarrollar una nueva apreciación sobre las cosas se requiere anunciar nuevos valores que inventen a su vez no sólo nuevos nombres, sino también cosas nuevas (Vattimo, 2002, p. 116, Nietzsche, 1882/1999, p. 84).

En consecuencia, no se trata de redefinir a la objetividad en relación con la particularidad del individuo como su aspecto subjetivo. Antes bien, pensar en la posibilidad

⁴² Ernst Cassirer (1945/1982) señala desde una herencia kantiana que a comparación de Dios el ser humano es el que tiene necesidad de conocer. Dios sabría todo lo que fue, lo que es y lo que será por lo que no tendría la necesidad de comprender la realidad. Cassirer agrega que con respecto al pasado y al futuro el ser humano alcanza a ser consciente de su finitud (a comparación de la infinitud de Dios) lo que le produce una incertidumbre sobre el acontecer de su futuro y la necesidad de entender su pasado (a diferencia de los animales que no son conscientes del tiempo). La cuestión con el ser humano es que no se resigna a su incapacidad de transgredir su espacio-tiempo presente y se atreve a ir más allá de éste; con respecto al pasado el ser humano lo rememora resignificándolo ante la imposibilidad de regresar a él y captarlo con exactitud, con respecto al futuro el ser humano se aventura a imaginarlo y a predecirlo contra la incertidumbre que genera su ignorancia. Ambos, tanto pasado como futuro, ya sea a partir de su resignificación o de la búsqueda de certeza frente a la incertidumbre, dotan de sentido la vida particular del ser humano, pero también a sus instituciones, a sus representaciones artísticas, a su conocimiento científico y a las relaciones que se establecen socialmente de manera simbólica, como lo llama Cassirer.

⁴³ Para Pietro Gori (2012) Nietzsche no se opone tajantemente a la ciencia, sino a la ciencia del siglo XIX inscrita en un mecanicismo materialista que reducía la explicación del mundo a una descripción mecanicista.

de una objetividad en relación con la subjetividad del sujeto significa que los valores y criterios de la objetividad estarán enfocados en la experiencia y realización del ser humano como ser finito dentro de un mundo natural y social. En otras palabras, dicha objetividad tendría que considerar como mínimo dos aspectos en la producción de conocimiento: primero, el espacio-tiempo en el que se sitúa el sujeto epistémico, y segundo, el sentido del mundo que se produce y en el que se sumen la mayor cantidad de perspectivas posibles (Nietzsche, 1882/1999). Una objetividad concentrada en el sujeto desde su experiencia subjetiva del mundo encuentra fundamento dentro del supuesto nietzscheano acerca de que toda «verdad» surge de un contexto particular de intereses debido a que “si el ente se pensara fuera de toda relación no quedaría nada del ente” (Vattimo, 2002, p. 297).

En segundo lugar, para Nietzsche la ingenuidad propia del régimen científico moderno se demuestra en el haber ignorado el hecho de que la creencia en la ciencia y la valoración de una verdad como neutra y universal es a su vez una creencia metafísica (Chatelet, 1992). Nietzsche sostiene que la ciencia descansa, por una parte, sobre una fe puesta en la verdad que se remite al deseo de no engañar y no ser engañado, por otra, en el no reconocimiento sobre la posición ante la vida que está dada en todo enunciado (Nietzsche, 1873/2012). Conforme a lo anterior, la «verdad» en Nietzsche no corresponde a ningún «en sí», sino que hace referencia a las relaciones establecidas por el sujeto que conoce con la realidad aprehendida, cuyo objetivo es hacerla comprensible para dominarla en su provecho (Kouba, 2009, pp. 261-264).

La insistencia en la existencia de una «verdad» está dada por la necesidad de tener una seguridad frente a la realidad indómita e inaprensible. La verdad debe ser capaz de establecer y garantizar acuerdos que permitan potenciar la vida y contrarrestar las fuerzas reactivas que la disminuyen, entre las que se encuentra la naturaleza gregaria, libre y autónoma del ser humano que puede devenir en impulsos de posesión y de dominación (Nietzsche, 1882/1999, p. 146; Nietzsche, 1873/2012, p. 24; Kouba, 2009, p. 269). Ante su naturaleza carente de instintos los seres humanos han buscado motivos que ordenen sus vidas y que produzcan consecuencias agradables como la potencialización de la vida del grupos;

ello será condición para que una enunciación, un conocimiento o un motivo sea tomado como verdadero independientemente de que lo sea o no.

En suma, el *pathos* de verdad de la Modernidad por medio del deseo de la objetivación y universalización de ésta olvidó, ingenuamente para Nietzsche, la situación concreta de la que emergió dicha verdad. La Modernidad imaginó que estaba en posesión de una verdad neutra, universal y transhistórica. El historicismo apoyó la idea de que la verdad de los valores occidentales parecía provenir de una historia continua antigua, en consecuencia su verdad había sido asimilada como condición vital; en este sentido, entre más acostumbrado se esté a una verdad aumenta la preocupación frente a la incertidumbre de la posibilidad que ésta no exista, y debido a esto se derrumbe el edificio del conocimiento y la certeza que dan seguridad y motivo a la existencia humana en su calidad finita (Nietzsche, 1882/1999, pp. 146, 281). Considerando lo anterior, tal vez la ingenuidad moderna con respecto a la ciencia y la verdad respondió más a un instinto de afirmación de la vida que a un fundamento epistemológico.

3.4. La verdad como representación humana frente a la objetividad científica.

Anterior a la verdad existe la valoración pues cada enunciado expone una actitud ante la vida (Chatelet, 1992), por lo que quizá, nunca lleguemos a conocer la «cosa en sí» pero sí podemos designar relaciones entre cosas por medio del lenguaje (Nietzsche, 1872/2012; 1873/2012; 1882/1999). Si existiese la «cosa en sí» o si pudiésemos acceder a ella el hecho de producir un conocimiento universal resultaría factible, pero si como planteaba Kant no es posible acceder al *noúmeno* por medio de la razón o como afirmó Nietzsche la «cosa en sí» no existe, entonces la universalidad se presenta como un problema o incluso una falacia del conocimiento científico.

La objetividad como problema central en el conocimiento puede desglosarse en dos puntos principales desde la perspectiva que nos propone Nietzsche. Por una parte, el reto que plantea la inducción al pasar la experiencia subjetiva, singular, individualizada y concreta a

una abstracción que genere un concepto que siendo universal englobe un número infinito de experiencias: una hoja no es igual a otras, sin embargo el concepto 'hoja' las designa a todas (Nietzsche, 1873/2012). Por otra parte, la falta de reconocimiento que el conocimiento es producto de una relación entre el mundo y ser humano; en este sentido, si el conocimiento produce verdad toda «verdad» tiene un tinte antropomórfico.

Ante el problema de la objetividad, desde la crítica nietzscheana se pueden proponer dos elementos de análisis que resignifiquen al sujeto epistémico desde el papel de la subjetividad en la producción de conocimiento. El primer elemento es la relación entre cuerpo y conocimiento que Nietzsche hereda del pensamiento de Schopenhauer. Nietzsche resalta la importancia del cuerpo en la producción de conocimiento y en la concepción de verdades, pues para éste lo más importante para el ser humano no es alcanzar la sabiduría sino reproducir la vida.⁴⁴ De esta manera pensar significa reconocer la posición concreta que se fija a través del cuerpo y que lo determina; el cuerpo arraiga a la razón dentro del mundo por medio de la experiencia subjetiva que conduce a que el reconocimiento de la posición en el mundo y del contexto al que se pertenece estén presentes en el conocimiento.

De acuerdo con esto, la objetividad como criterio para la validación del conocimiento podría ya no responder al distanciamiento de la subjetividad, sino a la suma de las perspectivas subjetivas que dan cuenta de su experiencia con el mundo. El arraigo que tiene el conocimiento en el cuerpo del ser humano responde no a un aspecto axiológico sobre la verdad y lo bueno, sino al deseo de dominación del mundo por el ser humano para hacerlo un mundo humano que pueda controlar y en el que pueda sobrevivir. Por tanto, la ciencia ha contribuido a la humanización de las cosas en tanto la imagen que construimos de estas es al mismo tiempo una imagen de nosotros mismos. Sin embargo, si bien la ciencia permite describir el mundo y a nosotros cada vez con mayor exactitud, no por ello logra explicar mejor lo que es el ser humano ni a la experiencia subjetiva que éste tiene del mundo.

⁴⁴ Peter Sloterdijk (2013) señala que el modelo tradicional de ciencia impone la objetividad como criterio para el conocimiento científico, empero el individuo humano es incapaz de realizarla debido a su condición propiamente humana que lo hace finito y que por tanto limita su perspectiva.

Es interesante señalar cómo la Modernidad fue ampliamente contradictoria en su deseo de alcanzar la objetividad desde la razón humana y a su vez exigir al ser humano distanciarse de sí mismo para producirla.⁴⁵ Cabe considerar que si el ser humano pudiera olvidarse de sí mismo como sujeto y desprenderse de la conciencia de sí quizá sólo entonces pudiera reconocer cómo otros seres conciben el mundo. No obstante, el resultado podría ser el contrario: una vez desprendido de sí mismo sería incapaz de establecer ningún tipo de relación entre él y el mundo. Posiblemente, aproximarse a la objetividad no requiera la suma de la experiencia de todos los seres del universo, como tampoco el aislamiento del mundo, sino que la objetividad desde la finitud podría enmarcarse a partir de ubicar el conocimiento en correspondencia con la posición espacio-temporal e histórica a la que pertenece.

El segundo elemento de la crítica nietzscheana a la objetividad en la ciencia moderna corresponde a la forma en que éste entiende a la verdad como una voluntad de potenciar el vivir de acuerdo con el contexto que ordena los discursos, las prácticas, subjetividades y la percepción del mundo en general. Anteriormente se mencionó que para Nietzsche la verdad responde a un acuerdo antiquísimo que contribuye a potenciar la vida de un grupo frente a la naturaleza o frente a otros grupos humanos, por lo que, siguiendo este planteamiento, la búsqueda de la verdad tiene el objetivo de establecer un control y dominio sobre la naturaleza y sobre los otros; lejos está de Nietzsche la idea que el ser humano busca la verdad por un amor incondicional hacia ésta. De este modo lo verdadero es lo real, no en un sentido hegeliano, sino en tanto la representación de la realidad es algo tan profundamente arraigado en la cultura y en la historia de los pueblos que en ello radica la representación misma de humanidad, pues el conocimiento es esencialmente antropomórfico (Kouba, 2009, p. 260).

Debido a lo anterior, para Nietzsche el ordenamiento del mundo por medio de la razón no responde a una verdad en un sentido metafísico ni a una relación directa con la realidad,

⁴⁵ Un conocimiento universal implicaría que somos capaces de integrar en la descripción del mundo la manera en que otras especies lo experimentan (Nietzsche, 1882/1999). Como seres humanos estamos limitados a percibir el mundo dentro de los esquemas de percepción que poseemos, por ejemplo somos incapaces de percibir con nuestros propios ojos la luz ultravioleta, así como al comunicarse con otras especies inteligentes como los delfines imponemos el lenguaje de señas construido a partir de la fisonomía exclusiva de nuestros brazos y manos (Chatelet, 1992).

sino a una «voluntad de verdad» nacida de la necesidad de seguridad frente a la realidad indómita del mundo (Kouba, 2009, p. 266). Lo anterior no niega la posibilidad de la «verdad», ya que admite que todas las épocas han contado con una «verdad» que surge, se ordena y se ejecuta dentro de una determinada situación (Nietzsche, 1873/2012). Así la verdad está situada en tanto es producto de la relación cognoscitiva entre el ser humano y la realidad.

Podemos encontrar tres características principales de la «voluntad de verdad». La primera es su relación con la valoración de la vida y la búsqueda del dominio frente a la incertidumbre (Nietzsche, 1882/1999). La segunda, su arraigo en un *a priori* histórico que delimita los valores, los principios, las metas, las preguntas que deben plantearse y los problemas que se consideran pertinentes responder (Foucault, 1971/1997). La tercera es la interpretación que impone la «voluntad de verdad» sobre el mundo desde el espacio en donde ésta se genera (Nietzsche, 1882/1999). Esta última característica tiene dos consecuencias: la «no-verdad» y, la lucha de fuerzas y la imposición de una verdad sobre otras.

La «no-verdad» se refiere a que si bien Nietzsche admite la existencia de una verdad situada, sobre todo históricamente, también señala la existencia de una «no-verdad»; ambas «verdades» están relacionadas esencialmente abriendo a la interpretación a la realidad y al ser (Nietzsche, 1873/2012). No obstante, la «no-verdad» contiene de forma potencial una nueva o diferente interpretación del ser o de la realidad, pues la limitación a la que está sometida la «verdad» al ser producto de un perspectivismo está a su vez abierta a ser interpretada infinitamente. Cabe mencionar que este perspectivismo no implica la validación de un relativismo pues no todas las interpretaciones son válidas, sino que estas deben ajustarse al contexto en el que surge tal «verdad».

Por su parte, el que la «verdad» responda a una perspectiva particular del mundo sobre otras «no-verdades» no significa que las diferentes perspectivas coexistan con base en relaciones de complementariedad, sino que la verdad responde a una voluntad de poder, en otras palabras a la voluntad de potencializar la vida de un grupo sobre otro. El reconocimiento de la existencia de una verdad situada explora las luchas de fuerzas y de dominación dadas

entre perspectivas del mundo que buscan imponerse una sobre la otra bajo los valores como el de universalidad, objetividad y conocimiento científico (Nietzsche, 1873/2012).

Bajo los planteamientos anteriores se establece una relación entre ciencia y poder que trae a la mesa de discusión no sólo la pregunta sobre la posibilidad de la verdad, sino también la cuestión sobre si los discursos que configuran el mundo son verdaderos.⁴⁶ El proyecto de modernización menospreció el conocimiento que no seguía el método científico y que no justificaba sus resultados con base a éste, así que junto con la expansión imperial de los países centrales no sólo se impuso un modelo económico sino también un régimen de pensamiento en cuya jerarquía se encontraba la ciencia (Grosfoguel, 2011; Le Bouhellec, 2005; Mignolo, 2007; Shinner, 2004).

La historia tradicional ha relatado en una línea continua la historia de Occidente, del capitalismo y de la colonización a través de la violencia, la deslegitimación y la anulación de la memoria de la historia de los otros. Sin embargo, sobrevive una historia discontinua de larga duración en la que las luchas de clase, pero también de raza y de etnia, de género y hasta epistemológicas enfocan su relato más allá de la objetividad hacia el reconocimiento de lo «otro». Para terminar, es necesario decir que aunque Nietzsche advertía que el régimen racional de la ciencia perjudicaba el lado creativo y pasional del ser humano no discutió en sí sobre las consecuencias negativas de la Modernidad. Sin embargo, su pensamiento es una antesala a la posterior denuncia que se hará sobre el afán que el proyecto moderno pone en la búsqueda de la objetividad que se traduce en la imposición de una visión del mundo como universal sobre otras visiones; pues se ha mostrado como imposible en su realización, así como ha contradicho a los valores modernos de libertad y autonomía que buscaban la emancipación de la tutela de la razón (Bristow, 2011; Beriain, 1996; Geuss, 1994).

⁴⁶ En este punto es necesario aclarar que el problema que se toma de Nietzsche no conduce en esta investigación a eliminar a la ciencia y al método científico como productores de conocimiento sobre el mundo o a abolir sus criterios de validación, sino que se concentra en cuestionar si la ciencia es el único vehículo para producir conocimiento; asimismo dicho cuestionamiento se proyecta hacia la pregunta acerca de si la historia universal que divide el mundo en países desarrollados y subdesarrollados o del tercer mundo abarca todas las perspectivas acerca de ese desarrollo histórico de la humanidad.

Finalmente, Nietzsche regresa al conocimiento a la vida concreta y da así el pretexto para la búsqueda y reflexión epistemológica desde otros campos del saber y espacios que la historia tradicional ha ignorado y que el proyecto moderno demeritó frente a sus postulados. La lectura hacia la ciencia moderna como una práctica ingenua ante sus propios valores metafísicos, reivindica las discontinuidades en la historia e invita a la formulación de nuevos valores epistemológicos en la producción de conocimiento. Nietzsche refiere en la historia del pensamiento al ejercicio filosófico de reflexión constante y profunda sobre lo dado por sentido en el presente, y a la necesidad de un recorrido genealógico hacia la búsqueda de certezas dentro de la historia concreta del devenir humano.

Nietzsche heredó al pensamiento occidental la crítica a la ciencia moderna en torno al cuestionamiento si el modelo de las ciencias naturales, que imperó a partir de la Modernidad, era adecuado y suficiente para comprender el sentido del ser humano en el mundo. A su vez, en Nietzsche se desdobra la idea de un conocimiento plural y situado cuyo criterio de objetividad requiere de la consideración de las relaciones históricas delineadas por intereses de poder, supervivencia y potencialización de la vida que en cada contexto motiva la generación de conocimiento. El siguiente capítulo se concentra en algunas de las reflexiones epistemológicas que la fenomenología, la Teoría Crítica y la Perspectiva de la colonialidad de poder se han planteado en resonancia con los postulados que Nietzsche asentó como parte de la crítica hacia la Modernidad. Si bien, cada una de estas perspectivas tienen preguntas y objetivos particulares, asimismo cada una de ellas proyecta de manera particular el diagnóstico que Nietzsche realizó sobre la época que hizo emerger a su pensamiento.

CAPÍTULO IV: LAS OTRAS CARAS DE LA MODERNIDAD: LA CIENCIA, LO SOCIAL Y LA EPISTEMOLOGÍA

Era la misma vergüenza que conocíamos tan bien, la que nos invadía después de las selecciones, y cada vez que nos tocaba asistir a un ultraje o soportarlo: la vergüenza que los alemanes no conocían, la que siente el justo ante la culpa cometida por otro, que le pesa por su propia existencia, porque ha sido irrevocablemente en el mundo de las cosas que existen, y porque su buena voluntad ha sido nula insuficiente, y no ha sido capaz de contrarrestarla.
Primo Levi (citado en Agamben, 1999/2010, pp. 91-92).

Tras la Segunda Guerra Mundial la fe en el progreso y la ciencia parecía dejar a la deriva a la condición humana y su sentido del mundo. Si bien Nietzsche había diagnosticado un vacío en el ser humano moderno, nada como el Holocausto o las bombas atómicas para terminar con el encantamiento de la razón. Giorgio Agamben (1999/2010) señala que la experiencia del Holocausto expuso la manera en que el poder, la economía y la razón transformaron a la vida humana en un objeto desechable que, como subraya Achille Mbembe, era ya común en los países en los que el proyecto civilizatorio se impuso por medio de su conquista por los países occidentales (Mbembe, 2001). En este capítulo se retoman tres críticas enfocadas al proyecto moderno en correspondencia con la ciencia, el conocimiento y las relaciones de poder cuyas perspectivas que, junto con la crítica nietzscheana expuesta en el capítulo anterior, señalan algunos elementos que en conjunto pueden fundamentar epistemológicamente a las ciencias sociales de manera alternativa.

El capítulo comienza exponiendo a la Fenomenología y a la Teoría Crítica como críticas filosóficas y sociales que emergen en Europa dentro del contexto de la Segunda Guerra Mundial, retomando de ambas su postura destructora al conocimiento científico de la manera en que éste se había desarrollado hasta entonces en relación con lo social y con el sujeto. Posteriormente se expone una segunda crítica procedente de las colonias que señala cómo el proyecto moderno dentro de sus contextos generó otra cara de la Modernidad muy diferente a la imperante en Occidente, pero que es en el siglo XX cuando se despliega más allá de la demanda de la ocupación territorial hacia la colonización de las subjetividades, de las culturas y del conocimiento.

Ahora bien, antes de continuar con este capítulo vale la pena subrayar tres aspectos centrales que se retomaron de la crítica que elabora Nietzsche a la Modernidad: la Modernidad como época de incertidumbre, la verdad ingenua de la ciencia moderna, y el perspectivismo de la verdad. Estos tres aspectos subrayaron el diagnóstico de Nietzsche sobre la era industrial en la que, a pesar de que comenzó a imperar un régimen de pensamiento de tipo científico, el ser humano se escinde para su estudio del contexto en el que habita; asimismo, no obstante de que la ciencia logra dar una explicación más exacta y aproximada a la realidad ello no va de la mano con el sentido que el ser humano otorga al mundo y que desdobra al actuar en éste. Por lo anterior, Nietzsche considera como una época de incertidumbre a la Modernidad en contraste con la certeza que debía traer la ciencia al ser humano (Nietzsche, 1882/1999).

Lo anterior se ve reflejado en los otros dos aspectos de la crítica nietzscheana que se desarrollaron. Por una parte, la incertidumbre propia de la Modernidad pareciera ser el resultado de una contradicción entre la búsqueda de objetividad en el conocimiento científico y la naturaleza propia del conocimiento como respuesta a las fuerzas de potenciación de la vida que lo sitúa desde la perspectiva de un contexto particular; por ello, como segunda consecuencia, el último aspecto desarrollado en el capítulo anterior es el perspectivismo de la verdad en su naturaleza antropocéntrica en la que en el campo del conocimiento la lucha por la verdad no responde únicamente al amor a la sabiduría, sino a una relación compleja entre saber y poder. Así, Nietzsche asienta en el pensamiento de herencia occidental tres principales cuestiones. En primer lugar, la duda hacia el régimen científico como criterio de validación del conocimiento; en segundo lugar, el perspectivismo del conocimiento; y en tercer lugar, la relación entre verdad, saber y poder que contribuirán a una tradición crítica cuya perspectiva alternativa al positivismo enfocará su análisis a la historia, al sentido y, finalmente en el plano de lo empírico, al dato cualitativo, y que establecerán una relación directa e indirecta con las otras críticas aquí expuestas.

En este capítulo, la primera parte desarrolla dos posturas críticas que se apuntalaron después de la Segunda Guerra Mundial y cuyo énfasis se concentró en la razón, el conocimiento y la ciencia producto de la Modernidad. Mientras que la inquietud por los

problemas filosóficos relacionados con la ciencia y la tecnología fueron abordados por el Círculo de Viena, el empirismo lógico y la temprana filosofía analítica americana, desde su preocupación por el lugar de la ciencia en la reorganización social (Uebel, 2016; Seibt, 2016; Creath, 2017), la fenomenología de origen husserliano y la Teoría Crítica por su parte optaron por una postura no apologética de la ciencia de tipo positivista y entretejieron su crítica con una reflexión histórica, propia de la experiencia de la guerra, que intentó rescatar la subjetividad dentro del universo social compartido (Mertens, 2012; Schuhmann, 2012; Bergo, 2015; Bohman, 2016).

Cabe aclarar que si bien ambas posturas coinciden en un planteamiento alternativo al positivista, cada una tiene un enfoque claro y particular. Por un lado, la Teoría Crítica de tendencia marxista concentra su reflexión en la razón como instrumento capitalista, en ésta algunos de sus exponentes entrelazan la perspectiva histórica con la crítica de las relaciones de poder que han definido la lógica de la desigualdad social rescatando al actor social y su capacidad como sujeto histórico para transformar su destino; asimismo, dicha teoría se propuso conformar una alianza entre la filosofía y la investigación social para equilibrar las relación entre estructura y agencia, y así orientarlas hacia un objetivo moral (Honneth, 1987; Bohman, 2016). Por otro lado, la fenomenología reintroduce el lugar de la subjetividad y a la importancia de la experiencia concreta del mundo en la producción de conocimiento en la que el cuerpo, el género y posteriormente la raza representan un condicionamiento esencial en la relación epistemológica del sujeto con el mundo (natural o social) que intenta conocer. En otras palabras, a pesar de las diferencias, las aproximaciones de tipo fenomenológico se concentran en la experiencia primaria de la subjetividad que da origen a la comprensión de las cosas como algo significativo (Mertens, 2012).

La segunda parte del capítulo discute sobre la crítica que deriva de las relaciones de poder coloniales establecidas entre las potencias occidentales y los países colonizados como una de las consecuencias que el proyecto de la Modernidad ocasionó en sus territorios, culturas y subjetividades. Hacia finales del siglo XX, desde las periferias se proyectan una serie de discursos que tienen la particularidad de trascender sus fronteras y converger con otras latitudes (De Sousa Santos, 2009; Mignolo, 2006/2015; Mignolo, 2009; Grosfoguel,

2009). Lo anterior es debido a que parten de una historia común enmarcada por un mismo proyecto, el cual en lugar de llevarlas hacia la modernización los dejó como una especie de *damnificados de la modernidad* (Gaytán Santiago, 2004) al demeritar o incluso eliminar sus prácticas tradicionales por medio de la búsqueda del progreso, la intervención civilizatoria y la implementación de la ciencia y la tecnología como materialización de los ideales modernos (Mignolo 2003/2013). Actualmente, los países que alguna vez fueron colonizados buscan un alcance global de su discurso con el objetivo de denunciar la otra cara de la Modernidad que no es reconocida en las historias tradicionales; tales discursos apelan a una plataforma epistemológica que se entreteje en el tiempo histórico que han compartido diferentes espacios, pues la modernidad respondía a un proyecto universalista cuyas consecuencias perversas tuvieron un alcance generalizado.

4.1. La razón moderna como instrumento, la teoría crítica como fin.

"Nosotros tenemos tres tiempos", me dijo Rosalita, una de las promotoras de la Escuela de Idiomas (CELMRAZ) de la Escuela Secundaria Rebelde Autónoma Zapatista, ESRAZ[...]. "El tiempo exacto, o la hora exacta, es uno de esos tiempos", continuó Rosalita. "El tiempo exacto es el tiempo del reloj, el tiempo del comercio... Ustedes están dominados por ese tiempo, casi completamente. Pero para nosotros existe la hora justa, o el tiempo justo, que es el tiempo de la comunidad y de la naturaleza[...]. El tiempo justo no se puede subordinar al tiempo exacto. Si esto sucede la comunidad sufre, se desgarran... También la naturaleza sufre si esto sucede. Es el tiempo de los abuelos... ellos nos heredaron ese tiempo, [...]. Pero además, nosotros los zapatistas tenemos la hora necesaria, el tiempo necesario, que es el tiempo de la revolución. Aquí vivimos esos tiempos. Esa es la autonomía que vivimos y que luchamos."
(Tischler, 2010).

Ya entrado el siglo XX la Escuela de Frankfurt declaró su recelo hacia la relación entre la razón y el progreso con la industria y el capitalismo. Sus inquietudes estaban guiadas por la pregunta sobre la neutralidad del conocimiento, y por la preocupación acerca de la posibilidad de que la razón y el conocimiento se convirtieran en un instrumento de dominación a través de la industrialización capitalista, la explotación y la enajenación del ser

humano. La Teoría Crítica estaba motivada por el anhelo de realizar la emancipación del ser humano por la que abogaban los valores ilustrados de la razón moderna.⁴⁷

Desde un análisis crítico, el objetivo de la Escuela de Frankfurt consistía en desplegar una reflexión general sobre la sociedad capitalista burguesa a nivel global desde la cual la filosofía y las ciencias sociales conjuntaran al pensamiento teórico con una práctica revolucionaria en las relaciones sociales concretas (Horkheimer, 1968/2008). Para algunos pensadores como Walter Benjamin (2005) Ernst Bloch (1947/2007), Max Horkheimer (1968/2008) y Georg Lukács (1978) la relación entre capitalismo, conocimiento y emancipación podía revertirse a través de un planteamiento alternativo sobre el tiempo y el actuar del sujeto a través de la historia. Sin embargo, ante la amplia gama de autores y problemas que la Teoría Crítica aportó al pensamiento sobre lo social, la revisión teórica en este capítulo se concentra en la preocupación crítica de la Escuela de Frankfurt por el papel de la ciencia en la realización de los ideales ilustrados y los objetivos capitalistas, junto con el sujeto y la historia como elementos alternativos al relato capitalista sobre el tiempo.

El distanciamiento crítico que estableció la Teoría Crítica con la «teoría tradicional», según la llamó Horkheimer (1968/2008), consistió en la postura ética-política que en un plano epistemológico pone bajo sospecha el carácter neutro de la razón y del conocimiento (Honneth, 1987). Para la teoría Crítica la teoría tradicional, es decir la de tipo positivista, se

⁴⁷ La Teoría Crítica hace referencia a una serie de filósofos alemanes de herencia marxista que surge a partir de la década de 1920 como la Escuela de Frankfurt en su primera generación. Horkheimer señala que la Teoría Crítica estaba caracterizada por la coexistencia de una explicación sobre lo que está mal en la realidad social, la localización de los actores sociales que se requieren para cambiarla, y la existencia de normas y metas claras para la transformación social (Bohman, 2016). Actualmente la Teoría Crítica se ha desplegado hacia nuevos y diferentes problemas de una sociedad post industrializada que exigen mantener la vigencia de un análisis crítico de tipo marxista. El «Marxismo abierto» se ha desarrollado como una postura frente al marxismo estructuralista y al marxismo analítico. El marxismo abierto no se clasifica como una escuela pero sí mantiene un distanciamiento crítico con la ciencia positiva, ya que considera que no se puede estudiar a la sociedad lejos de la lucha de clases, es decir, desde una mirada imparcial, neutra y objetiva, por ello las categorías sociales deben estar abiertas y ser entendidas como resultado de un proceso social, también abierto, en correspondencia con la relación entre capitalismo y clases sociales (Holloway, 1995; Bonnet, 2005). Similarmente teóricos como Georges Didi-Huberman y Axel Honneth actualizan la mirada crítica de la Escuela de Frankfurt por medio de una reflexión sobre las imágenes y sus discursos, en el caso de Didi-Huberman (2015), o las luchas sociales por el reconocimiento de la subjetividad como lo hace Honneth (Herzog y Hernández i Dobon; 2012). A pesar de sus diferencias, las actuales generaciones frankfurtianas mantienen una postura ética y política dentro de su análisis crítico sobre el mundo social como mundo histórico.

caracteriza por ser un pensamiento al servicio del poder que encubre la reproducción del sistema económico capitalista (Horkheimer, 1968/2008), por lo que la ciencia moderna más que conducir hacia fines tales como la libertad, el progreso o la igualdad ha fracasado en el cumplimiento de las expectativas ilustradas que guían la producción de conocimiento y que han sumido a la humanidad en la miseria y la ignorancia. Esto significa que la preocupación por el conocimiento no sólo tiene fines epistemológicos e instrumentales, sino que sus consecuencias sociales y políticas requieren la preocupación por sus fines morales (Honneth, 1987).

Bajo la perspectiva anterior, la Teoría Crítica consideró que en realidad las sociedades del llamado primer mundo no habían logrado ser tan democráticas y libres como se suponían a sí mismas, por lo que se requería subvertir el proceso del desarrollo de la sociedad a partir de un elemento revolucionario (Bloch, 1947/2007). La Teoría Crítica consistiría en ese elemento de subversión contra la razón instrumental y su tendencia a colocar al subordinado bajo la aceptación de su condición como natural e inevitable que niega su capacidad de agencia histórica. Como elemento revolucionario la Teoría Crítica haría coincidir en una identidad a los medios con los fines para conducir a la especie humana hacia la capacidad de decidir sobre su propio destino (Horkheimer, 1968/2008). En suma, la Teoría Crítica se presentó como una alternativa teórica a lo que se consideró como sociología burguesa (1968/2008).

Si bien la Teoría Crítica es amplia y compleja, Horkheimer explica de manera general que ésta se caracteriza por el ejercicio de una *teopraxis* cuya finalidad consiste en entretejer la teoría y la práctica a través de un ejercicio crítico constante que conduzca no sólo a pensar la realidad, sino también a actuar sobre ésta (Horkheimer, 1968/2008). Pensar y actuar se vuelven así parte de una práctica epistemológica en la que el sujeto epistémico establece una relación directa y recíproca con el objeto o mundo que intenta conocer. De esta manera en el pensar se plantea la posibilidad de una existencia global emancipada, libre, justa y feliz; y por medio del actuar se interviene sobre las relaciones sociales para realizar la posibilidad de otra existencia.

La *teopraxis* requiere una reconfiguración de la relación epistemológica entre el sujeto y el mundo que conoce, por lo que la Teoría Crítica cuestiona la relación del conocimiento científico con el mundo social y con el avance de la historia. En consecuencia subraya que en el devenir histórico y el desarrollo de la ciencia un elemento había sido subestimado por la Teoría tradicional: el que todo pensamiento está mediado por relaciones de poder social e históricamente constituidas (Horkheimer, 1968/2008). Por ello desde el punto de vista tradicional el pensamiento puede mantener una distancia objetiva con los hechos sin la necesidad de establecer ninguna relación directa con la existencia real y con cualquier vida cotidiana que sea vivida. Pero para la Teoría crítica la consideración de la mediación del pensamiento por las relaciones de poder demanda de parte de ésta una toma de postura ético-política que al no abogar por la neutralidad evite producir o reproducir a las relaciones capitalistas de producción aun en la conformación de conocimiento (1968/2008).

Frente a la Teoría tradicional, la Teoría Crítica configura una nueva relación epistemológica entre el sujeto que indaga y el mundo que intenta conocer cuyo producto ayude a la realización de sus fines emancipatorios. A su vez, esta nueva relación epistemológica replantea los elementos ontológicos y metodológicos necesarios para una nueva configuración de un conocimiento revolucionario. En el pensamiento de Walter Benjamin (2005), Ernst Bloch (1947/2007), Guy Debord (1967/2005) o Herbert Marcuse (1964/1985) la clave en la producción de un conocimiento revolucionario con fines emancipatorios puede encontrarse replanteando las cuestiones sobre el tiempo. Bajo esta perspectiva, el presente es entendido como un tiempo inconcluso que ha sido relatado como la historia desde una lógica capitalista, por lo que repensar el tiempo es repensar también a los elementos centrales del conocimiento que requiere la alternativa revolucionaria que pretende la Teoría Crítica. Lo anterior significa que al repensar el tiempo se repiensa la relación que el ser humano establece con el mundo que vive y, al orden social que establece el ritmo y la lógica de esa relación. Por ejemplo, para Guy Debord (1967/2005) el tiempo presente es el resultado del monopolio de la vida histórica por parte de la clase burguesa que impone un tiempo capitalista que se resume en el tiempo del trabajo. De manera similar, Herbert Marcuse (1964/1985) establece una relación entre tiempo, historia y poder bajo la

cual impera el fetichismo económico y se anulan las capacidades críticas y creativas de los seres humanos.

El tiempo del capital es al que denuncia la Teoría Crítica como aquel en el que el sujeto es enajenado. Sin embargo, fueron sobre todo Walter Benjamin y Ernst Bloch los que conciben la posibilidad de la creación de otro tiempo como el «tiempo del ahora» de Benjamin (1940/2008), o del «todavía-no» de Bloch (1947/2007), como la base de una esperanza revolucionaria que se contraponga al tiempo continuo e inmóvil de la historia que dicta el capitalismo. Para Bloch el «todavía-no» es el tiempo en que se gesta lo que puede llegar a ser y en el que se afirma a la «no-identidad» que el tiempo continuo niega. Para Benjamin el «tiempo del ahora» es el tiempo en el que se conmemora a los vencidos para crear la posibilidad de un tiempo nuevo y revolucionario en contra parte del *continuum* guiado por el progreso capitalista.

En el «tiempo del ahora» Benjamin busca rescatar el tiempo del oprimido desde un pasado que no está clausurado. En este sentido, el tiempo existe en relación con los grupos humanos y las luchas que lo mantienen como un tiempo vivo, mientras que el progreso y la racionalización lo conducen hacia un tiempo muerto como el que presenta la objetividad científica en la que las ciencias sociales y la historia continua se basan (Tischler, 2010; Maura, 2012). Marx (1867/1976) ya había entendido el tiempo como una relación social, es por ello que el tiempo de la Modernidad que estudió Benjamin no es posible reducirlo a un concepto inmóvil como lo hace la historia continua (Benjamin, 2005; Maura, 2012); sino que para abrir la discontinuidad en el tiempo éste requiere ser pensado desde la cualidad, es decir, desde la subjetividad del ser humano en relación con la objetividad de la comunidad concreta más allá de la cuantificación del tiempo del capital que transforma los objetos en mercancías (Lukács, 1978; Benjamin, 2005; Tischler, 2010).

El tiempo como objeto de pensamiento para la Teoría Crítica permite replantear el entendimiento de la historia y de la acción del sujeto en ésta. Así, la relación epistemológica entre sujeto y objeto en la Teoría Crítica se encamina hacia el devenir de los seres humanos como sujetos históricos, gracias a una reconciliación entre el mundo que se constituye como

suyo a través del trabajo en contra parte con la opresión que sufre el ser humano a partir de las relaciones capitalistas que lo cosifican (Holloway, 2005, p. 54).⁴⁸ No obstante, pensar una historia discontinua, es decir, abrir el pasado hacia una esperanza en el presente precisa una propuesta metodológica propia que permita pasar de la contemplación a la acción. Ante tal problema teórico-metodológico Lukács había preguntado sobre el objetivo de la generación de conocimiento, pues éste es siempre una interpretación mediada por el objetivo por el cual emprendemos la tareas (Lukács, 1978), por ello para la Teoría Crítica la dialéctica será el método que permite pensar lo concreto y plantear respuestas teóricas y prácticas que encaminen el conocimiento hacia la emancipación humana (Horkheimer, 1968/2008).

En suma la crítica enmarca a la razón como un instrumento que ha dejado de guiar al ser humano hacia la emancipación para convertirse en un medio al servicio del capitalismo. Sin embargo, un punto importante en la Teoría Crítica es la consideración de que la emancipación no se logra sólo a través de la revolución de lo concreto, sino también por medio de un pensamiento combativo.⁴⁹ E. Bloch afirmó que se necesitaba generar conceptos y teorías combativas que ayudaran a traspasar las fronteras de la historia continua, en tanto pensar también significa traspasar (Bloch, 1947/2007). En el tiempo como relación social pueden establecerse otros tipos de relaciones concretas y teóricas que generen otro posicionamiento en contra del tiempo del capital y la explotación del ser humano. Algunos teóricos críticos como H. Marcuse (1955/2010) o R. Vaneigem (1967/1998) consideraron pensar el tiempo desde el «principio del placer» frente al «principio de realidad» para producir un sujeto no limitado por los instrumentos de control. En teoría, desde una vida

⁴⁸ El concepto de «fetichismo» es retomado por John Holloway como categoría central frente a otras como las de «clase» que generalmente concentra a la discusión académica. A través del análisis sobre dicho concepto, Holloway quiere subrayar la autonegación del hacer en el ser humano (Holloway, 2005, p. 49) que conduce a establecer las relaciones entre personas en términos de cosas-mercancías y no en términos entre seres humanos.

⁴⁹ Los filósofos de la Escuela de Frankfurt desplazaron el concepto establecido de «teoría» desde la filosofía hacia las ciencias sociales con base en la idea de que el individuo era mucho más complejo que el *cogito* cartesiano, es decir, el individuo era un sujeto capaz de rebasar los límites de su propia identidad (Craig Calhoun citado en Mignolo, 2003/2013, p. 176). Calhoun explica que la Escuela de Frankfurt tuvo una importancia crucial en la formación de la razón subalterna, pues de manera similar a la experiencia colonial, la experiencia judía representó una contraparte a los ideales de la Ilustración, como lo hicieron notar Horkheimer y Adorno (2003/2013, p. 177). De este modo, Mignolo señala que la teoría crítica de los frankfurtianos manifiesta un vínculo entre teoría y etnicidad, de la misma forma en que otras prácticas (musulmanes, amerindios, africanos, hispanos) del «Tercer Mundo» se ha opuesto a la razón occidental/colonial (2003/2013, p. 177).

cotidiana no regida por el tiempo del trabajo productivo se puede transformar la sociedad, según Marcuse (1955/2010), hacia una en la que los individuos tengan una experiencia inmediata de su subjetividad, una sociedad emancipada en la que el tiempo del placer y de la creatividad, el tiempo de la libertad, la justicia y la felicidad se prolonguen como el placer de un orgasmo frente al tiempo concreto del trabajo (1955/2010).

4.2. Razón, ciencia y existencia: la experiencia de la subjetividad en el conocimiento del mundo.

Si bien Benjamin y Bloch aportan elementos esenciales para pensar el tiempo y replantear la relación dada en el conocimiento entre el sujeto y su mundo, la Teoría Crítica carece de la preocupación por la experiencia subjetiva concreta frente a la historia. Por su parte la fenomenología del siglo XX regresa a la preocupación por el papel del sujeto concreto en la producción de conocimiento científico. Sin embargo, la experiencia subjetiva que intenta rescatar Husserl poco se parece al sujeto revolucionario que la Teoría Crítica hereda de Marx. Husserl intentó fundamentar el conocimiento desde una experiencia subjetiva pura que no estuviera mediada por condicionamientos de tipo histórico, cultural o hasta teórico; sin embargo, los esfuerzos de Husserl derivaron en la comprobación de que no existe experiencia subjetiva pura que asegure la objetividad del conocimiento, por tanto en el conocer la relación epistemológica siempre está enmarcada por la experiencia existencial de la subjetividad del sujeto (Crowell, 2006; Moran, 2011).

Si bien no existe una escuela fenomenológica, filósofos como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Alfred Schütz entre otros, se caracterizaron por su preocupación por la experiencia humana, o un retorno a lo concreto, en el que el conocimiento no es el resultado de una representación mental interna sino del modo en el que el ser de las cosas es experimentado por el ser humano (Moran, 2011;

Mertens, 2012).⁵⁰ La fenomenología parte del planteamiento de que toda experiencia es experiencia para alguien. Sin embargo ésta siempre está distorsionada por la experiencia de la vida cotidiana, por lo que la experiencia antes de ser expresada por la conciencia explícita se fundamenta en el mundo-de-la-vida o *Lebenswelt* que fundamenta el conocimiento y enraíza a la percepción en una perspectiva dada en un espacio-tiempo lejos de la idealización de la experiencia objetiva de la ciencia (Moran, 2011).

La perspectiva fenomenológica establece otra relación ontológica con el mundo que rechaza la distinción entre el sujeto y el objeto, y restablece a la experiencia de la primera persona en el proceso de constitución de la objetividad. Cabe decir que la fenomenología reconoce que su planteamiento corre el riesgo del subjetivismo, por lo que busca redefinir el concepto de objetividad para reconciliar en éste la experiencia fundacional del sujeto y del «otro». Así el solipsismo metodológico husserliano se vuelve sólo el primer paso del ejercicio de la constitución de la objetividad. Para Husserl la experiencia requiere de la conciencia del tiempo dentro de un mundo humano o de-la-vida que constituye al mundo y constituye al conocimiento, por tanto el «yo» está dado en un nosotros (Moran, 2011). Sin embargo, la intersubjetividad que plantea Husserl no fue suficiente para eliminar el problema del subjetivismo ni para fundamentar relaciones éticas en la interacción social. Para algunos fenomenólogos la objetividad está relacionada con la intersubjetividad desde la orientación ética que demanda la fenomenología para la filosofía; por otra parte, dentro del campo de la sociología, la fenomenología señala que la sociedad no está conformada por objetos sino por sujetos capaces de realizar acciones sociales (López Sáenz, 1996).

Heidegger regresa al problema de la autognosis de inspiración socrática en la que se rescata la actitud cuestionadora del ser humano sobre sí mismo. A través del origen del

⁵⁰ Dentro del campo de la filosofía la corriente fenomenológica no formó un grupo concreto con un canon establecido, sino que a partir de Husserl filósofos como Scheler, Stein, Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Arendt, entre otros, condujeron a la fenomenología hacia otras áreas de conocimiento como la naturaleza de las emociones, la empatía, la psicología, el arte, la ética y la política (Dreyfus y Wrathell, 2006, p. 3). Por su parte, Alfred Schütz se propuso la tarea de llevar a la fenomenología husserleana a la investigación social con el objetivo de resolver problemas sobre la acción social y la *Verstehen*. Weber ya se había planteado comprender el sentido que el actor asigna a su acción (acción subjetiva) pero no logró fundamentar de manera suficiente sus teorías al no considerar la experiencia vivida del sujeto en el mundo real (Fay, 1996, p. 44; Salas Astrain, 2006, p.169).

significado de las palabras, Heidegger identifica que la contemplación del mundo por parte del ser humano no es una contemplación neutral, así como que de ésta se genera una interpretación que da sentido al habitar del ser humano en el mundo y en su relación con el tiempo (Heidegger, 1987/2003).⁵¹ Pero es en este punto en donde podemos señalar que radica el problema de las ciencias positivas que dominaban la época y explicaban sus fenómenos: el terreno de la existencia y de la experiencia subjetiva del mundo la ciencia ya no son considerados objetos de estudio (Heidegger, 1987/2003; Moran, 2011).

Tras las huellas de los fenomenólogos, Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir en un plano mayormente existencialista, consideraron que el cuerpo era esencial en la experiencia cotidiana del mundo. Así, Beauvoir resalta al cuerpo sexuado y su relación con los sistemas de desigualdad dados en las experiencias y realidad vividas como un elemento imposible de ignorar fenomenológicamente (Beauvoir, 1949/1999; Bergoffen, 2015); pues la experiencia ontológica del ser no está determinada por el sexo, sino que en la experiencia fenomenológica del mundo la realidad se experimenta desde la alteridad. De esta forma, el «otro» comparte con los «otros» la experiencia de una historia común de opresión que así como puede contribuir a afirmar su subjetividad y exigir su reconocimiento, a la vez enmarca bajo las estructuras sociales, económicas y culturales el ejercicio o el límite de la libertad (Moran, 2011).

La fenomenología no fue una escuela o movimiento filosófico, sino una postura ética, social y filosófica preocupada por la experiencia concreta de los seres humanos dentro de un mundo definido por la posguerra (Moran, 2011). El cuestionamiento implícito sobre cómo experimentar o vivir un mundo trazado por las relaciones de poder y de fuerza sin una visión parcial y subjetiva condujo a la búsqueda por la fundamentación de un conocimiento situado desde la subjetividad pero orientado a lo objetivo. Así el planteamiento fenomenológico en un plano mayormente existencial impactó lejos de su contexto europeo hacia lo que se llega

⁵¹ “Hablar no es un acto neutral en este mundo occidental capitalista/patriarcal moderno/occidental” (Grosfoguel, 2009, p. 270), con esto Grosfoguel indica que cada lenguaje implica un mundo y una cultura que se expresa a través del ser humano que habla. Por ello, en un mundo racista colonial blanco, el «negro» estará más cerca de convertirse en un «verdadero ser humano» en tanto más se acerque a dominar las lenguas europeas.

a conocer como fenomenología africana (Césaire, 2006/2015; Fanon 1952/2009; Gordon, 2009). Ésta señala cómo el devenir existencial de los negros ha sido enmarcado por un mundo constituido por seres humanos blancos, por lo que la cultura blanca se totaliza mediante la violencia por medio de la cual no sólo se colonizan los territorios, sino que se coloniza el ser del otro por medio de la devaluación de éste frente a los valores blancos. El análisis fenomenológico permite evidenciar que tanto mujeres como negros o subalternos han sido deshumanizados en contraste con el hombre blanco de origen europeo. Sólo regresando a la experiencia ontológica del ser y su relación con el mundo de la vida (*Lebenswelt*) se pueden pensar y reformular otras subjetividades afirmadas desde su memoria histórica y, su agencia política, social y hasta epistemológica (Maldonado-Torres, 2009; Mignolo, 2003/2013).

4.3. La crítica a la modernidad a partir de la colonización.

El famoso principio que pretende que todos los hombres sean iguales encontrará su ilustración en las colonias cuando el colonizado plantee que es el igual del colono.
Fanon (1961, p. 39).

La historia tradicional y continua presenta a la época moderna como un periodo histórico dominado por Europa (Bautista S., 2014; Dussel, 2015). Por otra parte, las historias críticas que relatan la vida de las colonias reconocen que en dicho periodo se estableció una relación bidireccional mediado por el proceso de modernización; pues, los territorios conquistados no eran espacios en *tabula rasa*, sino que contaban con sus propias prácticas y discursos que no cederían tan fácilmente (Dussel, 2015). Sin embargo, fue mediante la violencia física y la imposición de ciertos discursos como verdaderos frente a los discursos nativos que la cultura occidental impuso su conquista y dominio (Césaire, 2006/2015; Fanon, 1952/2009). Por lo que el proyecto moderno fue inherentemente complejo, ya que no podría pensarse sin las conquistas territoriales, los encuentros entre fuerzas opuestas y los efectos que mutuamente se causaron.

Hacia finales del siglo XX e inicios del siglo XXI las críticas provenientes de las periferias lograron trascender sus fronteras convergiendo con discursos de otras latitudes en

los que la constante estaba marcada por las consecuencias negativas de la Modernidad. Para Gaytán Santiago (2004) los *damnificados de la modernidad* construyeron su discurso a partir de los intentos de modernización que demeritaron o incluso eliminaron sus prácticas tradicionales por medio de la conquista del progreso, la intervención civilizatoria y la implementación de la ciencia y la tecnología como materialización de los ideales modernos. Actualmente, los países que alguna vez fueron colonizados buscan un alcance global de su discurso con el objetivo de denunciar la otra cara de la Modernidad que no es reconocida en las historias tradicionales; tales discursos apelan a una plataforma epistemológica que se entreteje en el tiempo histórico que han compartido diferentes espacios, pues la modernidad respondía a un proyecto universalista cuyas consecuencias negativas tuvieron un alcance generalizado.

Desde hace casi dos décadas el pensamiento teórico latinoamericano ha abordado a la Modernidad, al eurocentrismo y a la colonialidad como problemas centrales de su reflexión (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Esto debido a la necesidad de generar un conocimiento desde y para sí mismo que permita abordar a partir de perspectivas más adecuadas a su contexto temas como la etnia, la identidad, el género, el Estado, entre otros. El giro que se da a la lectura de la Modernidad proviene del Proyecto de la Colonialidad del poder o Crítica descolonial que pretende reflexionar en torno a la falta de consumación de los intentos de descolonización ocurridos durante los siglos XIX y XX y, sobre cómo las relaciones coloniales que se establecieron durante la época colonial continúan configurando las relaciones políticas, económicas y culturales en la actualidad. En este sentido, existe una continuidad histórica entre los tiempos coloniales y los ahora pensados como poscoloniales, entre la época Moderna y lo posmoderno, así como una relación epistémica y cultural en la que se establece un dominio económico-político y jurídico-administrativo a través de las relaciones coloniales de poder (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 19). La Modernidad es analizada desde estas perspectivas como un proceso no sólo histórico, sino como un conjunto de relaciones que configuraron el mundo bajo un orden de dominación guiado por la razón occidental, teniendo en cuenta que dicha razón encubría intereses de dominación no sólo territorial sino epistemológica y hasta ontológica (Fanon, 1952/2009; Mignolo, 2003/2013).

4.3.1. América ante el eurocentrismo.

La historia tradicional de Occidente se ha desarrollado bajo una mirada lineal y progresiva de su civilización hasta colocarse a sí mismo, sobre todo desde la perspectiva de la Modernidad, como el estadio más elevado de la cultura, política y ciencia. Empero, Aníbal Quijano (2000) señala que fue el descubrimiento de América lo que principalmente conformó un nuevo patrón de poder mundial, un nuevo mercado y una nueva comprensión del mundo y del devenir de la historia que la Modernidad señaló como producto meramente occidental:

El patrón de poder mundial que se conoce como capitalismo es, en lo fundamental una estructura de elementos heterogéneos, tanto en términos de las formas de control del trabajo-recursos-productos (o relaciones de producción) o en términos de los pueblos e historia articulados en él (Quijano, 2000: spp.).

Para Walter Mignolo (2000) le emergencia de la idea de «hemisferio occidental» fue fundamental para la constitución del imaginario y de las relaciones de poder en lo que él llama el mundo moderno/colonial debido a que los movimientos de descolonización hicieron evidente la diferencia colonial desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XX.

En el sentido anterior, para teóricos como Enrique Dussel Europa se definió a sí misma a partir del descubrimiento de América. Dussel explica que la idea de lo «europeo» como occidental es el producto de una ecuación falsa entre el olvido de la herencia y determinación del mundo musulmán en la cultura occidental más la integración del mundo helenístico y romano, junto con la religión cristiana, separadas de su contexto geo-político que produjo un eurocentrismo universalizado. Bajo esta perspectiva, la Modernidad se presenta de dos maneras distintas. La primera es la que representa a la madurez intelectual europea en la que por medio de un proceso crítico de la razón comienza un nuevo desarrollo del ser humano dado por la Reforma, la Revolución industrial y la Ilustración; la otra, es la de la historia universal a partir de 1492 cuando las culturas europeas no occidentales son concebidas como periféricas (Dussel, 2000).

Es importante señalar que para Dussel el eurocentrismo moderno ha sido el único afán etnocéntrico que ostentó la pretensión de establecer su particular perspectiva de la historia como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.⁵² Por ello, el proyecto moderno definió como sus protagonistas a los europeos occidentales en tanto estos constituyeron una verdad histórica basada en un razonamiento mítico en el que la sociedad moderna europea, la sociedad industrial, era la más ampliamente desarrollada, y un ejemplo de la culminación de la trayectoria de la civilización. Lo anterior les otorgó una supuesta superioridad moral sobre los grupos primitivos. Esto debido a que según el orden de la serie de acontecimientos de la historia moderna dichos grupos se encontraban atrasados en los estratos de la historia y, por ende, el occidental tenía el deber de desarrollarlos con su consentimiento o sin éste. De esta manera se justificó el uso de la violencia para promover y alcanzar la modernización desde una superioridad racial, cultural e histórica (Dussel, 2000, Quijano, 2000).

Para Castro Gómez (2000) el proyecto de modernización tenía como objetivo principal controlar toda vida posible a partir de la guía segura del conocimiento. El Estado funcionó como una herramienta fundamental para la «invención del otro» ya que por medio de su injerencia en la distribución de dispositivos de saber/poder se construyeron las representaciones de grupos de subjetividades que tenían la finalidad de entenderlas, tratarlas y ubicarlas como «otros» frente a las subjetividades definidas como occidentales. Asimismo, las subjetividades «otras» constituyeron una respuesta acorde a la necesidad de crear la contraparte para la idea de «civilización» que encarnaba la Europa colonizadora e ilustrada. No obstante, no fue suficiente que lo «civilizado» ocupara un plano abstracto del imaginario, sino que se requirió materializar la diferencia entre éste y lo «bárbaro» a través de prácticas institucionalizadas dentro de la escuela, las cárceles, los hospitales y aun dentro del campo de conocimiento como las ciencias sociales (Castro-Gómez, 2000).

⁵² Recuérdese lo explicado anteriormente sobre la «voluntad de verdad» en el apartado 3.4. La verdad como representación humana frente a la objetividad científica.

Las ciencias sociales se fundaron con base en el ideal eurocéntrico que formuló la idea de que la producción de conocimiento científico está dada de manera autogenerada, objetiva, neutra y sin intervención del contexto propio y de otras culturas dentro de este quehacer. En este sentido, la falta de reconocimiento acerca de la interacción de Europa con África, Asia y América a partir de 1492 vuelve a

la experiencia del colonialismo [...] completamente irrelevante para entender el fenómeno de la modernidad y el surgimiento de las ciencias sociales. Lo cual significa que para los africanos, asiáticos y latinoamericanos el colonialismo no significó primariamente destrucción y desposesión sino, ante todo, el comienzo de un inevitable y tortuoso camino hacia el desarrollo y la modernización. Este es el imaginario colonial que ha sido reproducido tradicionalmente por las ciencias sociales y la filosofía en ambos lados del Atlántico (Castro-Gómez, 2000, spp).

La idea eurocéntrica del conocimiento ha funcionado como un espejo distorsionado con respecto a los países colonizados (Quijano, 2000), que en parte ha reflejado aspectos europeos compartidos, pero también ha proyectado una imagen sobre lo que no es el sujeto colonizado, por lo que la representación de éste elaborada por la historia universal es parcial sobre lo que es y no es.⁵³ Por tanto ¿cuáles son los efectos que la colonialidad ha tenido sobre la experiencia vivida de los sujetos subalternos? (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).⁵⁴

4.3.2. Modernidad, colonialidad y racismo epistémico.

En la historia colonial las relaciones de poder no se ejercieron exclusivamente del centro a la periferia, sino que dentro de la misma periferia se formaron élites occidentalizadas que reprodujeron las prácticas racistas contra los grupos definidos como inferiores por la historia

⁵³ Desde una geopolítica del conocimiento, Fanon consideró imposible buscar la objetividad por medio de un actitud epistémicamente neutra, ya que esto se basa en un mito eurocéntrico (Grosfoguel, 2009). A Fanon le era imposible ser «objetivo», ya que eso significaría ser deshonesto y no situarse desde la posición geopolítica y corporal del oprimido dentro de una relación de dominación. De esta forma invita a pensar la objetividad no desde «el ojo de Dios», sino desde la capacidad para “producir conocimientos relevantes y adecuados a la transformación de la realidad [...], es decir, para [...] la liberación y descolonización del mundo” (2009, p. 273).

⁵⁴ “Para Fanon la colonialidad del ser no es inherente al sujeto colonial, sino [que éste es el resultado de la colonialidad del ser y del saber dado] en el ejercicio de las estrategias de dominación” (Mignolo, 2009, p. 315)

colonial debido a su religión, etnia, cultura o color y que trataron de adoptar el proyecto de modernización en sus contextos (Grosfoguel, 2011). Luego del descubrimiento de América la idea de *raza* adquirió el sentido moderno que la identifica al referenciar con dicha palabra las diferencias fenotípicas supuestamente basadas en estructuras biológicas entre conquistadores y conquistados (Quijano, 2000). Dichas diferencias contribuyeron a fomentar la configuración de las relaciones de dominación asociadas a la raza e identidad racial como constitutivas de una jerarquía, rol, lugar social y de una división racial del trabajo.

De esta manera, los pueblos que quedaron debajo de la jerarquía social, los conquistados y dominados, junto con sus rasgos fenotípicos, su cultura y su conocimiento se situaron en una posición natural de inferioridad con respecto a los pueblos conquistadores. Así, trescientos años después del descubrimiento de América tanto aztecas, mayas, chimús, aymaras, incas, chibchas, entre tantos quedaron reducidos bajo la identidad de «indios», al igual que los ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos resultaron sintetizados en la categoría de «negros» después de que fueron tomados involuntariamente de su lugar natal que ahora es llamado África (Quijano, 2000, spp.).

Con la categorización homogénea de una diversidad de grupos no sólo se despojó a estos de sus identidades históricas, sino también de los lugares de producción de su identidad y de su cultura (Quijano, 2000). De la mano con la modernización, la expansión del régimen capitalista de producción requirió para la industria el uso de un gran número de indios como mano de obra desechable; esto causó más muertes que la propia violencia de la conquista o que la muerte por las enfermedades portadas por los conquistadores (2000). El control colonial del trabajo articuló formas históricas que dejaron fuera de la relación entre trabajo asalariado y capital a las razas colonizadas, a quienes se les asignaban los trabajos no pagados en contraparte del trabajo pagado fijado para los blancos (2000). En este proceso de la distribución internacional del trabajo en un mundo colonizado se configuraron y distribuyeron relaciones intersubjetivas de poder y dominación entre Europa y el resto del mundo, a la vez que se generaron nuevas identidades geoculturales pese a que se reprimió en lo posible la producción de conocimiento, de sentidos, de universos simbólicos, de

expresión y de producción de subjetividades alternativas al sujeto conquistado (Mignolo, 2003/2013; Quijano, 2000).

La Modernidad produjo una diferencia colonial que a su vez engendró vidas humanas pensadas, representadas y explotadas como materia desechable. Lo anterior, señala Mignolo (2007), fue denunciado desde el siglo XVI por Guamán Poma dentro de un contexto histórico en el que su voz todavía no podía ser escuchada y mucho menos comprendida. La *desechabilidad* humana denunciada por Guamán Poma, Achille Mbembe la interpreta como una *necropolítica* entendida como la manera en que el *biopoder* es desplazado de los cuerpos hacia espacios epistemológicos, es decir la *biopolítica* foucaultiana en un contexto colonial (2007, p. 41). En concreto, lo anterior implica que desde la época colonial se han reproducido subjetividades que viven y experimentan la colonialidad con repercusiones directas en el conocimiento que éstas producen (Bautista S., 2014; Mignolo, 2003/2013; Mbembe, 2001).

El sujeto trascendental de la Modernidad europea lejos está del sujeto colonial producido paralelamente a éste. Si existen diversas modernidades o si una es una consecuencia perversa de la otra, la Perspectiva de la colonialidad de poder señala que un mismo proyecto al ser traspasado por relaciones de poder y dominación modifica los intereses que orientan las acciones, motivos y relaciones; asimismo, estos se transforman de acuerdo con la ubicación geográfica en la que se aplican y no sólo que sus consecuencias dependan del contexto desde el que el proyecto se realiza. Siguiendo este punto, Maldonado-Torres retoma el *Dasein* (el ser ahí) heideggeriano para pensar la experiencia vivida por los sujetos coloniales. El *Dasein* en el contexto de los países centrales “está proyectado al futuro en un contexto definido por la historia, en donde hay leyes y concepciones establecidas sobre la interacción social, la subjetividad y el mundo” (Maldonado-Torres, 2007, p. 141). En este sentido, el encuentro que tiene el *ser* con la muerte le lleva a definir su proyecto de existencia; en cambio, en el caso del colonizado la muerte es un rasgo constitutivo de su experiencia de vida, por lo que la descolonización emerge como un deseo para evadir la muerte (2007, p. 143).

Sumado a lo anterior, la acentuación de la diferencia en la categoría de raza provocada por la modernidad hizo que el concepto de ser humano fuera aún más difícil de definir. En el concepto de ser humano no sólo es necesario resolver la dificultad metafísica de proponer o encontrar un modelo singular de lo humano, sino que la categoría moderna de raza agrega al mundo relaciones de poder entre amos y esclavos perpetuos (Maldonado-Torres, 2007, p. 143). Por consiguiente, para Grosfoguel y Maldonado-Torres el «yo pienso» cartesiano está vinculado estrechamente con el «yo conquistador» (Grosfoguel, 2007, p. 64) que implica que debajo de aquél existen muchos otros que «no piensan» o «no piensan adecuadamente» ya que están desprovistos de *ser*, siendo a su vez dispensables (Maldonado-Torres, 2007, p. 144). Con base en esto, Maldonado-Torres afirma que el *Dasein* colonizado es el *damnés* de Fanon (2007, p. 144), el *damné* es el ser que «no está ahí» en comparación con el *Dasein* «ser-ahí» europeo. En concreto, la Modernidad no sólo estableció relaciones políticas y económicas cuantificables por medio de la medición de las exportaciones, la migración, el crecimiento económico, el capital interno bruto, etcétera, sino que también estableció una relación epistémica colonial que se observa en el funcionamiento de las instituciones y en los procesos de producción de conocimiento. Bajo estas relaciones de colonialidad y poder se puede observar cómo el *ser* colonizado, o *damné*, se inserta en las prácticas de explotación, dominación y control en las que éste no puede dar nada porque todo le ha sido arrebatado (2007, pp. 146-151).

Por otra parte, la crítica descolonial señala que en las relaciones coloniales existe una actitud latente de reconocimiento imperial que implica la pretensión del reconocimiento del blanco sobre el no-occidental y su cultura, conocimiento, soberanía, entre otras cosas, para adquirir un sentido completo de la humanidad (Maldonado-Torres, 2007, p. 158). La relación de poder existente dentro del conocimiento que se produce por los sujetos occidentales implica que éste sea considerado como superior frente al conocimiento producido por los sujetos coloniales. Lo anterior lo traduce Grosfoguel como «racismo epistémico» (Grosfoguel, 2011, p. 6) y se materializa en cómo continuamente el pensamiento de América Latina es abordado desde una óptica perteneciente a la experiencia europea, ya que desde un principio el racismo científico propio del positivismo se manifestó en el discurso colonial del

sujeto blanco, masculino, urbano y cosmopolita que coincidió y promulgó la idea de progreso de la Modernidad (Lander, 1998).

Antes de concluir esta parte del capítulo es importante subrayar tres ideas principales que entretejen la propuesta de este trabajo. La primera es la relación entre la Modernidad como proceso histórico, social, político y económico y, la ciencia moderna europea como productora de verdad objetiva. La segunda, derivada de la crítica a la idea anterior, es la relación entre el conocimiento situado y la «voluntad de verdad» que pone en evidencia la falta de reconocimiento de las relaciones históricas, de poder y dominación dadas en la empresa científica y la producción de su conocimiento. Por último, la tercera idea se arraiga en la imposición de la cultura occidental moderna en las colonias europeas cuyo resultado fue lo que ha sido llamado racismo epistémico.

La inquietud moderna por conseguir fundamentar un conocimiento universal implicaba un sentido del mundo enraizado en la propia visión que tenía el europeo de sí mismo en una época histórica repleta de transiciones, crisis y cambios. El legado newtoniano a la ciencia, así como la expansión territorial, el surgimiento de las grandes potencias económicas bajo regímenes republicanos, y las emergentes identidades nacionales sintetizaron a la cultura occidental y la envolvieron en el concepto de «universal». Es ingenuo pensar que la tarea ilustrada conducía exclusivamente a la emancipación y el progreso dentro de un sistema mundo cada vez más consolidado cuya regularidad consistía en una lucha de fuerzas orientada al dominio y al ejercicio del poder. La conclusión para el proyecto moderno fue que la conquista de un territorio no es suficiente sino se impone la cultura de aquel que conquista, por lo que además del uso de la violencia física, la expropiación de territorios, la segregación de los individuos o de su exterminio, el arte y la ciencia difundieron los valores occidentales que acompañaban y fundamentaban tales prácticas (Le Bouhellec, 2005; Shinner, 2004).

Surgidas en un mismo contexto colonización, ciencia moderna y el sistema moderno de las artes materializan una cosmovisión dada en una posición específica de aquella cultura que propuso la universalidad (Shinner, 2004). Es por ello que la segunda idea se relaciona

inmediatamente con la anterior: la «voluntad de verdad» imperante en la modernidad no responde, como ya se explicó, a fundamentos metafísicos sobre la verdad en sí misma, sino a la posición que ocupan los que promueven dicha «verdad». Si bien existieron elementos para legitimar la autoridad o privilegio de la cultura occidental sobre los demás, debido a que el dominio sobre los otros no consistía en un simple ideal sino que era su propia realidad histórica, la cultura occidental se presentó a sí misma como aquella cultura capaz de promover la autonomía de la razón, la verdad, la libertad y el progreso (Dussel, 2015, pp. 22-23).

En este sentido, el conocimiento que se produjo y difundió a partir del siglo XVI estuvo enmarcado por una «voluntad de verdad» establecida no sólo bajo los ideales ilustrados y los criterios de certeza y objetividad, sino también por la posición global dentro de un mundo cada vez más diferenciado no sólo política o económicamente, sino también de manera epistémica (Dussel, 2015; Mignolo, 2003/2013). De este modo llegamos a nuestra última idea a resaltar: el racismo epistémico ocasionado por una «voluntad de verdad» propiamente occidental rezagó bajo su ideal de universalización a los otros conocimientos sobre el mundo que a su vez dotaban también a sus grupos –humanos no occidentales- de una explicación cargada de sentido acorde con sus propios contextos. La «verdad» entendida como algo situado presenta una relación con el poder no sólo en la dirección que éste toma hacia la dominación y control de los demás, sino que también «verdad y poder» contienen la potencialidad de prolongar la vida, crear sentidos y producir subjetividades más completas en concordancia con su realidad, su historia y la representación de su mundo, pues desde el mismo proyecto moderno emergió su propia crítica.

Para finalizar es necesario establecer una relación entre los tres elementos principales que, en el capítulo anterior, se retomaron sobre Nietzsche con lo expuesto en este capítulo acerca de la Fenomenología, la Teoría Crítica y la Perspectiva de la colonialidad del poder. De Nietzsche cómo su crítica había apuntado hacia la incertidumbre propia de la época Moderna, a una actitud ingenua de la ciencia moderna, y al perspectivismo de la verdad. Asimismo, que su filosofía había dejado un legado crítico para pensar la ciencia y a la Modernidad.

¿Es el conocimiento científico el único conocimiento válido que se puede obtener sobre el ser humano y su mundo social? De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la fenomenología se preocupa por la experiencia existencial de la subjetividad del sujeto, y cómo ésta interviene en la generación de conocimiento que, por lo tanto, no podría ser objetivo. Lo que para Nietzsche es la incertidumbre que no logra apaciguar el conocimiento científico de la Modernidad, desde una perspectiva fenomenológica la ciencia no es capaz de captar y comprender a la experiencia dada desde el *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida, por tanto la objetividad y neutralidad de la ciencia son metas vacías (Heidegger, 1987/2003). Lejos de la relación distanciada entre el sujeto y el objeto que requiere el conocimiento científico para acercarse a la objetividad, la relación ontológica que propone la fenomenología demanda que el ser humano que genera conocimiento, y sobre el que se genera el conocimiento, sea consciente del espacio-tiempo que ocupa dentro del mundo humano desde el que genera dicho conocimiento. La incertidumbre de la Modernidad puede ser contrapuesta a través del combate hacia la actitud ingenua sobre la búsqueda de objetividad y neutralidad del conocimiento.

De manera similar a la fenomenología, la Perspectiva de la colonialidad de poder considera necesario mostrar de qué forma la generación de conocimiento, validado como científico, ha ido de la mano con la producción y representación de subjetividades primitivas y atrasadas en el recorrido histórico que muestra sólo un supuesto desarrollo natural de la civilización europea, sin reconocer la otra cara de la Modernidad que es la de la violencia, la conquista, el saqueo, la explotación y el dominio territorial, económico, político y hasta epistemológico dado como resultado de lo anterior (Maldonado-Torres, 2009; Mignolo, 2007). En este sentido, la ciencia, las ciencias sociales, no aseguran la objetividad del conocimiento sobre el ser humano y el mundo social, sino que desde el ideal eurocéntrico de «verdad» se enmarca a la mirada científica sobre el mundo no-occidental que se intenta conocer.

Por su parte, la Escuela de Frankfurt cuestiona si los fines del conocimiento científico mantienen objetivos emancipatorios dentro de una sociedad capitalista e industrializada como la del siglo XX. Cercana a las perspectivas antes mencionadas, para la Teoría Crítica

el capitalismo industrial había conducido a que el conocimiento científico contribuyera a una mayor enajenación y explotación del ser humano al ponerse al servicio del poder (Horkheimer, 1968/2008). Por lo que resulta necesario agregar un elemento revolucionario a la generación de conocimiento. Por medio de una *teopraxis*, la teoría y la práctica, lo epistemológico y lo ontológico, se puede replantear la relación del conocimiento con el ser humano y con el mundo social hacia fines mayormente emancipatorios.

Dicha *teopraxis*, de herencia marxista, circunda a la advertencia que Nietzsche realizó sobre la naturaleza antropocéntrica del conocimiento y el perspectivismo de la verdad. Frente a la neutralidad y objetividad del conocimiento, la Fenomenología y la Perspectiva colonial de poder señalan que no es posible generar un conocimiento desunido de la subjetividad del ser humano en su aspecto individual como en su aspecto social. El *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida, para la fenomenología, así como la historia de poder colonial, que señala el pensamiento descolonial, sugieren que la generación de conocimiento requiere estar situada a partir de la experiencia existencial y subjetiva que el mundo concreto, es decir, el de las relaciones sociales, de poder, económicas, políticas, de raza, género e incluso el devenir histórico, enmarca.

Lo anterior adquiere importancia, no sólo a raíz del problema sobre la capacidad finita del ser humano ante la tarea gnoseológica de producir un conocimiento relevante más allá del individuo que lo genera; sino que el perspectivismo en el conocimiento reconoce que el *Lebenswelt* juega un papel primordial en la producción de conocimiento en la que se esconden relaciones de poder, dominio y violencia tanto a nivel social, político y económico, como a nivel epistemológico y ontológico. De esta modo, la última crítica que retomamos de Nietzsche, la relación entre verdad, saber y poder, esboza una consecuencia todavía no evidente para su época: cómo a través del valor de la «verdad» se pueden generar relaciones desiguales y subjetividades pensadas y vividas como inferiores.

El siguiente capítulo aborda, por una parte, el surgimiento de las ciencias sociales a partir de las relaciones de tipo epistémico dentro de un contexto moderno y colonial, y por otra, su esfuerzo por alcanzar el estatuto científico que legitime su campo, su objeto y su

metodología. Sin embargo, es necesario advertir que el recorrido de la tesis, sobre todo tras el Capítulo III y este Capítulo IV, la lectura histórica de las ciencias sociales está encuadrada desde los elementos críticos desarrollados durante ambos. Esto busca conducir al Capítulo VI al desdoblamiento de algunos elementos epistemológicos que se vinculen con otros de tipo ontológico y metodológico, y que ayuden a caracterizar una epistemología de tipo reflexivo junto a las metodologías de tipo cualitativo propias de las ciencias sociales.

CAPÍTULO V: LAS CIENCIAS SOCIALES Y SU ESTATUTO CIENTÍFICO

Existe una diferencia entre la pregunta por la condición humana individual y su relación con la especie, y la pregunta por el ser humano en tanto ser social. La filosofía de tradición occidental concentró la pregunta por el ser humano desde una cuestión ontológica y ética (Cassirer, 1945/1982; Chatelet, 1992); sin embargo, a partir de la Modernidad, comienzan a desdoblarse preguntas de tipo gnoseológico en torno a la relación del ser humano como sujeto que conoce y la posibilidad de la verdad a pesar de su condición subjetiva y finita (Bouterse, J., & Karstens, B., 2015; Cassirer, 1945/1982). Según Michel Foucault, el ser humano como sujeto de estudio y objeto de conocimiento apareció hasta el siglo XIX con el nacimiento de las ciencias humanas y su preocupación por el actuar de éste, de manera individual y colectiva, en el mundo social o de la vida humana.⁵⁵ Tras las radicales transformaciones científicas, políticas, económicas y sociales ocurridas en la centuria del siglo XVIII, el siglo XIX transcurrió concretando y materializando los cambios dados por medio de la consolidación de las instituciones culturales y políticas, la expansión del capitalismo y la apoteosis de la ciencia moderna, entre otras cosas. Asimismo, en dichos siglos las llamadas ciencias sociales se instauraron como un campo legítimo de conocimiento

⁵⁵ El nacimiento de las ciencias sociales se ubica de manera general entre los siglos XVIII y XIX. Algunos autores como Bristow (2011) consideran que surgen en el siglo XVIII en el contexto de la Ilustración y el establecimiento de sus campos a través de la Enciclopedia; no obstante a la historia, la antropología, la psicología, la economía y la sociología como nuevo campo de las ciencias sociales, les tomará algunos años más para consolidarse como disciplinas formales para ser enseñadas en las universidades. En concordancia con esto, según Torpey (2015) las ciencias sociales son herederas de la Ilustración en tanto éstas se interesaron por la cuestión kantiana acerca del verdadero acto moral. Asimismo, florecieron en el divorcio epistemológico entre lo subjetivo y lo objetivo en la producción de conocimiento, y entre el conocimiento y la acción en contraste con el activismo político que algunos de sus fundadores como Tocqueville, Marx, Weber y Durkheim estaban inmersos. Por su parte, W. Sophn (2015) coincide en que las ciencias sociales al igual que la historia surgen en el mundo moderno buscando la validación del conocimiento sobre la realidad histórico social del mundo de la vida humana y que es durante el siglo XIX y principios del XX cuando las ciencias sociales (economía, sociología, antropología y ciencias políticas) comienzan adquirir un modelo epistemológico del tipo de las ciencias naturales para ser entendidas como ciencias nomotéticas, a diferencia de las ciencias históricas que, influidas por las humanidades, son pensadas como ciencias idiográficas y como una disciplina aparte. Si bien en el siglo XVIII se comienzan a gestar las ciencias sociales, podemos considerar que es en el siglo XIX cuando su apoteosis es alcanzada debido a la institucionalización de las mismas ya sea por la definición clara de las disciplinas y sus fronteras, así como por su legitimación a través de su enseñanza en las universidades. Sophn (2015) menciona que para mediados del siglo XX las ciencias sociales y la historia vuelven a converger en prácticas interdisciplinarias cuyos objetivos se concentran en entender el mundo humano desde un discurso sociohistórico cuestionando así el tutelaje en el que estaban dichas ciencias ante las ciencias naturales y sus métodos.

enfocando su análisis en la relación entre lo social, el individuo y la colectividad (Palma & Pardo, 2012; Wallerstein, 2013). Lo anterior tiene dos consecuencias principales en la manera en que el ser humano es abordado por el campo de conocimiento emergente. Por una parte, la pregunta por el *ser* humano se desplegó más allá de un cartesianismo abstracto para reformular su condición ontológica hacia la consideración de la facticidad y de la vida cotidiana acontecida en el mundo social; esto a su vez contribuyó a la reformulación del individuo desde un papel más activo tanto en la intervención que hace sobre lo social, como en la reproducción que hace de lo social a través de sus prácticas, es decir, en cómo el ser humano se comporta en el mundo social.⁵⁶ Por otra parte, a partir de la consolidación de las ciencias naturales como modelo metodológico de la ciencia, para el campo del conocimiento científico moderno el ser humano pasó de ser el sujeto cognoscente a pensarse como un objeto más de estudio con la característica de ser abordado empíricamente y de ser medible en sus múltiples dimensiones. La ciencia moderna comienza poco a poco a extraer al ser humano de las disertaciones metafísicas de la filosofía para construirlo como un objeto más de conocimiento científico entre otros tantos (Foucault, 1966/2010).

El presente capítulo expone, en un primer momento, una breve contextualización histórica en torno al surgimiento de las llamadas ciencias sociales. Lo anterior se realiza a partir de una cartografía del campo del saber existente para el siglo XIX que señala las relaciones epistémicas que dieron lugar al surgimiento de las ciencias sociales, incluyendo al colonialismo como determinante para el arraigo de estas fuera de Europa occidental. En un segundo momento, el capítulo se centra el intento por parte de las ciencias sociales decimonónicas de alcanzar un estatuto científico para afianzar su campo de conocimiento. Esta parte del capítulo discute a partir del análisis que elabora Michel Foucault (1966/2010) sobre la tarea constituyente de las ciencias humanas de legitimar su campo ante la tradición positivista heredada por Comte que rechazaba como parte del conocimiento científico a aquellos aspectos no cuantificables de la condición humana debido a que imposibilitan la

⁵⁶ El surgimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX es para Bouterse y Karstens (2015) un parteaguas en la distinción entre ciencias y humanidades. Las ciencias sociales abordaron de manera alternativa los estudios sobre la humanidad; por ejemplo, para mediados del siglo XIX la psicología estableció una aproximación con la lingüística planteando nuevas problemáticas tales como la influencia que ejerce el hablante en los procesos de conformación de los lenguajes (2015, pp. 347-348).

producción de conocimiento objetivo. Por último, el capítulo se centra en el problema que conlleva el vacío epistemológico desde el que surgen las ciencias sociales en relación con el campo del conocimiento enmarcado por la ciencia moderna. Asimismo, cuestiona la pertinencia de la legitimación del conocimiento sobre lo social como conocimiento científico a favor de la búsqueda de una alternativa epistemológica propia para dicho campo de conocimiento, y termina con un breve análisis sobre la historia y la hermenéutica como herramientas metodológicas para las ciencias sociales.

5.1. La emergencia de las ciencias sociales, breve contexto histórico.

La historia del pensamiento occidental circunda constantemente alrededor de preguntas de carácter antropológico, pero fue hasta el siglo XIX que el ser humano se consolida como objeto de estudio para la ciencia. Sin embargo, frente al reto que la ciencia moderna impuso sobre la elaboración de un conocimiento de tipo objetivo y empírico, el ser humano aparece como un objeto complejo, contradictorio, heterogéneo y subjetivo que dificulta un abordaje científico fuera de aspectos biológicos y cuantificables. La conexión entre el modelo newtoniano y el dualismo cartesiano, la reconfiguración radical de la organización social que provocaron la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, y la necesidad de ejercer un control sobre las nuevas clases y grupos subalternos originados a partir de la consolidación del capitalismo como régimen económico mundial y de la lógica colonialista, proporcionaron el terreno necesario para la configuración de un nuevo campo del saber distinto al de las ciencias enfocadas en el mundo natural (Cassirer, 1945/1982; Foucault, 1966/2010; Wallerstein, 2013), por lo que las ciencias sociales emergieron en el entrecruzado de diferentes objetivos sobre el conocimiento de lo social y la finalidad de conjuntarlos bajo el criterio científico dado por la forma en que era concebida y conocida la naturaleza.⁵⁷

⁵⁷ Para la filosofía de la Ilustración una de sus principales tareas fue otorgar un marco metafísico para situar e interpretar el conocimiento que producía la ciencia moderna (Bristow, 2011). William Bristow (2011) plantea que la jerarquía adquirida por la ciencia en el campo del conocimiento de la Modernidad engendró dos paradojas. En primer lugar, la conciencia del ser humano, como autoconocimiento y autorreflexión, había sido planteada de manera difusa por Sócrates pero ya en la temprana Modernidad la reflexión sobre el ser humano iba enfocándose a aquella autonomía que éste adquiriría sobre su razón, sus acciones y el conocimiento que generaba una vez emancipado del tutelaje epistémico de la divinidad; pero a pesar de que el ser humano despojó

Ernst Cassirer (1945) diagnosticó que el problema del ser humano no estaba agotado, sino que por el contrario continuaba complejizándose conforme al desarrollo de las ciencias. Dicho autor realizó un breve recorrido histórico en torno a la pregunta por el ser humano rastreándola desde Heráclito, y el contraste de su planteamiento frente a la centralidad del cosmos en la que se concentraban los presocráticos, hasta el siglo XIX, con la división disciplinar de la ciencia social en antropología, psicología, entre otras. Según Cassirer, el ser humano como objeto de pensamiento no presentó mayor relevancia en la filosofía presocrática más que para Heráclito que comenzó a relacionar el conocimiento del mundo con el conocimiento propio del ser humano (Cassirer, 1945/1982). Posteriormente, fue Sócrates quien inauguró como tal la pregunta sobre el ser humano dentro del pensamiento occidental al considerar como imprescindible el conocimiento de sí mismo o la *autognosis*⁵⁸ al reconocer que el conocimiento y la verdad están siempre relacionados al universo del ser humano. Sócrates planteó tres claves que guiarían el problema de la subjetividad en el campo del conocimiento: primero, sólo por medio del diálogo podemos acercarnos a la naturaleza humana; segundo, es a través de la relación entre seres humanos que podemos acceder a la naturaleza humana; y por último, la verdad es un producto social (1945/9182).⁵⁹ Por su parte,

a Dios de su centralidad como objeto y fundamento del conocimiento, no es él sino el cosmos el que adquiere el lugar central en el campo del conocimiento. En este sentido, la concepción que se desarrolla a partir de Newton sobre la naturaleza como algo dominado por leyes formales, mecánicas y determinantes provoca que el lugar de la humanidad dentro del cosmos pierda relevancia, no obstante que a la par del desarrollo científico queda demostrado que el ser humano continúa ocupando un lugar privilegiado en éste gracias a su naturaleza racional y a su facultad intelectual. En segundo lugar, la otra paradoja es a su vez instaurada por la primera, pues una vez que el ser humano bajo el ejercicio cartesiano es capaz de concebirse a sí mismo se produce una tensión epistemológica y metodológica entre las ciencias naturales y las ciencias del ser humano (Bristow, 2011). Por una parte, para Hume el conocimiento humano es el fundamento de todas las ciencias; sin embargo, en tanto la razón no es exclusiva del ser humano el conocimiento científico de lo humano cuestiona a su vez el lugar privilegiado que el ser humano tendría en la naturaleza (2011). Por su parte Kant entiende que la razón humana ocupa un lugar vital en el conocimiento científico acerca de la naturaleza, empero sus cuestionamientos giran en torno a cómo es posible el conocimiento, cómo es posible la ciencia, a partir de las facultades humanas finitas (2011). Por tanto, en el campo del conocimiento de la Modernidad surgió el cuestionamiento acerca de cuáles deberían de ser las ciencias que ocuparan la jerarquía en éste, o en cuáles se debería fundamentar el conocimiento: ¿en las ciencias de la naturaleza apoyándose en sus métodos formales, lógicos y generales o, en las ciencias del ser humano en tanto es la razón humana la que genera el conocimiento?

⁵⁸ La capacidad de autoconocimiento es uno de los rasgos fundamentales que guiarán las reflexiones en el siglo XX cuando la fenomenología retome el problema de la subjetividad y lo conduzca hacia la posibilidad de tener una experiencia pura de ésta (Husserl, 1929/1976) o hacia la particularidad del *Dasein* heideggeriano quien es el ente cuya la particularidad es la de preguntarse por sí mismo (Heidegger, 1987/2003). Por lo que para Cassirer el problema del ser humano no se concentra en la pregunta que ha recorrido la historia del pensamiento sino en los modos en que ésta ha sido abordada.

⁵⁹ Para Cassirer el problema del conocimiento del ser humano se complejiza en el siglo XX ante la falta de un eje teórico o metodológico que atravesase a la fragmentación que se dio en las ciencias sociales durante dicho

las tradiciones platónicas y aristotélicas fueron constituyendo los fundamentos metodológicos para el abordaje del ser humano como objeto de estudio a pesar de no profundizar en la pregunta ontológica de su predecesor. Platón heredó al conocimiento de tipo científico la reducción de la naturaleza a las matemáticas exactas, y Aristóteles la aproximación a la naturaleza a partir de la descripción de sus procesos (Delgado & Gutiérrez, 1995).

El sendero que abrió la filosofía griega concluyó con las reflexiones sobre la autognosis y la resonancia que existente entre el macrocosmos y el individuo propuestas por Marco Aurelio y el estoicismo, ya que prácticamente la Edad Media se concentró en resolver la equivocidad de la razón a través de la guía de la gracia divina (Cassirer, 1945/1982). Para el siglo XVII la centralidad del ser humano como sujeto de conocimiento volvió a florecer. El desarrollo del conocimiento secular, la validación empírica desarrolladas en el siglo XVI y la matematización de la naturaleza fundada por la mecánica racional de Galileo y la mecánica newtoniana, permitieron aplicar las matemáticas a grandes fenómenos cósmicos y definieron la esencia de la ciencia como la posibilidad de alcanzar certezas y de ejercer un control y una manipulación de la naturaleza al servicio del ser humano (Delgado & Gutiérrez, 1995; Wallerstein, 2013). Lo anterior irrumpió en contraposición a una época dominada por la filosofía especulativa que no había logrado demostrar nada concreto sobre la realidad objetiva.

Hacia la mitad del siglo XVII Descartes formula la duda metódica como el primer elemento del conocimiento, cuyo ejercicio revela la certeza de la existencia del *cogito* a la vez que implica la distinción epistemológica entre el pensamiento y el cuerpo en tanto sobre el segundo no se puede tener una certeza inquebrantable. De esta manera, el *cogito* sólo sería

siglo. No obstante, el planteamiento de Sócrates ha permanecido vigente en el devenir histórico desde sus tres vertientes. Primero, el diálogo que, de manera general, la fenomenología trata de resolver a través de la intersubjetividad y que autores como Popper intentan proponer como objetividad intersubjetiva o los Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad que plantean al pluralismo como opción mediadora entre el absolutismo y el subjetivismo; segundo, la relación entre seres humanos para acceder a la naturaleza humana, que Cassirer entendió como los significados culturales (Friedman, 2016) y que las metodologías cualitativas han constituido como marco para su indagación; y tercero, la verdad como producto humano, que Kant, Nietzsche, Husserl, Levinas, Heidegger y Sloterdijk, entre otros, entenderán como conocimiento situado.

posible afirmarlo con certeza en primera persona en términos de la propia conciencia, pero sólo en las actividades pensantes ya que de las actividades no pensantes como caminar no se evidencia la existencia de un *cogito* (Newman, 2016).⁶⁰ El cartesianismo enmarcó una distinción fundamental entre mente y cuerpo que guio de manera considerable la aproximación al problema del ser humano en los siglos posteriores. Pascal, por ejemplo, afirmó que es imposible resolver la versatilidad y contradicción del espíritu del ser humano, así como es imposible resumirlas a una proposición geométrica. No obstante, la reducción de los objetos de estudio a la matemática fue la tendencia moderna en la búsqueda de la fundamentación de una teoría general basada en observaciones empíricas y principios lógicos, que a su vez iba acompañada de la tendencia acerca del conocimiento de los fenómenos humanos a partir principalmente de la introspección de la experiencia individual, como había propuesto René Descartes (Cassirer, 1945/1982).⁶¹

Durante el siglo XVIII el pensamiento moderno renovó su fe en el intelecto humano y se enfocó en la posibilidad de obtener un conocimiento objetivo de su espíritu y del mundo. El modelo de la *mathesis universalis* consolidó su superioridad en el campo de las ciencias y, para el S. XIX, *El origen de las especies* estableció a las pruebas empíricas como un recurso obligado para la construcción de una definición general de la esencia del ser humano (Cassirer, 1945/1982).⁶² Con base en esto, la corriente positivista en gestación estableció un

⁶⁰ Lex Newman explica cómo algunos críticos de Descartes como Bertrand Russell han apuntado la falsedad de la aparente presuposición de un «yo sustancial» implicada en el *cogito*, por lo que la suposición de que hay un «yo pienso» en el *cogito* es un problema en sí mismo. El mismo Descartes deja pendiente la tarea de explicar qué es ese «yo» al que se le ha confirmado la existencia (Newman, 2016).

⁶¹ El cartesianismo y el problema del solipsismo fue retomado de manera crítica por la fenomenología y el Círculo de Viena. Con sus particularidades y matices, desde Husserl hasta Levinas, Merleau-Ponty y Heidegger entre otros, la fenomenología buscó conducir la experiencia pura de la subjetividad hacia un plano vivencial en el que la subjetividad estuviera situada en un espacio-tiempo concreto; por lo que si bien el ejercicio de Descartes sobre la conciencia del «ego» se vuelve imprescindible, la relación entre pensar y existencia no resume el problema de la existencia y amenaza constantemente la caída en un psicologismo (Moran, 2011). Por su parte, el Círculo de Viena también considera problemático el psicologismo en el que puede caer el cartesianismo, pero por razones distintas a la fenomenología (Ayer, 1959/1981).

⁶² Ante la multiplicación dada en las ciencias de ese periodo se requería de la unificación de estas por medio de un sistema (Bristow, 2011). Las ciencias naturales lideraban el desarrollo de las ciencias del siglo XVIII y gracias a la *Enciclopedia* se formalizó su liderazgo (2011). No obstante, para las ciencias sociales o las ciencias del espíritu, como eran aun concebidas por algunos, se requerían otros modelos capaces de captar la esfera de la experiencia humana vivida y manifestada en los sistemas culturales (Friedman, 2016). En el recorrido histórico que realizan Bristow (2011), Torpey (2016) y Spohn (2015) sobre las ciencias sociales si bien mencionan la incapacidad que presentaron la evidencia empírica y los métodos cuantitativos para abordar el

monismo metodológico dictado por el canon de las ciencias naturales como el único método capaz de producir un conocimiento sistemático y objetivo sobre el ser humano (Cassirer, 1945; Delgado & Gutiérrez, 1995; Scott, 1995). Sin embargo, y a pesar de la oleada positivista imperante en la ciencia, sobre la mesa de discusión persistía la pregunta acerca de si el mundo de los fenómenos humanos es el mismo que el de los fenómenos de la Naturaleza. Al respecto, Wilhem Dilthey en el siglo XIX puso en duda si la matematización del mundo que lograba una mejor explicación de los fenómenos físicos podría también explicar o, mejor dicho, comprender a los fenómenos espirituales o sociales (Harrington, 2011).⁶³

Las llamadas ciencias sociales nacieron motivadas por el afán de reordenar el mundo social ante un nuevo «horizonte de expectativas» (Belting, 2010, p. 200) que exigía ir más allá de la teoría y generar acciones que contrarrestaran el azote de la guerra y la anarquía latente en las nuevas sociedades soberanas (Foucault, 1966/2010; Wallerstein, 2013, Torpey, 2015), pues los desórdenes y constantes cambios sociales acontecidos a la par de la conformación de las ciencias sociales exigían plantear propuestas de manera inmediata. A diferencia de Dilthey, en el siglo XIX otros autores como Augusto Comte y John Stuart Mill buscaban que el conocimiento sobre lo social respondiera a la exactitud de las ciencias naturales tomando como modelo a la mecánica celeste. Comte pensó en fundar una «ciencia positiva» con el propósito de establecer reglas para el análisis del mundo social y así consolidar un estudio de éste al servicio de la humanidad, es decir, una «física social». Para ello era necesario aplicar la lógica de la mecánica celeste al mundo humano para explicar la realidad de los hechos sociales. Por su parte, Stuart Mill consideró la posibilidad de una «ciencia exacta» de la naturaleza humana que cumpliera con los parámetro de exactitud que habían alcanzado las ciencias de la naturaleza (Wallerstein, 2013, pp. 14-15).

mundo social y cultural no prestan importancia al señalamiento de Cassirer sobre la necesidad de encontrar un método para ordenar y dominar el material.

⁶³ Torpey (2015) expone como las ciencias sociales se apegaron, en parte, al proyecto ilustrado orientado hacia la emancipación del conocimiento de la teología, la filosofía y de aquellos tipos de disciplinas que carecían de fundamentación científica; sin embargo, ante las grandes diferencias que el campo de las ciencias sociales presentaban con respecto al de las ciencias naturales, y frente al dilema entre conocer el mundo y actuar en el mundo, el camino de la Ilustración que recorrieron las ciencias sociales estuvo lleno de dudas y reformulaciones.

Las ciencias sociales, es decir, la historia, la economía, la sociología y la ciencia política habían logrado institucionalizarse para el siglo XIX, sobre todo en lugares ahora conocidos como Gran Bretaña, Francia, Italia, Alemania y Estados Unidos. Frente a este panorama occidentalizado su objetivo primordial se concentraba en descubrir las leyes generales de la evolución de las sociedades modernas, es decir, describir la realidad de dichos países. Mientras que el resto del mundo era abordado por la antropología o los estudios orientales para analizar el impacto del colonialismo y el imperialismo europeo en las sociedades consideradas primitivas como la contraparte de la sociedad moderna, y como una especie de institucionalización no sólo del dominio de Europa sobre el mundo, sino del establecimiento de la voluntad de una parte del mundo sobre los otros a partir de una tergiversada teoría darwiniana sobre la sobrevivencia del más fuerte (Wallerstein, 2013, pp. 32-33; Spohn, 2015).

El siglo XIX aconteció tras una serie de permutaciones a nivel social, político, económico y científico que condujeron a las sociedades europeas a una transición a un nivel muy profundo de su configuración. La Revolución Industrial, así como la Revolución Francesa forjaron, después de las crisis en el modo de organización social, a una sociedad europea urbanizada, industrializada mecánicamente, con un comercio desarrollado más allá de las localidades, con proyectos nacionalistas homogéneos, y con la formación y el ascenso de nuevas clases sociales como el proletariado y la clase media, por lo que el periodo de transición de una sociedad agrícola, artesanal, localista y oligarca a las sociedades industrializadas e igualitarias del siglo XIX requirió de nuevas herramientas que contrarrestaran la ignorancia teórica sobre el ser humano y que contribuyeran a la reordenación social y la búsqueda del equilibrio (Hobsbawm, 1994).

Las transformaciones sociales durante este periodo de tiempo fueron tan radicales a nivel social en general como en la vida particular de los individuos, que la necesidad de la comprensión de la relación entre el individuo y lo social fue urgente, esto dio como uno de sus resultados la emergencia de un nuevo campo de conocimiento, es decir, las ciencias sociales que florecieron como una necesidad epistemológica del ser humano producido por la Modernidad para conocerse al él mismo, a la sociedad que había construido y a la relación

entre ambos. No obstante, las nuevas ciencias tendrían muchas dificultades que sortear antes de comprobar su estatuto de cientificidad; entre otras tareas requerían legitimar su autonomía frente a las ciencias de la naturaleza y frente a la filosofía, así como delimitar su diferencia ontológica con las primeras, fundamentar sus propias bases epistemológicas y, después de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales, intentar dotar de sentido a la razón humana.⁶⁴

5.2. Lo social como objeto de estudio: el nacimiento de un nuevo campo de conocimiento.

Los cambios ocurridos a nivel social en la antesala del siglo XIX hicieron modificaciones políticas, económicas y culturales tan profundas que frente al nuevo orden mundial se requería un nuevo campo de conocimiento que lograra una explicación más aproximada a las relaciones sociales dadas en el mundo moderno. Asimismo, en el siglo XIX una nueva «voluntad de verdad» se gestó en torno al ya instaurado modelo positivista de la ciencia. Para Nietzsche la «voluntad de verdad» es aquella plataforma epistemológica arraigada en un contexto empírico concreto y en un estrato del saber desarrollado en un momento determinado, por lo que dicho contexto del conocimiento más que establecer los paradigmas teóricos existentes en esa época histórica, constituye las «condiciones de posibilidad» que determinan lo que se debe preguntar, lo que se debe conocer y, sobre todo, quién es el que habla o quién es el que genera el conocimiento (Anderson, 2017; Deleuze, 1967/2002; Nietzsche 1882/1999; 1873/2012). De acuerdo con lo anterior, la verdad encontrada,

⁶⁴ La crítica que realizó sobre la Segunda Guerra Mundial la Escuela de Frankfurt, representada principalmente por Adorno y Horkheimer, no fue conocida por los no hablantes de alemán sino hasta la década de 1970. Una vez que fueron traducidos al inglés sus textos, su crítica se dirigió agudamente hacia la preocupación sobre los avances científicos que habían culminado en el exterminio masivo del ser humano por el ser humano en contra parte a la fe ilustrada en la ciencia como generadora de progreso y bienestar social. Asimismo, siendo testigos de la guerra, tanto fenomenólogos como los integrantes del Círculo de Viena, entre otros, se concentraron en resignificar conceptos como verdad, conocimiento y ciencia. Los primeros bajo la preocupación por la existencia dentro de un mundo destruido por la guerra; los segundos bajo los objetivos de consolidar una ciencia que se sobreponga ante intereses ilegítimos e irracionales. Así, la crítica a la ciencia tradicional fue sembrada y para la segunda mitad del siglo XX el pensamiento filosófico francés, y en especial Michel Foucault, comenzaron a explorar la relación entre el poder y el conocimiento (Torpey, 2015) que en años posteriores no sólo cuestionaría a la ciencia, sino a la legitimación del conocimiento científico y el espacio en donde éste es producido.

producida y establecida aún por el conocimiento científico no responde a un valor metafísico *a priori*, sino que es la representación de los valores arraigados en las carencias o conflictos de la realidad social.

Siguiendo lo anterior, la ciencia moderna se constituyó como la «voluntad de verdad» desde el siglo XVII y su modelo metodológico ordenó a las nacientes ciencias sociales en el siglo XIX. Esto debido a que el conocimiento de tipo científico posibilitaba su aplicación concreta, pero sobre todo presentaba una evidencia empírica que sustentaba sus conclusiones y resultados colocándose en la jerarquía del conocimiento frente a la especulación filosófica. Así, el campo del conocimiento se rediseñó de manera muy distinta al estatuto equilibrado que todavía se mantenía entre la ciencia y la filosofía durante el siglo XVIII. En éste las ciencias sociales surgieron *a posteriori* del paradigma establecido que demandaba de ellas el inmediato ejercicio de ordenamiento y el control social, a la vez que de antemano, por no decir *a priori*, tenían configurado el marco metodológico desde el que abordarían a sus fenómenos particulares u objetos de estudio.

Bajo el modelo de la ciencia moderna, las ciencias sociales se constituyeron como un conjunto de conocimientos cuya aproximación al ser humano se establecía desde su existencia empírica por medio de los fundamentos de las ciencias naturales; pero la reconfiguración del campo de conocimiento y la fractura provocada entre ciencia y filosofía paradójicamente posibilitó la emergencia de nuevas esferas del saber a partir de la existencia simbólica del ser humano que a su vez requerían nuevas preguntas y nuevos métodos (Kincaid, 2012, p. 8; Mardones & Ursúa, 1982/2010, p. 56; Wallerstein, 2004b, p. 24; Wallerstein, 2013, pp. 8-9). En este sentido, el nacimiento de las ciencias sociales si bien estuvo configurado por las ciencias naturales, la institucionalización de su campo de conocimiento contribuyó a diferenciarlas e independizarlas de las ciencias de la naturaleza, de la filosofía y del arte dotándolas de una particularidad epistemológica con necesidades propias para su campo (Wallerstein, 2013).

Cabe señalar que el campo del conocimiento sobre lo social afloró con dos quehaceres inherentes a su aparición. En primer lugar, el marco económico, político y social del siglo

XIX ocasionó un reordenamiento social en el plano institucional, el espacio urbanizado y en el sistema político y económico dominante que exigió un entendimiento teórico nuevo dirigido a la aplicación de distintos métodos y técnicas que contribuyeran a encausar a la nueva sociedad hacia los ideales modernos de autonomía, soberanía y libertad (Foucault, 1966/2010; Wallerstein, 2013). De modo que las ciencias sociales debían favorecer la elaboración de un conocimiento al servicio del control y de la manipulación de ese «cuerpo social» heredado del siglo XVIII desbordado y con tendencias hacia la anarquía social. En segundo lugar, las ciencias sociales debían cumplir con los estándares del paradigma científico establecido y alejarse de las proposiciones metafísicas. En concreto estas debían alcanzar una aprehensión objetiva de la realidad, por medio de datos obtenidos a través de métodos de tipo cuantitativo que favorecieran la constitución de un objeto de estudio capaz de ser sometido a la matematización propia de un saber con estatuto científico, para proporcionar una explicación causal, y proveer datos representativos que ofrecieran predicciones certeras capaz (Kincaid, 2012, p. 8). Como resultado de ambas tareas, la ciencia social instituyó al ser humano ya no sólo como un sujeto cognoscente, sino también como un objeto de conocimiento desconocido hasta entonces.

El ser humano se manifiesta como objeto de estudio a partir del siglo XIX debido a que en el campo del conocimiento y de la ciencia éste había protagonizado sólo el papel del sujeto de conocimiento. De acuerdo con Michel Foucault al aparecer las ciencias sociales se encontraron con un vacío epistemológico que otras disciplinas como la biología, la economía, la lingüística y la propia filosofía habían dejado (Gros, 1997), pues si bien estas estudiaban al ser humano no lo consideraban desde su postura existencial dentro del mundo cultural, económico y político al que pertenece.⁶⁵ Por consecuencia, como empresa del mundo

⁶⁵ Para Michel Foucault las ciencias humanas no revelaron de manera explícita los compromisos morales y políticos que conservaron con la sociedad particular que las hizo florecer, de ahí que Foucault pretendió mostrar que el conocimiento sobre el ser humano corresponde al producto de fuerzas históricas y no es el resultado de verdades científicas imparciales (Gutting, 2014). En concreto, las ciencias sociales y la historia parecen seguir caminos paralelos sin un entrecruce entre ambas más que por el objeto de estudio. Al respecto, desde finales del siglo XIX el historicismo alemán pasó de buscar leyes mecánicas al entendimiento de los hechos sociales señalando la pertinencia de una orientación hermenéutica que permitiera entretener y mostrar en el desarrollo histórico el flujo de fuerzas políticas, sociales y económicas que configuraban al mundo y al conocimiento (Spohn, 2015); por lo que historia y ciencias sociales no sólo son campos de conocimiento paralelos, sino que atraviesan al ser humano y lo social, permitiendo en este entrecruce una mayor comprensión de ambos.

moderno la ciencia social debía reproducir un conocimiento sistemático acerca del ser humano a partir de lo que de éste se considera como empírico, sin necesariamente tener en cuenta otros aspectos que no pudieran ser cuantificables. A su vez, la ideología liberal que dominaba todavía el siglo XIX había separado a la sociedad en Estado y en mercado para un estudio más preciso de ésta. Por lo cual, la política y la economía habían determinado los objetivos del conocimiento sobre lo social (Wallerstein, 2004a). A pesar de lo anterior, las ciencias sociales consideraron al ser humano como un ser empírico no sólo debido a su organismo, sino también a su inserción en la economía y por la constitución de sus lenguajes. Las ciencias sociales abordarían así al ser humano desde este vacío epistemológico en el que se fundaron, Por consiguiente, su estudio estaría guiado por la empiricidad del ser humano en tanto vive, en tanto trabaja y en tanto habla; esto quiere decir que su campo requería abordar su objeto de estudio en el seguimiento que hace de las normas, en su participación en el sistema capitalista y desde la creación de sus discursos (Wallerstein, 2004a, p. 260; Foucault, 1966/2010, p. 357).

El vacío epistemológico que propone Foucault es ocasionado por el intersticio que formaron, por un lado, las matemáticas y la física, por otro, la biología, la economía y la lingüística y, por último, la filosofía. En este vacío se ubicaron las ciencias humanas, como las llama el autor, como campo externo al triedro epistemológico que constituían las otras ciencias (Foucault, 1966/2010, p. 360). En suma, las ciencias humanas se instalaron en la brecha formada por estas tres dimensiones del campo del conocimiento y establecieron entre ellas relaciones. Dichas ciencias retomaron de las matemáticas y de la física y de la biología, la economía y la lingüística a las relaciones análogas y empíricas que se establecen entre biología, economía y lingüística y que permiten que su estudio pueda ser sometido al cálculo matemático. Asimismo, de la biología, la economía, la lingüística y la filosofía, las ciencias humanas se desplegaron como filosofías de la vida, del ser humano alienado y de las formas simbólicas. Por último, en correspondencia con la filosofía, las matemáticas y la física, dichas ciencias orientaron tal relación hacia la formalización del pensamiento (1966/2010, p. 360).

Cabe señalar que al igual que las ciencias naturales, las ciencias humanas formaron parte de la *episteme* moderna (Foucault, 1966/2010, p. 378; Wallerstein, 2004b, p. 23).⁶⁶ Dicha *episteme* dispuso una «voluntad de verdad» que de manea general incitó a la producción de conocimiento científico a basarse en evidencias empíricas para su justificación, esto con el fin de establecer una objetividad en el conocimiento que dejara fuera de éste la perspectiva subjetiva del científico. En el caso de la ciencia social la exigencia se concentraba en evitar opiniones personales o matices ideológicos en la presentación de resultados.⁶⁷ Por otra parte, la división y las relaciones que indica Foucault dentro del campo del conocimiento en general explican la forma en que se constituyeron las ciencias sociales para tomar un lugar dentro de la *episteme* moderna. Foucault consideró que las ciencias sociales no estaban incluidas en el triedro epistemológico debido a que estas surgieron a razón de las propias condiciones epistemológicas que habían engendrado las ciencias existentes y las condiciones de posibilidad que se habían entretejido entre estas y el mundo moderno (Foucault, 1966/2010, p. 357).

Siguiendo lo anterior, el triedro epistemológico edificado en la Modernidad conformó sus bases generales y la formalización de su pensamiento a partir de la física y la matemática junto con la filosofía. Ambas esferas al relacionarse con la biología, la economía y la lingüística dieron como resultado nuevas condiciones epistemológicas que posibilitaron la

⁶⁶ Mientras que Michel Foucault (1966/2010) explica que las ciencias humanas pertenecen a la *episteme* moderna debido a que retoman los modelos de la ciencia moderna para la producción de su propio conocimiento (1966/2010, p. 378), para Immanuel Wallerstein (2004b) las ciencias sociales forman parte de las estructuras del saber del mundo moderno y su marco institucional que se ha dividido en dos mundos, la ciencia y las humanidades, en medio de los que las ciencias sociales se insertaron (2004b, p. 23). Ambos autores coinciden que la época moderna inauguró una nueva plataforma epistemológica (Foucault, 1966/2010) o una nueva estructura del saber (Wallerstein, 2004b) en la que el conocimiento estaba regido por la ciencia moderna, y respaldado por una serie de instituciones que aparecieron durante el siglo XVIII y el siglo XIX. De manera paralela, Larry Shinner (2004) describe como el siglo XIX vio consolidar un conjunto de instituciones como las academias universitarias, las salas de concierto y los museos que alejaron definitivamente a las «bellas artes» de las «artes populares» y que, en definitiva, contribuyeron a apuntalar al modelo científico como el punto más alto de la jerarquía del saber, y a la institución como legitimadora de las prácticas artísticas e intelectuales en general (2004).

⁶⁷ Kincaid (2012) explica que algunos autores como Follesdol, Mantzavinos y Dennett sostienen que las ciencias sociales que están bien hechas se esfuerzan para controlar en sus investigaciones empíricas la comprensión que los sujetos hacen sobre los significados del mundo social (2012, p. 8). Sin embargo, los métodos de las ciencias naturales no están libres de problemas en tanto cada una de las disciplinas tienen objetos de estudio distintos que no siempre pueden ser sometidos de la misma forma a métodos experimentales, por lo que, con sus propios métodos, el comportamiento social es también susceptible de ser estudiado científicamente.

inauguración del campo de las ciencias sociales; empero, las relaciones establecidas no se concentraron en los objetos y problemas anteriores, sino que generaron nuevos objetos de conocimiento y, por tanto, problemas y objetivos radicalmente diferentes. Así, una vez establecida la base formal para el conocimiento de lo social, las ciencias sociales se dirigieron hacia dos direcciones de acuerdo con la relación establecida. En primer lugar, la física y la matemática en relación con la biología, la economía y la lingüística abordaron al ser humano para medir y cuantificar su cuerpo y su salud, su trabajo y su participación en la circulación de capital y, sus normas y significados en el habla. En segundo lugar, la filosofía y su relación con la biología, la economía y la lingüística condujo hacia un enfoque basado en la vivencia fenomenológica del ser humano con el mundo en la vida cotidiana a través de la religión y la cultura, así como con respecto a la posición social que ocupa, la explotación de su fuerza de trabajo y, el significado que le otorga a las cosas por medio de sus palabras y símbolos (Foucault, 1966/2010, pp. 359-361).

Sin embargo, el estatuto científico pretendido por las ciencias sociales no era una consecuencia necesaria de la relación con las ciencias conformadas anteriormente, pues, a pesar de que las ciencias sociales se insertaron en el *triedro epistemológico* existente, estas emergieron de la brecha que en éste acaecía y que precisamente dio lugar a la pregunta por el ser humano de una manera distinta a como se había abordado antes. Esto trajo como consecuencia la falta de una fundamentación epistemológica concorde a las ciencias sociales, dado que estas no son ramificaciones sino disciplinas en sí mismas que requieren de bases propias en las que sustentar su conocimiento (Foucault, 1966/2010; Wallerstein, 2004^a; 2004b). Dicho lo anterior, es necesario observar que las ciencias sociales no fundaron, sino que tomaron prestado del triedro epistemológico, las herramientas epistemológicas y metodológicas necesarias para constituir a su objeto de estudio y para investigarlo (Foucault, 1966/2010, p. 360). Esta carencia de herramientas propias no sólo demanda resolverse para producir un conocimiento de tipo científico, sino y sobre todo, se requiere de una fundamentación epistemológica propia para las ciencias sociales que pueda responder con una mayor aproximación a las preguntas específicas que éstas plantean y que involucran a la

experiencia subjetiva, la intersubjetividad, la espacialidad concreta y la historicidad como contexto.⁶⁸

Cabe mencionar que la dependencia hacia las ciencias de la naturaleza no fue en sí una carencia epistemológica *per se* de las ciencias sociales, sino una particularidad del contexto de su surgimiento. Para el siglo XIX la ciencia natural estaba situada en lo más alto de la jerarquía del conocimiento por lo que las universidades se aseguraban de profesionalizar las nuevas áreas de acuerdo con los estándares establecidos por ésta. El campo de los estudios científicos sobre lo social se dividió cada vez más de una forma ordenada y racional de tal manera que permitiera estudiar y comprender las reglas que lo gobernaban (Wallerstein, 2013, p. 11). De este modo, las realidades sociales que podían ser aprendidas se estructuraron bajo intereses disciplinares que configuraron las ramas de la ciencia social para establecer un campo propio distinto al de las otras ciencias, esto es, la historia, economía, sociología, ciencia política, antropología y los estudios orientales comenzaron a ser llamadas ciencias sociales (2013, p. 17).

No obstante, la institucionalización de dichas ciencias no respondió únicamente a la urgencia de la validación del conocimiento sobre lo social como ciencia, sino que fue de la mano con el imperialismo europeo (Gran Bretaña, Francia y Alemania), por lo que el dominio sobre el conocimiento del ser humano señalaba a su vez el dominio sobre el resto del mundo (Wallerstein, 2004a, p. 32). Asimismo, la institucionalización de las ciencias sociales como ciencias no produjo una base epistemológica fuerte y adecuada que permita sin lugar a dudas otorgar a estas el estatuto científico que la *episteme* moderna demandó de ellas. No obstante, si bien la *episteme* moderna hizo emerger un nuevo campo de conocimiento, eso no implica que el conocimiento sobre lo social requiera de la misma plataforma epistemológica de la ciencia natural, o una similar, para sostenerse.

⁶⁸ En el siglo XX la aproximación sociohistórica acercará a las ciencias sociales a la conformación de una plataforma epistemológica y metodológica a falta de una unidad propia (Braudel, 1968/1970; Wallerstein, 2004a). En contraste, a medida que la sociedad se diferencia y complejiza comienza una nueva fragmentación de las ciencias sociales manifestada con la aparición de estudios a nivel microsocial sobre las minorías étnicas, las culturas urbanas, las mujeres, las clases sociales marginadas, el análisis de los discursos, los medios de comunicación y la influencia de la perspectiva posmodernista (Puga, 2009; Tenti, 2012; Wallerstein, 2004b, p. 26).

5. 3. La herencia colonial y la cientificidad como sometimiento del saber.

La conquista y el control económico y político de territorios en África, América y Asia no fueron únicamente las principales consecuencias de la colonización, sino también lo fueron la monopolización del saber y la imposición de la cultura occidental.⁶⁹ Los modos de hacer ciencia, en los países que fueron colonizados, se ajustaron al modelo decimonónico positivista de ésta;⁷⁰ tal es el caso de las ciencias sociales que florecieron y se consolidaron en un contexto colonial, tanto en Europa como en el resto de la sociedad occidentalizada, como es el caso de América Latina. Cabe señalar que dicho modelo de ciencia además de ser excluyente implicó un sometimiento de otros saberes y otras experiencias del mundo (Camejo, 2014, p. 286).⁷¹ Anibal Quijano (2000) entiende lo anterior como «colonialidad del saber» pues considera que al imponerse la ciencia europea como el único modelo válido para

⁶⁹ Grosfoguel (2009) propone que bajo el ser imperial y su epistemología «neutral» y «objetiva» se esconde una geopolítica del conocimiento. Por ello, en este sistema mundo capitalista el negro produce una subjetividad, un mecanismo psíquico y una existencia social como ser colonial o como no-ser frente al ser imperial; por ello, la pregunta que formula Frantz Fanon en torno a la colonización es “¿[q]ué significa pensar epistémicamente desde el no-ser [...]?” (2009, p. 262). En términos generales, para Fanon la descolonización requiere del reconocimiento de cómo son internalizadas, por parte de los individuos, las estructuras sociales y las relaciones de poder, pues es a partir de esto que el «sistema mundo occidental capitalista/patriarcal» explica las desigualdades desde los comportamientos individuales y no desde la ego-política de Occidente (2009, p. 263).

⁷⁰ La Perspectiva de la Colonialidad del Poder se proyecta bajo un cuestionamiento crítico hacia la supuesta objetividad del conocimiento producido por la ciencia en general, pues considera que en la historia del desarrollo de ésta se requiere rastrear las tensiones y discontinuidades que atraviesan la producción del conocimiento y sus prácticas (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Césaire, 2006/2015; Dussel, 2015; Fanon, 1952/2009; Lander, 1998; Mignolo, 2003/2013).

⁷¹ Sobre esto Camejo considera que la crítica que hace Occidente a sí mismo, es decir la que proviene de Estados Unidos de América y de Europa Occidental, no llega al cuestionamiento del sometimiento por medio del saber hacia lo otro no-europeo, sino que dicha crítica está enfocada hacia la totalización del discurso occidental y en la exclusión de otros discursos mas no considera el sometimiento de los discursos como parte del problema (Camejo 2014). De manera semejante, De Sousa Santos (2009) señala que no es suficiente la crítica posmoderna que Europa se ha hecho a sí misma, pues olvida la historia colonial y, sobre todo, las consecuencias particulares de ésta en los territorios fuera de Europa. Los *epistemicidios* que denuncia De Sousa Santos son esos sometimientos de saberes y experiencias del mundo, también subrayados por Mignolo (2000), que evidencian el ejercicio del poder sobre la vida, sobre los cuerpos y los saberes que imputa Foucault por medio de su concepto de «biopolítica» pero trasladados a contextos coloniales. Por su parte, desde Sudáfrica Achille Mbembe (Mbembe, 1999/2011; Maldonado-Torres, 2007) elabora la misma detección al planteamiento foucaultiniano sobre el «biopoder» que De Sousa Santos plantea a la posmodernidad europea y que Mignolo hace a la crítica que Occidente desarrolla sobre sí mismo, es decir que, a pesar de que Occidente se haya criticado a sí mismo, la colonialidad no es reconocida como una faceta más de la Modernidad ni como una extensión de ésta, así como tampoco existe una preocupación por la manera en qué se desplegaron los proyectos modernos en los países coloniales. Así para Mbembe es necesario replantear la «biopolítica» como «necropolítica» en el sentido de extender la lógica de la primera hacia el contexto de los países coloniales en la búsqueda de un reconocimiento de las prácticas de desechabilidad de la vida humana y de su cultura.

el conocimiento científico aquellos conocimientos que no se ajustan a éste no son estimados como tal, como es el caso de los saberes tradicionales provenientes de las colonias. La Europa colonizadora se desplegó a través de su ciencia, su arte, sus costumbres, su cultura, etcétera, frente a lo otro «bárbaro» que manifestaba su contraparte. Por consiguiente, la ciencia en general y las ciencias sociales latinoamericanas heredaron no sólo los criterios de objetividad establecidos por el modelo de ciencia positivista, sino formas de saber y experiencias del mundo ajenas a sus contextos, y la exigencia de transitar hacia el perfeccionamiento de las ciencias europeas. (Bautista S., 2014; Yocelvezky, 2013)⁷²

Castro-Gómez subraya el contexto moderno/colonial en que se constituyeron las ciencias sociales. Para él lo moderno/colonial implica una visión lineal de la historia y del pensamiento que requería el deber de pasar por ciertos estadios para lograr el desarrollo que las sociedades modernas europeas habían alcanzado (Castro-Gómez, 2000). De manera semejante, Grosfoguel (2007) entiende que el «yo pienso» cartesiano correspondió al europeo conquistador que sometió al otro a través de su fuerza para imponerle su poder, su cultura, sus tradiciones y su saber; en consecuencia, este «yo pienso» implicaba a «otros que no piensan» o no lo hacen de la manera en que ordena su posición frente al «yo pienso» (Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2007).⁷³ De este modo, se establece una relación de poder y de desigualdad entre el conocimiento producido por Occidente y el que es producido por los sujetos coloniales. Así, dentro de esta relación inequitativa el conocimiento producido en occidente es considerado como superior debido al régimen de un «racismo epistémico» en el que la única óptica válida es la de la experiencia europea, por lo que en el sujeto blanco,

⁷² “¿Es cierto que la ciencia y la filosofía contemporáneas son universales?” (Bautista S., 2014, p. 107), Juan José Bautista S. responde que no. No toda ciencia y filosofía que se produce en cualquier latitud es considerado conocimiento y ello es debido a que la ciencia y la filosofía moderno-occidentales no reconocen su relación con el desarrollo económico, político y cultural. La ciencia social y la filosofía, menciona Bautista S., no se han desarrollado de tan bien como en Europa porque su concepción de conocimiento no se deduce de la realidad ni de la historia de Latinoamérica, sino desde el desconocimiento que produce la realidad europeo-occidental y que se proyecta con pretensiones universalistas hacia las otras latitudes.

⁷³ Al respecto Maldonado-Torres (2007) señala que frente al europeo, aquellos que ‘no piensan adecuadamente’ carecían de *ser* y, por tanto, podían ser considerados como desechables.

masculino, urbano y cosmopolita se manifiesta el discurso colonial, el progreso y la jerarquía superior del conocimiento occidental (Grosfoguel, 2011; Lander, 1998).⁷⁴

En suma, en América Latina el legado decimonónico-occidental en el que se acentuaron las ciencias sociales configuró parte de la dominación intelectual que la colonialidad produjo en el saber.⁷⁵ La colonialidad como hecho histórico no sólo expresa la expansión territorial de las potencias europeas, u occidentalizadas como Estados Unidos, sino la imposición de un proyecto universal que sometió bajo su extensión economías, regímenes políticos, formas de organización social, culturas, seres y saberes que no concordaban con el proyecto moderno europeo. Por ello, en el campo de las ciencias sociales el cuestionamiento al modelo positivista de la ciencia no se reduce a una tarea epistemológica, sino también histórica y política (De Sousa Santos, 2009). La crítica al modelo tradicional de ciencia es inherentemente necesaria para las ciencias sociales provenientes de contextos de origen no occidental principalmente por dos razones: la primera es debido a que la herencia colonial invisibiliza los saberes y las experiencias del mundo *otras* con respecto a Occidente (Bautista S., 2014, p. 107; Mignolo, 2009, p. 309); la segunda, derivada de lo anterior, implica que al menospreciar a aquellos conocimientos que no se ajustan a los cánones occidentales se expone el carácter histórico del conocimiento y de la ciencia,⁷⁶ es decir, la existencia de una

⁷⁴ A propósito, Elizabeth Anderson (Grasswick, 2016) explica que la epistemología social feminista critica e investiga la influencia sobre la generación de conocimiento que han tenido las normas y concepciones socialmente construidas sobre el género: “The interest of feminist social epistemologists in how gender plays out in knowledge practices is generalizable to an interest in how power relations play out epistemically, especially systematic relations of power” (2016). El interés que ponen las feministas sobre las relaciones de poder en las prácticas científicas evidencian que estas están inmersas en relaciones políticas y normatividades sociales e históricas que justifican el sexismo y la eliminación de la contribución proveniente de las mujeres en la esfera académica.

⁷⁵ Ricardo A. Yocelzky (2013) reproduce en América Latina el análisis que hace Immanuel Wallerstein sobre la institucionalización de las ciencias sociales en las universidades. Yocelzky explica de manera concisa cómo las universidades latinoamericanas habían imitado a la sociología norteamericana hasta mediados de los años de 1960. A partir de los cambios políticos que provocaron la revolución cubana, las variantes del marxismo y las dictaduras militares “las ciencias sociales [se hicieron] disciplinas errantes que debieron avocarse, en primer lugar, a la explicación de las coyunturas y, en segundo, a la teorización de los cambios políticos que se profundizaron hasta alcanzar en la década siguiente el carácter de una nueva ideología dominante, asociada a un cambio en el modelo de desarrollo” (2013, pp. 66-67).

⁷⁶ El camino que la verdad ha recorrido en los dos últimos siglos para legitimarse ha sido el camino del conocimiento científico (Wallerstein, 2004b, p. 65). Sin embargo, ante lo que algunos diagnostican como la «crisis de la cultura occidental», la mecánica newtoniana es cuestionada sobre la relevancia de la estabilidad de los sistemas dinámicos ya que estos sólo describen una parte mínima de la realidad física, y por su parte los sistemas inestables y sus variaciones particulares producen otros resultados (2004b, p. 71). En relación con

«voluntad de verdad» que rige parte de los criterios de validez del conocimiento de acuerdo con valores propios del contexto y no únicamente de acuerdo con criterios objetivos.⁷⁷ De modo que las ciencias sociales fuera de Europa o Estados Unidos se enfrentan a la tarea inmediata de emanciparse del modelo europeo de ciencia con el objetivo de proponer otros criterios de validación del conocimiento que engloben el carácter histórico y social de éste. Asimismo, al cuestionar el modelo de ciencia heredado por la colonización se desdobra otra tarea más profunda que es la de cuestionar y adaptar o buscar alternativas con respecto al patrón que instauran las ciencias naturales frente a la necesidad de comprender el propio contexto social (De Souza, 2004; Bautista S. 2014).

Dicho lo anterior, la reflexión crítica sobre la ciencia desde la colonialidad devela tres principales problemas epistemológicos para las llamadas ciencias sociales. Primero, la plataforma epistemológica heredada no sólo por las ciencias naturales sino por la tradición europea reafirma la carencia de una fundamentación epistemológica adecuada al campo del conocimiento sobre lo social y para los saberes provenientes de contextos no occidentales (Foucault, 1966/2010; Grosfoguel, 2009; Wallerstein, 2004b); segundo, la falta de una metodología transversal que se devela ante la carencia de una comprensión histórica del desenvolvimiento de las ciencias sociales, los fenómenos sociales y las conductas humanas dentro del mundo social (Braudel, 1968/1970; Cassirer, 1945/1982; Wallerstein, 2004a); por último, la necesidad de resignificar al *yo* como sujeto epistémico en favor de una revaloración de la subjetividad que involucre el espacio-tiempo en el que está situado, la autoafirmación de las subjetividades *otras* y, por tanto, la legitimación de los saberes *otros* más allá de la occidentalidad como criterio (Césaire, 2006/2015; Fanon, 1952/2009; Grosfoguel, 2009; Maldonado-Torres, 2009).⁷⁸ Como resultado, la pregunta de fondo se dirige hacia la

Braudel la duración muy larga de la historia sólo existe en el tiempo de los sabios, lo que lleva a considerar la existencia de múltiples tiempos sociales en que “las bifurcaciones es una realidad fundamental en la que debemos movernos” (2004b, p. 100).

⁷⁷ “«Objetivo» es un conocimiento que se produce acerca de la realidad desde el punto de vista, desde la geopolítica del conocimiento, de aquellos que intentan transformarla más allá de la colonialidad del poder, del saber y del ser” (Grosfoguel, 2009, p.273).

⁷⁸ La empresa descolonial retoma la tarea con la que Fanon reta a las ciencias sociales sobre regresar la humanidad a aquellos que las ciencias humanas europeas han deshumanizado (Maldonado-Torres, 2009, p. 299). Es posible que los cambios sociales puedan cambiar el alma (2009, p. 296), o las subjetividades. En el

cientificidad de las ciencias sociales como requisito del conocimiento en el campo sobre lo social. Lo anterior apunta hacia la consideración de que el fundamento epistemológico del conocimiento sobre lo social puede no cimentarse en un estatuto científico, sino en la configuración de un saber capaz de comprender y abordar las particularidades trascendentales de la condición humana.

5.4. Estatuto del conocimiento científico social como problema epistemológico central.

Consolidadas en el siglo XIX, las ciencias sociales ingresaron a una plataforma epistemológica plena de campos del saber que habían ido constituyendo sus teorías y métodos desde siglos atrás junto con el devenir propio de la humanidad y de su historia (Cassirer, 1945/1982; Foucault, 1966/2010; Wallerstein, 2004a, 2004b). En consonancia con lo anterior, la carencia de una herencia epistemológica propició que los estudios sobre el ser humano y lo social adoptaran el modelo y las herramientas teóricas y metodológicas de las ciencias naturales. Así, el estudio sistemático al que se sometió al ser humano como objeto de estudio estuvo dominado por el positivismo. Pongamos por caso a Augusto Comte y John Stuart Mill quienes dirigieron su análisis sobre lo social a las cosas y fenómenos del mundo sensible. Para ello se basaron en el canon establecido por el positivismo para las ciencias naturales que partía de un monismo metodológico, buscaba explicaciones causales y reducía el mundo a objetos cuantificables.⁷⁹

Los detractores del positivismo cuestionaron la falta de una distinción clara entre los objetos de estudio de las ciencias naturales y el ser humano como objeto de estudio en el nuevo campo del conocimiento. La estrechez de la clarificación del ser humano como un objeto distinto a los fenómenos naturales limitaba el conocimiento científico sobre éste a

caso de las ciencias sociales, estas pueden “contribuir a la rehumanización de las gentes y de los *damnés* en la modernidad tardía” (2009, p. 305).

⁷⁹ Como ya se ha mencionado anteriormente, la influencia que tuvo la guerra para los ilustrados marcó de manera tajante los objetivos propios del conocimiento, sobre todo en el campo de lo social. Por ejemplo, Saint-Simon, Comte y Spencer buscaron la manera de establecer un esquema de leyes generales del desarrollo social que contribuyera a la comprensión y predicción de la evolución de la historia humana, mientras que Tocqueville y Mill intentaron establecer las bases generales para las políticas democráticas modernas (Torpey, 2015; Spohn, 2015).

aquellos aspectos de su ser que podían ser medibles. No obstante, comenzó a reconocerse que abordar un objeto de estudio como el ser humano implicaba considerar que éste es inherentemente complejo debido a su finitud constituyente (Gros, 1997). Esto significa, por una parte, que el ser humano al ser finito requiere ser abordado de manera negativa al asumirse que existe un aspecto de éste que no proporciona fundamentos objetivos para su conocimiento ya que no pueden ser medidos con exactitud (1997). Por otra, aunque tal finitud es la que desborda los funcionamientos biológicos, económicos y lingüísticos del existir humano, es su propia historicidad la que antecede a la aparición del ser humano como objeto de la ciencia y la que abre la posibilidad de erigir acerca de éste un conocimiento objetivo (1997).

A pesar de que el ser humano es un objeto de estudio complejo, en ello no radica la dificultad de su conocimiento (Foucault, 1966/2010). Las ciencias sociales, comenzaron a aproximarse a éste más allá de las matemáticas, es decir, desde un aspecto cualitativo que permitió comprender la relación que el ser humano establece con el mundo social en el que se inserta a través de su cuerpo, su trabajo y los discursos que produce y reproduce, es decir, sus aspectos negativos. Por consiguiente el ser humano se coloca ya no sólo en un plano empírico sino también en uno trascendental que lo aborda

...en cuanto a ser vivo [que] crece, [y] tiene funciones y necesidades, [ya que] ve abrirse un espacio en el que anuda en sí mismo las coordenadas móviles; de manera general, su existencia corporal lo entrecruza [con lo otro] vivo; al producir los objetos y los útiles, al intercambiar aquello de lo que necesita, al organizar toda una ley de circulación a lo largo de la cual corre aquello que puede consumir y en la que él mismo está definido como un relevo, aparece en su existencia inmediatamente enmarañada con otras; por último, dado que tiene un lenguaje, puede constituirse todo un universo simbólico en el interior del cual tiene una relación con su pasado, con las cosas, con lo otro, a partir de lo cual puede construir también algo así como un saber (Foucault, 1966/2010, p. 364).

Habría que resaltar los estudios sobre el ser humano y lo social que no se han apegado al canon de las ciencias naturales, sino que se han caracterizado por abordar a su objeto desde un plano simbólico, es decir, “from our lived experience in a human community sharing a common system of ‘cultural meanings’” (Friedman, 2016). La relevancia del estudio del plano trascendental, o simbólico, para el conocimiento sobre el ser humano y lo social deriva de la relación que el ser humano establece con su mundo cultural y de la representación que

hace de éste y de su existencia en él a partir de su presente inmediato, así como del pasado que resignifica y del futuro que imagina (Cassirer, 1945/1982).⁸⁰ Considerando esta relación y su representación, el ser humano requiere ser entendido como un ser que vive, se pregunta por su vida y por lo que es la vida, como un ser que trabaja y cuestiona su lugar en la circulación de mercancías, y como un ser que habla y se enfrenta a lo que puede o no decir y hacer con las palabras (Foucault, 1966/2010).⁸¹

Precisamente abordar al ser humano desde un plano simbólico resalta la dificultad de generar un conocimiento científico sobre éste (Cassirer, 1945/1982, p. 53; Kincaid, 2012, p. 8). Por ello pareciera que la complejidad del ser humano es la que entorpece la conformación formal de su conocimiento como ciencia (Foucault, 1966/2010, p. 363). Sin embargo, aunque no existe una plataforma epistemológica adecuada que permita sostener y responder las preguntas sobre este universo simbólico en que se desenvuelve el ser humano, la falta de una comprensión simbólica, no sólo empírica, del ser humano como objeto de estudio conduce a las ciencias sociales a una dependencia del modelo epistemológico y metodológico de las ciencias naturales, en tanto éste se ha desarrollado como un campo de conocimiento consolidado cuyo modelo metodológico contiene criterios de validación del conocimiento identificables e establecidos.⁸² Aunado a lo anterior, los esfuerzos por conformar una

⁸⁰ Junto con los principios biológicos que gobiernan la vida de los organismos, para Ernst Cassirer (1945/1982) el mundo humano ha sufrido una transformación cualitativa que le ha permitido adaptarse de mejor manera a su ambiente. El sistema simbólico amplía la dimensión de la realidad del mundo humano y por medio del lenguaje, el arte, el mito, la religión y la ciencia se constituye un universo simbólico de la experiencia humana (1945/1982, p. 47). El ser humano ha dejado de ver la inmediatez física de la realidad para moverse a través de las formas lingüísticas, las imágenes artísticas, los ritos, etcétera, como un animal simbólico que han conducido al desarrollo de la civilización (1945/1982, p. 49).

⁸¹ Similarmente, Heidegger (1987) considera que es por ello que el ser humano tiene preeminencia sobre los otros entes, pues es el ser humano el ente que pregunta y se pregunta por sí mismo. El campo de los estudios sobre el ser humano y lo social desde el siglo XIX se vio sitiado por una perspectiva positivista del conocimiento que abordaba al ser humano como una cosa y no desde su experiencia ontológica en el mundo. A diferencia de las cosas, el ser humano pregunta debido a que no sólo ocupa un espacio físico en el mundo, sino que lo habita gracias a su experiencia situada en el tiempo; en este habitar, el ser humano interpreta al mundo y lo dota de sentido. Por tanto, se requiere un acercamiento al ser humano desde un campo de conocimiento que produzca un saber no del ser humano no como un objeto o cosa, sino desde su experiencia existencial que produce sentidos que no pueden ser comprendidos meramente por un análisis lógico y formal.

⁸² El reto que tienen las ciencias sociales latinoamericanas de pensar epistémicamente, señalado por Hugo Zemelman (2008), es el de “colocarse frente a las circunstancias”, es decir, de frente a la realidad política, económica, cultural, etcétera, y observarla sin contenidos, categorías, conceptos o criterios metodológicos que no permitan reconocer las formas nuevas de la realidad sociohistórica (2008, ssp). El pensar epistémico es el construir una relación de conocimiento con la realidad, pero, podemos agregar, también con el *ser*. Foucault

plataforma epistemológica particular han conducido al cuestionamiento sobre el logro de la objetividad del conocimiento científico sobre el ser humano y lo social y, por ende, a la pertinencia de la definición de los conceptos mismos de conocimiento, de ciencia y de sus criterios de validación (Palma & Pardo, 2012). Por consecuencia, a la par del nacimiento de las ciencias sociales nacen los cuestionamientos acerca de la posibilidad de generar un conocimiento científico de aquellos aspectos no objetivos del mundo humano; asimismo, surge la duda sobre si merece la pena la empresa por parte de las ciencias sociales de lograr el estatus científico aún cuando se ocupan de aspectos no objetivos del ser humano y de su mundo (De Souza, 2004; Gros, 1997).

Al respecto, Boaventura de Sousa Santos (2009) discute sobre la escasez en el campo de lo social de teorías explicativas que logren abstraer lo real, además, acerca de la falta de metodologías controladas que establezcan leyes universales frente a los condicionamientos históricos y culturales, así como ante la supuesta distancia que debe tomar el investigador de sus valores (2009, pp. 29-30). Lo anterior apunta hacia la discusión desgastada pero inconclusa sobre si es preciso ajustar las ciencias sociales a la científicidad de las ciencias naturales o si, como señala Foucault, se debe persistir en una producción epistemológica particular. Si bien, el conocimiento científico exige cierto grado de objetividad, entonces ¿será acaso que tales expectativas en las ciencias sociales están plantadas sobre un terreno epistemológico árido?

Resumiendo lo anterior, la búsqueda por la científicidad del conocimiento que se plantearon las ciencias sociales ha representado la meta epistemológica que heredaron del positivismo dominante del siglo XIX. Desde Comte y Stuart Mill, entre otros y hasta la fecha, se han concentrado los esfuerzos sobre este objetivo, y más aún buena parte de las investigaciones en dicho campo se sostienen en metodologías cuantitativas como criterio de

señala que no es la complejidad del ser humano el problema central de las ciencias sociales, sino la carencia de una base epistemológica propia. Sin embargo, la falta de comprensión del *damné*, del negro, del latinoamericano, de la mujer, entre otros, apunta hacia que el reto del pensar epistémico no está completo sin un pensar ontológico, es decir: no sólo hace falta «colocarse de frente a la realidad», sino también «colocarse de frente a la experiencia subjetiva del ser humano en el mundo» (Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007; Césaire, 2006/2015; Dussel, 2015; Fanon, 1952/2009; Lander, 1998; Mignolo, 2003/2013).

la cientificidad y validez del conocimiento generado. Empero, el desarrollo que elabora Michel Foucault sobre las ciencias humanas lo conduce a la conclusión de que por ningún modo pueden ser consideradas ciencias, pues si bien pertenecen a la *episteme* moderna y han retomado modelos metodológicos para su justificación y el desarrollo de su objeto, el ser humano no puede ser reducido al dominio de la ciencia (Foucault, 1966/2010; p. 378). Pese a esto, aun si damos la completa razón a Foucault acerca de que dentro del pensamiento occidental el ser humano no tenga cabida como objeto de la ciencia, eso no significa que no pueda producirse conocimiento sobre éste, que no se puedan utilizar métodos científicos para ello, y que no pueda formar parte de un dominio del saber (De Sousa Santos, 2009; De Souza, 2004).⁸³

5.5. La historia como herramienta metodológica.

Si bien las ciencias sociales no se han distinguido por compartir paradigmas teóricos, existen metodologías compartidas que, a pesar del enfoque disciplinar, los datos que se obtienen bordean aspectos simbólicos. Lo anterior se manifiesta desde el siglo XIX frente al positivismo imperante en el que Augusto Comte, Emile Durkheim y Stuart Mill entre otros, se arraigaron para justificar, fundamentar y construir a las ciencias sociales en el campo del conocimiento científico. Wilhelm Dilthey⁸⁴ y Friedrich Schleiermacher presentaron una postura opuesta. Dilthey y Schleiermacher introdujeron a la tradición germana la idea de la necesidad de otro principio metodológico que estudiara lo humano ante las características

⁸³ ¿Existe un camino distinto a las metodologías que han abordado el problema del hombre? (Cassirer, 1945/1983, p. 107).

⁸⁴ Wilhelm Dilthey consideró que por *Geisteswissenschaften* se debía entender a las ciencias humanas cuyo campo abarca a las humanidades y a las ciencias sociales. Rudolf Makkreel (2016) explica que para Dilthey las ciencias humanas deberían estar relacionadas por la reflexión histórica oponiéndose a la manera en que Comte y Mill buscaron fundamentar a las ciencias sociales con base a ciertas consideraciones lógicas. Para Dilthey,

“[t]he human sciences are more obviously normative in nature than the natural sciences for which formal norms related to objective inquiry suffice. The fact that the human sciences are forced to confront substantive normative issues puts a limit on the kind of theoretical regularities that can be established in the human sciences. Given the core role that human beings play in the socio-historical world, the understanding of individuality is as important in the human sciences as are the explanations to be found through generalizations” (Makkreel, 2016).

ontológicas propias a los objetos de estudio de las ciencias sociales o del espíritu y las disciplinas científicas (Hurtado Malpica, 2011). En este sentido, se requiere formular una metodología orientada a la comprensión (*Verstehen*) para corresponder al dominio de las ciencias del espíritu a diferencia de las metodologías orientadas en la explicación (*Erklären*) que corresponden a las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, aun para los hermeneutas alemanes del siglo XIX era necesario que las disciplinas humanistas adquirieran un estatus científico y alcanzaran la objetividad en el conocimiento producido (2011).

Dentro de la misma tradición germana, la hermenéutica unida con una perspectiva fenomenológica fueron estimulando la pregunta sobre la experiencia del ser humano en el mundo y la forma en que las ciencias sociales son capaces de abordarla. Para Gadamer las ciencias humanas a lo largo de su historia han mantenido el propósito de instaurarse dentro del campo del conocimiento científico, así como han presentado variedad de métodos adecuados a sus objetivos (Hurtado Malpica, 2011). Sin embargo, para dicho autor es necesario repensar el lugar de la «comprensión» para el abordaje de los problemas de las ciencias humanas, y a través de ésta buscar nuevas dimensiones y robustecer su metodología (2011).

Frente a los fenómenos sociales que requieren de la comprensión del sentido que los seres humanos les dotan dentro del mundo social y natural en el que habitan, y el mundo simbólico que producen, la hermenéutica como el arte de la interpretación permite dar cuenta de la existencia de un pensamiento simbólico, una intencionalidad y de un ejercicio valorativo que el ser humano, como objeto de estudio, realiza a partir de su habitar y su relación con el mundo (Cassirer, 1945/1982; Hurtado Malpica, 2011). Por consiguiente, esta perspectiva requiere de las «ciencias» dedicadas al estudio del ser humano y lo social de una epistemología que considere que su objeto de estudio, sus objetivos y sus métodos corresponden a un ser que habita un mundo no sólo de forma física ni se comporta en éste exclusivamente de maneras racionales, sino que también lo habita de una forma simbólica, lo dota de sentido y se comporta en éste de formas que él mismo ignora (Cassirer, 1945/1982).

La hermenéutica ha sumado una perspectiva subjetiva desde quien interroga en tanto éste también le confiere un sentido al mundo que puede compartir o no con su objeto de estudio quien a su vez es un sujeto. No obstante, el papel de la subjetividad dentro del conocimiento científico problematiza la posibilidad de la objetividad como criterio de validez para la ciencia (Kincaid, 2012; Broncano, Pérez Ransanz, 2009; Wallerstein, 2013). En el estado actual de las ciencias sociales la fundamentación epistemológica no puede plantearse con base a una *tabula rasa* sin considerar a su propia historia. Como lo mencionamos anteriormente con Gadamer, las ciencias sociales han realizado un recorrido histórico guiado por una diversidad de propuestas metodológicas que buscan abordar un objeto-sujeto de estudio complejo y simbólico que encierra aspectos no siempre medibles ni cuantificables (Cassirer, 1945/1982; Wallerstein, 2004b; Valles Martínez, 2009). Por ello, consideramos que son los métodos y no el ajuste al modelo de las ciencias naturales, es decir, la forma en que se han abordado los objetos de estudio y la obtención e interpretación de los datos y no lo la búsqueda concreta de la científicidad, lo que ha generado una reflexión epistemológica propia en las ciencias sociales. En particular es en el terreno de las metodologías de tipo cualitativo en donde han germinado las herramientas teórico-metodológicas necesarias para abordar un objeto de estudio complejo, simbólico y ontológicamente distinto a los fenómenos de la naturaleza (Angrosino, 2012; Breuer, 2003; Denzin & Lincoln, 2012; Flick, 2007; Gibbs, 2012; Guber, 2001).

En el desarrollo histórico de las ciencias sociales la historiografía ha funcionado como una herramienta metodológica importante bajo dos perspectivas. Por una parte se ha empleado a la historiografía como una herramienta por medio de la que los historiadores reflexionan sobre sus métodos, su escritura, sus modelos explicativos, sus paradigmas, entre otras cosas, con el objetivo de conducir su tarea hacia el cumplimiento de estándares del tipo de la racionalidad científica (Little, 2016). Por otra parte, no todas las escuelas historiográficas se han planteado esa finalidad de tipo positivista orientada por la racionalidad científica; por ejemplo, White (1992) cuestiona la carga moral que el historiador le dota a la

narración ya sea al concluir la historia que relata o al considerar la posibilidad de otros finales y dejar su relato de manera inconclusa.⁸⁵

Para White (1992) la historiografía repiensa la naturaleza de la narración, es decir, a la narratividad en su relación con lo imaginario y lo real. En este sentido, para la historiografía no será suficiente presentar los relatos dentro del marco cronológico en el que se sucedieron, sino que se necesita dotarlos de estructura y de significación por medio de la narración. White supone que cuando se escribe la historia se registran los acontecimientos conforme suceden, pero se dejan elementos fuera de la narración dando lugar a la aparición de la figura del escritor. Por su parte, Guha (1981) heredó a la historiografía la tarea de señalar en sus relatos las relaciones coloniales de poder y de clase, así como las luchas, protestas y levantamientos que los grupos subordinados han manifestado desde su posición en el mundo a favor de la producción de nuevos sujetos históricos. A consecuencia, los estudios culturales desde la perspectiva de los estudios subalternos señalan que la historiografía ha reconocido la necesidad de realizar una nueva historia en la que se hagan presente actores que habían sido olvidados en los relatos históricos tradicionales (Tenti, 2012). Por ello, la historiografía ha adquirido una relevancia general para la disciplina histórica, al ser una herramienta teórico-metodológica transdisciplinar cuya ejecución implica una vigilancia epistemológica que inserte a la narración en un contexto amplio que no se restringe a la perspectiva individual del narrador. La historiografía sugiere al campo de las ciencias sociales que el estudio de la historia puede constituirse como un paradigma metodológico propio a partir del entrecruce que la perspectiva cualitativa de las ciencias sociales hacen de su objeto de estudio (Braudel, 1968/1970; White, 1992).

⁸⁵ La historiografía de los últimos cincuenta años ha recorrido un camino distinto a la vertiente positivista a partir de otro tipo de recursos como la tradición oral, la cultura popular y las metodologías transdisciplinares. Las múltiples escuelas historiográficas con sus diversos objetivos y particularidades se han concentrado en fines tales como el análisis particular de las historias de los nuevos sujetos o micro historias, la historia de la vida cotidiana de los individuos en contextos concretos, la historia de las mentalidades, es decir de las creencias, los imaginarios y los símbolos correspondientes a una época; asimismo, desde una perspectiva marxista dichas escuelas concentran sus estudios en las relaciones de clase y los agentes sociales pertenecientes a clases obreras o grupos marginados, o a través de estudios regionales de espacios geográficos no europeos bajo nuevas perspectivas críticas (Tenti, 2012).

Asimismo, según Fernand Braudel (1968/1970) lo social requiere ser pensado desde el «tiempo de larga duración», por medio del cual se puede concebir la historia como el tiempo de todas las historias posibles. Si bien algunos hechos históricos tienen consecuencias inmediatas y pueden ser relatados por la historia del tiempo corto, para Braudel las estructuras que configuran la realidad social son tan lentamente desgastadas que los cambios profundos o totales sobre las prácticas sociales y la concepción de lo social no se dan de manera drástica. Por ello es necesario repensar la historia desde el «tiempo de larga duración», pues esto proporciona una conciencia reflexiva sobre la pluralidad del tiempo social como fundamento metodológico común para las ciencias sociales (Braudel, 1968/1970, p.63; Wallerstein, 2013, p. 100). Esta perspectiva invita a deshacerse de la creencia que el tiempo pertenece al orden natural para entenderlo como una creación humana, debate la idea de la historia relatada por medio de periodos cortos y exhorta al entendimiento de la historia como cíclica, a su vez reconoce y resalta la realidad violenta en las formas en que se ha narrado la historia tradicional. El «tiempo de larga duración» posibilita la capacidad de pensar en todas las historias posibles que en la historia tradicional han sido silenciadas (1968/1970, p.69).

Partir de la historiografía desde un análisis del «tiempo de larga duración» puede conducir a las ciencias sociales hacia la revisión crítica de la historia tradicional y el entendimiento del tiempo, Espacio-Tiempo, de una forma particularmente social que deriva en la producción de conocimiento situado dentro de éste y su configuración política, económica y cultural. No obstante, resulta insuficiente como método general para las ciencias sociales, o los estudios del ser humano y lo social, pues es necesario incluir la comprensión del sentido que los seres humanos otorgan al mundo. Como posible alternativa, Dilthey ya había utilizado la hermenéutica como herramienta epistemológica para la historia (Franchetti, 2013). Similarmente, Gadamer discutió e introdujo a la polémica al *Dasein* heideggeriano; lo anterior significa que el intérprete realiza un juicio histórico que representa la cualidad constitutiva del ser humano, pues ésta caracteriza su ser como un ente que se sitúa dentro de su temporalidad desde la que experimenta el mundo (Heidegger, 1927/2002; 1987/2003).

Las prácticas metodológicas que han desarrollado las ciencias sociales parecen esbozar la necesidad de un método histórico-comprensivo que conjugue la preeminencia de la comprensión (*Verstehen*) del sentido intersubjetivo de lo social desde la experiencia subjetiva de aquel que interroga en un espacio y tiempo concreto, para enmarcar por medio del contexto histórico un criterio objetivo que vaya más allá de la perspectiva individual del sujeto que genera el conocimiento. Al respecto, según Wallerstein (2013),

[N]o puede haber ningún estudioso “neutral”. [...] Todos los datos son seleccionados de la realidad con base en las visiones del mundo o los modelos teóricos de la época, filtrados por medio de las posiciones de grupos particulares en cada época. En este sentido las bases de selección se constituyen históricamente y siempre cambiarán inevitablemente a medida que cambie el mundo. (p. 99)

Por tanto, aun frente a su fragmentación, las ciencias sociales han perpetuado un entrecruzado, implícito o no, de su objeto de estudio, pero también dentro de sus formas de abordarlo. El vacío epistemológico diagnosticado por Foucault (1966/2010), si bien señala un problema no resuelto por las ciencias sociales, también exige una mirada crítica hacia su historia. El amplio trabajo metodológico que han desarrollado las ciencias sociales han desdoblado algunos componentes epistemológicos de su conocimiento conformados a través del abordaje cada vez más preciso de su objeto en un campo relativamente reciente para la historia del conocimiento humano (Breuer, 2003; Guber, 2001). El ejercicio metodológico de las ciencias sociales ha hecho emerger herramientas de reflexión epistemológica orientadas hacia la observación crítica de sus métodos y técnicas, y al papel del investigador y su relación con lo observado en la generación de conocimiento (Guber, 2001). Una de estas herramientas es la reflexividad metodológica, la cual permite establecer un nuevo diálogo entre la teoría y lo observado a partir de una toma de postura del investigador. El siguiente capítulo discute en torno a la perspectiva comprensiva, la subjetividad, lo simbólico y la reflexividad metodológica como un ensamblado alternativo de elementos epistemológicos para las ciencias sociales.

CAPÍTULO VI: LA REFLEXIVIDAD COMO REFLEXIÓN ONTOLÓGICA, EPISTEMOLÓGICA Y METODOLÓGICA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Para nosotros una característica de la ciencia es precisamente su autoconsciencia reflexiva sobre su metodología.

(Hammersley y Atkinson, 1994, p. 256)

La investigación en ciencias sociales ha renovado su atención hacia el papel de la subjetividad y el lugar del investigador dentro del proceso de investigación (Angrosino, 2012; Denzin & Lincoln, 2012; Hammersley & Atkinson, 1994; Pujol y Montenegro, 2013; Rosaldo, 2000; White, 1992).⁸⁶ Si bien los aspectos subjetivos de los sujetos de estudio siempre han sido de interés para el científico social, éste como sujeto epistémico ha sido relegado de sus preguntas centrales de investigación. De manera similar los aspectos ontológicos y epistemológicos en la construcción de conocimiento no siempre ocupan un lugar preeminente en el proceso de la investigación,⁸⁷ pues tales tareas son relegadas ante las cuestiones metodológicas que demanda la obtención del dato concreto para la presentación y validación de resultados.⁸⁸ Por otra parte, las preocupaciones metodológicas en ciencias sociales siempre han ocupado un lugar central de sus reflexiones y ejercicios. En la búsqueda de la objetividad los científicos sociales proponen y experimentan con diversas herramientas

⁸⁶ Rosana Guber (2001) recuerda la importancia que daba Malinowski al investigador dentro del campo como única fuente confiable para la recolección de datos (2001, p. 31). En un sentido similar, Hammersley y Atkinson (1994) señalan que en la etnografía el científico es el principal instrumento de la investigación. Para ambos, el científico genera un conocimiento desde el lugar que ocupa en el mundo social, lo que plantea la necesidad de redefinir los modelos clásicos en los que las ciencias sociales se basan para el abordaje teórico-metodológico de su objeto de estudio (1994, p. 225).

⁸⁷ En la actualidad continua presente la discusión en torno a la necesidad de regresar a replantear cuestiones epistemológicas y teóricas dentro de las Ciencias Sociales ante la polémica no resuelta sobre su fundamentación. Boaventura de Sousa Santos señala que existe un paradigma emergente en la ciencia que supone superar las distinciones dualistas entre naturaleza y cultura y que cuestiona el orden científico hegemónico (De Sousa Santos, 2009, p. 43). Similarmente, Hugo Zemelman (1987) encuentra que en las ciencias sociales existe un *desfase* entre la teoría y la “realidad” en tanto que los conceptos que utilizamos muchas veces no están resignificados de acuerdo con el contexto en el que se utilizan, por lo que se requiere de un pensamiento epistémico, y no sólo teórico, que restablezca las relaciones conceptuales con la realidad. Por su parte, Jesús Ibañez (1991) señala que la búsqueda de la objetividad a partir de la imitación del modelo de las ciencias naturales es una discusión en la que se han enfrascado las ciencias sociales desde su nacimiento, por lo que el reto actual de las ciencias sociales es recuperar lo subjetivo en el objeto y lo objetivo del sujeto en una relación sujeto-objeto basado en el cuestionamiento del orden racional que ha guiado a la Razón occidental y que precisa volver a comenzar en los planteamientos epistemológico más que una superación de la discusión.

⁸⁸ Sin embargo, los estatutos establecidos por el positivismo para la conformación de una ciencia provocaron una gran actividad práctica y metodológica en las ciencias sociales, no produjeron suficientes elementos teóricos para fundamentarlas (Turner y Roth, 2003, p. 4).

metodológicas que los ayuden a aproximarse de manera más cercana a los acontecimientos y sujetos sociales que ocupan sus investigaciones (Angrosino, 2012; Flick, 2007). Por ello han desarrollado una serie de herramientas e instrumentos metodológicos que buscan ir más allá del psicologismo restringido del individuo para lograr establecer una relación con los procesos de mediana y mayor escala del mundo social y sus campos económicos, políticos, tecnológicos, culturales, entre otros.

Este capítulo desarrolla algunos elementos como la comprensión, el papel de la subjetividad, lo simbólico, el dato cualitativo y la reflexividad metodológica presentes en las investigaciones actuales de las ciencias sociales y como constitutivos de estas (Arfuch, 2007; Butler, Ford & Tregaskis, 2007; Cerrillo Vidal, 2009; Dietz, 2011; Rosaldo, 2000; Street, 2003; White, 1997). Si bien hace falta una reflexión epistemológica más presente en la ciencia social eso no significa que no cuenten con las herramientas necesarias para ello. Sin embargo, requieren vincular mayormente los aspectos ontológicos, epistemológicos y metodológicos del conocimiento en una reflexión horizontal que instaure un diálogo entre teoría y realidad que conduzca a nuevos planteamientos ontológicos y epistemológicos que permitan comprender mejor al mundo social y al ser humano dentro de éste, que fundamenten mayormente a las metodologías centradas en aspectos no cuantitativos de la realidad, y que contribuya a una toma de postura crítica que incluya un componente político dentro del conocimiento.

En primer lugar, se comienza con un apartado sobre la línea comprensiva o hermenéutica nacida en el siglo XIX como inquietud frente al orden hegemónico que comenzaba a imponer el modo positivista de la ciencia, y que sentó algunas bases epistemológicas de la posterior y amplia metodología cualitativa. En un segundo momento se retoma el lugar que ha tenido la experiencia subjetiva en la evolución de la ciencia social, y su relevancia para un modelo alternativo de ciencia que proporcione una plataforma epistemológica adecuada para los estudios con perspectivas cualitativas dentro de las ciencias sociales. En tercer lugar, se analiza a la reflexividad metodológica como herramienta reflexiva de tipo epistemológico que conduce al reconocimiento de la relevancia y necesidad de regresar al problema de la subjetividad como problema central para las ciencias sociales;

una vez desarrollado dicho punto, se analizan tres brechas teóricas dentro de la reflexividad que subrayan las tareas pendientes que todavía tienen las ciencias sociales hacia ellas como campo de conocimiento autónomo y hacia el ser humano como sujeto de estudio. Por último, se propone un ensamblaje ontológico y epistemológico que contribuya a sustentar las metodologías cualitativas de las ciencias sociales a partir de la suma de una serie de elementos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que se han ido desarrollando a lo largo de este trabajo y que pueden formar parte de un modelo de conocimiento particular de las ciencias sociales.

Cabe subrayar que la llamada reflexividad metodológica señala que el investigador ya no solamente ocupa un lugar horizontal frente al participante de su investigación, sino que es una figura central en ésta. Frente a la obviedad de la anterior afirmación, lo que se necesita destacar es el desdoblamiento que el papel del investigador adquiere más allá de ser un sujeto cognoscente sino como una herramienta viva del proceso en tanto sus preguntas responden a su vez a una autognosis propiamente antropológica. El reconocimiento por parte del investigador de su propia subjetividad y del lugar que ocupa en el mundo como parte del marco referencial y criterio de validez dentro de la investigaciones, sobre todo de tipo cualitativo, reinauguran una vertiente en las ciencias sociales que ha abogado por la comprensión del mundo que es habitado por el ser humano, más que solamente su control, dominio y explotación.

6.1. Comprensión y conocimiento: la otra herencia moderna.

Para el siglo XX las ciencias sociales fueron definidas no sólo por el positivismo lógico, sino también por la tradición hermenéutica e historiográfica que, continuamente, había cuestionado la pertinencia del modelo lógico-matemático y de verificación empírica que la ciencia moderna había establecido como régimen de conocimiento. La historia de las ciencias sociales ha seguido un camino discontinuo alrededor del modelo de las ciencias naturales que si bien por un lado le ha permitido justificar su estatus de cientificidad, por otro, en ocasiones se presenta como un obstáculo ante los elementos simbólicos y cualitativos presentes en la

configuración del mundo social. Desde la analogía entre física y sociología de Augusto Comte (Rossi, 2001) y sus definiciones sobre lo positivo en torno a términos como «real», «certeza» y «utilidad» (Comte, 1844) en el siglo XIX, las preocupaciones sobre el conocimiento del ser humano y su mundo social quedaron divididas entre aquellos hechos que podían ser objeto de conocimiento científico, y aquellos que pertenecían a un campo de tipo «metafísico» que no podían ser contrastados con la realidad medible.

Empero, en el mismo siglo XIX algunos teóricos comenzaron a señalar que existen elementos del mundo social que más que ser explicados necesitan ser comprendidos desde el propio mundo social y humano que los origina, por lo que, frente al paradigma positivista, surgieron paradigmas alternativos⁸⁹ cuya concepción de «realidad» estaba enmarcada por el contexto en el que se viven y establecen las relaciones y los valores económicos, políticos, culturales, étnicos y de género que propician un vínculo entre el sujeto y el mundo social en el que vive y se desarrolla aún en su faceta de investigador (Valles Martínez, 2009). En el siglo XIX comenzó una marcada tendencia a cuestionar si el mundo del ser humano que está cargado de sentidos y valoraciones podía ser, no sólo explicado, sino comprendido de la misma manera que el mundo orgánico (2009).

⁸⁹ La división de los paradigmas en ciencias sociales es tan dualista como el problema del estatus de su científicidad. De manera general hay un señalamiento sobre cómo la selección del método enmarca las relaciones epistemológicas que se establecen con el mundo social y el desarrollo de la teoría junto con sus fines. Mardones y Ursúa (1982/2010) consideran que la polémica central dentro de las ciencias sociales surge de las tradiciones aristotélica y galileana que se heredan, en un primer momento, al positivismo decimonónico y a la perspectiva hermenéutica respectivamente; y en un segundo momento, al racionalismo crítico de Popper y a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Similarmente, Valles Martínez (2009) divide las posturas en el paradigma clásico y el paradigma alternativo, las cuales están conformadas por el positivismo, el positivismo lógico y racionalismo crítico cuya tradición se traza por un monismo metodológico, un lenguaje lógico y la búsqueda de criterios de verificación, o falsación en el caso de Popper, que den cuenta de la realidad. Mientras que el paradigma alternativo se divide en el constructivismo y la Teoría Crítica cuyas profundas diferencias teóricas sólo son superadas por la común oposición al positivismo en tanto el conocimiento de la realidad está mediado por el mundo social, la historia, la política o hasta las relaciones capitalistas. Por su parte, Turner y Roth (2003) también señalan cómo la diferencia que subrayaban Dilthey y Rickert entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* puede observarse su herencia en el posicionamiento que ha tomado la filosofía analítica, la Escuela de Frankfurt y la llamada filosofía continental ante la fundamentación del conocimiento. No obstante, habría que añadir que aun dentro de estas posturas existen diferencias dentro de ellas, pues si en algo se caracterizó el siglo XX fue en que no produjo escuelas, sino más bien movimientos que rotaban en punto comunes.

Las ciencias históricas y sociales se abrieron al reto de lograr posicionar el conocimiento que producían como objetivamente válido (Rossi, 2001, p. 13). Como historiador, Johann Gustav Droysen elaboró una distinción entre el «explicar» (*Erklären*) y el «comprender» (*Verstehen*) que contribuyó a fundamentar un método específico para la Historia y, posteriormente, a delimitar una postura epistemológica propia de las ciencias humanas (Mardones & Ursúa, 1982/2010, p. 31). Similarmente, Wilhem Dilthey consideró la existencia de una identidad entre el sujeto y el objeto, es decir, entre el investigador y la realidad investigada en tanto ambos pertenecen al mismo universo histórico, lo que significa que comparten un mundo cultural, por lo que para comprender los fenómenos humanos se requiere de la propia subjetividad del sujeto que interpreta el mundo humano desde su pertenencia en él. Para Dilthey las ciencias del espíritu necesitan aplicar métodos que remitan a las manifestaciones históricas y al espíritu de los seres humanos que las produjeron para encontrar su valor, su significado y su fin (Rossi, 2001, p. 14). En este sentido, *Verstehen* implica comprender el mundo humano desde un tiempo y un lugar situados en la historia (Rossi; 2001; Roth, 2003, p. 313).

La respuesta de Dilthey sobre el debate inaugurado por las ciencias sociales les plantea otra tarea para ir más allá de la simple explicación de los fenómenos.⁹⁰ Dicha tarea consiste en «desocultar» (Palma & Pardo, 2012, p. 8) el sentido con el que son dotados a partir de una visión desde adentro evitando los psicologismos (Mardones & Ursúa, 1982/2010; Palma & Pardo, 2012). Max Weber se inscribió a la polémica interior de las ciencias sociales afirmando que los fenómenos de las ciencias sociales se caracterizan por

⁹⁰ Frente a la polémica con la sociología positivista Dilthey, por un lado, y Windelband y Rickert, por otro, propusieron soluciones metodológicas de diferente carácter. Windelband y Rickert se posicionaron desde un plano lógico definido por el neocriticismo alemán (Rossi, 2001, p. 14). Windelband estableció la distinción entre los estudios idiográficos y los nomotéticos que hacían referencia al análisis de los fenómenos individuales y únicos, en el caso de los primeros, y a la búsqueda de las leyes y regularidades en grandes fenómenos, en el caso de los segundos. Así se distinguían como ciencias idiográficas aquellos estudios sobre la cultura y lo social, y como ciencias nomotéticas a las ciencias naturales. La distinción de Windelband estaba apoyada en el dualismo lógico entre juicios generales y juicios particulares; pero para Rickert la distinción estaba fundada con base en la definición del concepto «científico» (Bakker, 1995, p. 191). Para Rickert “la naturaleza es la realidad considerada con referencia a lo general; la historia, la realidad considerada con referencia a lo individual” (Rossi, 2001: 15); así, las ciencias de la cultura se definen con base a una relación de valor que establece el individuo con el mundo histórico y su realidad empírica, por lo que la justificación de la validez para las ciencias del espíritu se da gracias a la relación de valor con el objeto histórico (2001, p. 16).

presentar grados de valor para el sujeto, es decir, son significativos para los seres humanos. Por tanto, comprender el sentido que los seres humanos le dan a los hechos observados implica la generación de un conocimiento sobre el mundo que es compartido subjetivamente pues “[s]ocial reality only “shows up” from within a historically received and contingently constituted perspective” (Roth, 2003, p. 314). Weber sintetiza algunos planteamientos de Dilthey y Rickert para afirmar que

las ciencias histórico-sociales no se distinguen por tener como objeto el espíritu antes que la naturaleza, o bien porque proceden mediante la comprensión interna del significado de cierto fenómeno antes que mediante su explicación causal. Lo que distingue al conocimiento histórico, y a las disciplinas que pertenecen a su ámbito, de la ciencia natural, es su particular estructura lógica, es decir, la orientación hacia la individualidad. [...] No el objeto, sino el fin con miras al cual es indagado y el método de su elaboración conceptual; no la comprensión como procedimiento psicológico, sino el modo en que ella encuentra verificación empírica y se traduce en una forma específica de explicación causal, he aquí lo que distingue a las ciencias histórico-sociales.

(Rossi, 2001, p. 19)

Frente a la idea de que la realidad social debe entenderse desde aquellos elementos que manifiestan una constitución cuantificable que permiten construir un conocimiento del mundo cuya certeza esté sostenida bajo la verificabilidad del dato empírico, el pensamiento germano legó a las ciencias sociales la consideración que el abordaje de lo «real» requiere del establecimiento previo de una relación entre el sujeto y aquello que intenta conocer. Así, dado que el paradigma positivista heredó a sus sucesores el supuesto de una realidad preexistente a la razón humana en la que la relación entre el sujeto que conoce y su objeto está escindida o mantiene una distancia definitiva como requisito para la objetividad en el conocimiento (Valles Martínez, 2009), para las perspectivas comprensivas, hermenéuticas y cualitativas hablar sobre lo «real» o sobre la «realidad social» no siempre hace referencia a la existencia física, concreta y acabada de los objetos de estudio en las ciencias sociales.

Al respecto, Max Horkheimer (1968/2008) explica en “Teoría tradicional y teoría crítica” las diferencias entre la «razón objetiva» y la «razón subjetiva» que indirectamente establece un diálogo con Max Weber y, a pesar del desacuerdo con éste, ayuda a explicar su visión comprensiva. Para Horkheimer la «razón» hace referencia a la capacidad del pensamiento del sujeto, lo que podemos interpretar como la manera en que el ser humano se relaciona y ordena al mundo. Sin embargo, después de que los postulados modernos fueron

puestos en duda, la concepción moderna de racionalidad entró en crisis. La concepción de la razón subjetiva, propia de Weber, fue para Horkheimer una falsa salida a la crisis de la razón moderna (1968/2008, p. 243).⁹¹

La razón objetiva y sus sistemas filosóficos se habían concentrado en descubrir una Verdad basada en una estructuración fundamental *a priori* del ser, esto con el objetivo de, a partir de ésta, develar el destino humano (Horkheimer, 1968/2008, p. 52). La razón objetiva sustituyó la base del conocimiento que la mitología y la religión proporcionaban sobre el mundo para fundamentarlo en un método filosófico. En contraste, para la razón subjetiva la posibilidad de la objetividad parece tan falsa como la mitología. En este sentido, la capacidad subjetiva del pensamiento del sujeto no debía orientarse, según Horkheimer, a descubrir una objetividad *a priori* del mundo, sino que la objetividad es el producto del propio sujeto. No obstante, frente a la carencia de una objetividad *a priori* o absoluta es necesaria la existencia de conceptos presentados como objetivos para la obtención delimitada de un conocimiento. En este sentido, la objetividad está designada directamente de modo subjetivo (1968/2008, p. 253).

De acuerdo con lo anterior, la preocupación de Horkheimer consiste en que la «razón subjetiva», propia de la época posterior a la modernidad, perdió la capacidad de concebir la objetividad y vació de contenido racional *per se* a toda la realidad (Horkheimer, 1968/2008, p. 48). Si esto es cierto, para Horkheimer el pensamiento no puede estar sometido a ningún fin, sino que se vuelve “un instrumento para todas las empresas de la sociedad [... aun cuando no les interese] determinar las estructuras de la vida social e individual” (1968, p. 49). Esto es suficiente razón para que Horkheimer considere descartable tal postura epistemológica al entrar en conflicto con posturas relacionadas con fines emancipatorios.

⁹¹ Lo anterior entra en relación con lo explicado en la nota 86 sobre la clasificación de los paradigmas en ciencias sociales, sobre todo en lo que respecta al siglo XX. Si bien la teoría crítica por sus raíces marxistas se opuso a la industrialización de la ciencia y algunas conclusiones propias del positivismo lógico, en el fondo existe una coincidencia ontológica con el positivismo y su concepción de «realidad» (*cf.* Horkheimer, 1968/2008; Valles Martínez, 2009).

Bajo esta perspectiva, la razón subjetiva es la adecuación de los métodos y los modos de proceder a fines que se sobrentienden; tales fines no son racionales por sí mismos, sino que lo son en la medida que son generados subjetivamente (Horkheimer, 1968/2008, p. 45). Las conclusiones weberianas estaban manifiestas en el diagnóstico posterior que elabora Horkheimer de su propia época. Weber plantea que es necesario ordenar y explicar el caos irracional de la naturaleza, cuya realidad es inconmensurable, en lugar de intentar descubrir una Verdad objetiva (Weber, 1922/1964; 2001); por lo tanto, la sociología no estudia el deber ser sino el ser, es decir, cómo son las relaciones sociales como resultado “del modo en que la vida del ser humano en la sociedad se ha configurado en las diversas épocas” (Weber, 2001, p. 12). La carencia de a priorismos de la razón subjetiva conlleva a someter al mundo a cálculo y localizar la multiplicidad de causas que dan lugar a un objeto. Para la razón subjetiva la realidad es de tipo relacional, por lo que no existe una causa original que descubrir, sino una serie de causas que dan lugar a un fenómeno que al conocerlas se pueden determinar los medios más adecuados para conseguir un fin (Horkheimer, 1968/2008; Weber, 1922/1964; 2001).

Continuando con Weber, el problema de la objetividad en las ciencias sociales es planteado en el sentido de que, si bien la totalidad es irracional, en ésta se dan categorías racionales proporcionadas por una estructura lógica. Entonces, la objetividad se garantiza por medio de dos condiciones: la primera condición es no partir de presupuestos que impliquen una posición valorativa que abogue por lo universal y necesario; la segunda es la verificación de las propias afirmaciones mediante una explicación causal (Weber, 1922/1964, p. 20). Desde la perspectiva weberiana, no hay determinaciones que sean la explicación de un fenómeno particular, es decir, como se había mencionado antes, no existe una sola causa de los fenómenos, sino muchas causalidades que no agotan la producción de estos. En este sentido, los fenómenos sociales no son determinaciones entendidas como relaciones de causa y efecto, sino que existen múltiples condicionamientos no jerarquizados y equivalentes entre sí capaces de producir un fenómeno.

La razón desde la concepción subjetivista sirve, no para determinar qué es una cosa o un concepto, sino para relacionar uno u otro, no con un acto, sino con un fin que concuerde

con lo que las relaciones entre los sujetos suponen como verdaderas de acuerdo al sentido que le dan a su mundo compartido. Por lo tanto, el conocimiento del mundo social es un conocimiento parcial objetivo que se logra tras el cálculo racional de causalidades seleccionadas de antemano por los científicos sociales como condicionamientos y no como determinantes. Así, en Weber, en el mundo social no impera la racionalidad, ni los sujetos particulares establecen sus relaciones de manera racional, sino que el investigador es el que estudia y explica racionalmente mediante una actitud comprensiva (*Verstehen*) la acción social (Weber, 1922/1964).

De manera semejante, a fines del siglo XX Pierre Bourdieu consideró que la realidad debía ser puesta entre comillas en tanto no existe una configuración preexistente del mundo, sino que el mundo humano de la sociedad capitalista es un mundo diferenciado, organizado en campos o “conjunto de esferas de «juego» relativamente autónomas que no podrían reducirse a una lógica societal única” (Bourdieu & Wacquant, 1995, p. 23). Al igual que la tradición contraria al positivismo, los campos son definidos por relaciones de fuerzas que dan lugar a los cambios ocurridos dentro del campo. Por lo tanto, en un campo las relaciones sociales son relaciones objetivas dadas independientemente de la conciencia y de la voluntad de los individuos (Bourdieu & Wacquant, 1995).

Considerando lo dicho hasta aquí, la relación entre comprensión (*Verstehen*) y razón subjetiva frente a la razón objetiva, que planteó la modernidad, puede conducir a la contemplación de cuatro elementos que permitan establecer algunos criterios para la producción de un conocimiento objetivo de la realidad del mundo social. El primero es entender a la realidad social sin un orden lógico dado *a priori* sino organizada desde un punto de vista relacional (Weber, 1922/1964; Bourdieu & Wacquant, 1995). Esto se relaciona con el segundo elemento, ya que ante una realidad distinta a la dada en el mundo natural se requiere una metodología especial para conocerla. La comprensión (*Verstehen*) sería la herramienta metodológica propia para las ciencias sociales. Ésta a su vez discurre sobre tres características: el contexto histórico del objeto de estudio, la relación intrínseca entre sujeto y objeto y, el lugar del investigador dentro de la realidad social investigada (Harrington, 2001; Hurtado Malpica, 2012; Weber, 1922/1964).

Enseguida, el tercer elemento es el conocimiento definido con base en la razón subjetiva, en tanto es el ser humano el que impone un orden y una lógica, y establece las relaciones intersubjetivas dentro del mundo social (Weber, 1922/1964; Bourdieu, 1997/1999). Y por último, el cuarto elemento es la distinción de la objetividad desde un punto de vista subjetivo, delimitada por las relaciones sociales configuradas bajo un contexto histórico (Bakker, 1995; Horkheimer, 1968/2008; Wallerstein, 2004b). Si bien es necesario profundizar en estos elementos, la relación entre la comprensión y la razón subjetiva no es suficiente para fundamentar un conocimiento objetivo fundado en la subjetividad, sino que demanda la suma de otros elementos que fortalezcan los criterios para la producción del conocimiento. Estos se encuentran en el análisis genealógico, el tiempo de larga duración, el conocimiento situado, el perspectivismo de la verdad, y la relación entre saber y poder que se han ido exponiendo en los capítulos anteriores. En el conjunto de tales elementos es posible que se pueda ensamblar un modelo de ciencia alternativo al positivista, que a su vez genere los criterios necesarios para la articulación de la subjetividad en el conocimiento dentro de las ciencias sociales.

6.2. Las ciencias sociales, lo cualitativo y la experiencia subjetiva del mundo.

La principal tarea con la que nacieron las ciencias sociales acerca de legitimar su conocimiento como conocimiento de tipo científico implicó una segunda tarea sobre la delimitación de su objeto de conocimiento. ¿Se puede hacer conocimiento científico del objeto de conocimiento de las ciencias sociales? Si bien la perspectiva positivista de las ciencias sociales consideraba que la respuesta era afirmativa sometiendo al mundo del ser humano y a los fenómenos sociales al modelo de las ciencias naturales, la tradición comprensiva consideró que la objetivación del conocimiento podía fundarse en otros elementos no cuantitativos ni empíricos.⁹² La muy conocida distinción que elaboró Dilthey

⁹² En el campo de la investigación en ciencias sociales tiene elementos empíricos que son posibles de observar, como por ejemplo los templos, los ritos y las interacciones humanas; sin embargo, existen algunos elementos que si bien se pueden observar no se pueden medir, como las relaciones, o requieren una observación en el tiempo presente como los ritos. Sobre lo anterior, René Girard (2006) considera que en eso radica una de las

sobre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* supuso la formulación ontológica de un objeto de estudio particular para las «ciencias del espíritu»⁹³ que llevaría a consecuencias epistemológicas y metodológicas concretas e intrínsecamente relacionadas con dicha formulación.

Si bien entender a las ciencias sociales como *Geisteswissenschaften* puede ser criticada como una visión etnocéntrica,⁹⁴ Dilthey subrayó la importancia de delimitar el objeto de estudio de estas ciencias para así buscar una fundamentación epistemológica más pertinente para éstas. Retomando a Weber, la síntesis que realiza con respecto a sus antecedentes teóricos como Dilthey, Wildenband y Rickert lo llevan a entender a las ciencias sociales en relación con la comprensión (*Verstehen*) de la cultura (Bakker, 1995). Para Weber será necesario comprender el significado de las acciones de los seres humanos en un marco cultural desde el estudio de la experiencia concreta del mundo de la vida cotidiana. Esto permite introducir a la subjetividad en el conocimiento que se produce en el campo de las ciencias sociales no desde sus estados mentales, sino desde la acción social individual en relación con las estructuras de significados conformadas por los valores y las normas culturales de acuerdo a su contexto histórico. Lo anterior implica que, si bien las ciencias sociales no pueden producir un conocimiento absoluto, sí pueden buscar su objetivación en los límites de la cultura (Cassirer, 1945/1982; Wallerstein, 2004b).

Ernst Cassirer propuso que el «símbolo» y el «pensamiento simbólico» es en parte una condición que le ha permitido al ser humano sobrepasar los límites de la vida orgánica, pues éste ya no vive solamente en el universo físico sino que se ha creado un universo

dificultades que han tendido las ciencias de la cultura para proponer una teoría general de la evolución cultural, en comparación con la Teoría de la evolución de las especies de Darwin.

⁹³ “**The concept of *Geist* refers essentially to morality, ethics, human meaning and human purpose.** Thus, the concept of *Geist* is often translated as the ‘soul’ or ‘spirit’ or ‘psyche.’ Only human beings have *Geist*, animals and inanimate objects like stars and rocks do not have *Geist*” (Bakker, 1995, p. 192, las negritas son mías).

⁹⁴ Bakker considera que esta idea del *Geist* es una secularización judeo-cristiana-islámica de la idea del espíritu que no abarca la experiencia del *Lebenswelt* del mundo no occidental, pues sólo se concentra en la experiencia del mundo de la vida cotidiana de Europa Occidental y en América del Norte a partir de la Revolución Industrial y la Ilustración (Bakker, 1995, p. 193). Lo mismo sucede con las *Kulturwissenschaften* o las ciencias sociales que plantean como certeras cuestiones ontológicas, antropológicas y epistemológicas culturales como naturales (Bakker, 1995, p. 193).

simbólico por medio del lenguaje, el mito, el arte, la religión, la historia y la ciencia (Cassirer, 1945/1982), por lo que el ser humano, más que un animal racional, es un animal simbólico. En este sentido, Cassirer “argues that the empirical evidential basis for the cultural sciences starts from the same realm of perceived physical objects and processes distributed in space and time as do the natural sciences—in this case documents, artifacts, rituals, performances—but it goes on to imbue them with a symbolic “sense” or “meaning” that is not at issue in the natural sciences” (Friedman, 2016).

La importancia de la formulación de lo simbólico en Ernst Cassirer para las ciencias de la cultura⁹⁵ radica en la relación que establece entre el espacio y tiempo orgánicos que compartimos con los animales y en el que se realizan las acciones de los seres humanos, el espacio perceptivo que refiere al espacio de la experiencia sensible, y el espacio simbólico que es relativo al mundo humano (Cassirer, 1945/1982). En el mundo humano el espacio es representado de acuerdo con ciertas condiciones cósmicas generales que sirven para organizar la vida social, política y moral del ser humano (1945/1982); por su parte, el tiempo adquiere una dimensión pasada y una futura que establecen relaciones con las experiencias anteriores y con los ideales por venir, pero ambas señalan una característica primordial de la condición humana: el deseo de ir más allá de su experiencia finita (1945/1982). De modo que en la frontera entre lo real y lo posible radica la creación simbólica del mundo del humano que produce a lo social, y que trasciende la materia física de las cosas por medio de la generación de sentidos y de elementos simbólicos en la cultura.

En las ciencias sociales los estudios se han dividido en dos principales posturas metodológicas que derivan en diversas técnicas y herramientas para la aproximación a la realidad y obtención de conocimiento (Valles Martínez, 2009). La metodología cuantitativa ha retomado una concepción generalmente positivista y objetiva cuya finalidad es la obtención de resultados cercanos a los de las ciencias naturales, así, por lo general los

⁹⁵ David Sobrevilla (1998) explica que para Cassirer las ciencias culturales no serían nomotéticas o completamente ideográficas, ya que no están orientadas a determinar los hechos y fenómenos o a alcanzar una universalidad de las leyes de los hechos o fenómenos individuales, sino que los quieren conocer en su totalidad de las formas de la vida humana.

estudios son a gran escala, están conformados por muchos informantes, y los diseños experimentales controlados con el objetivo de transformar la realidad a números para así analizarla más eficazmente (Valles Martínez, 2009; Mejía Arauz y Sandoval, 1998). Por su parte, la metodología cualitativa se enfoca en el estudio del sentido, las representaciones sociales y los discursos desde una concepción generalmente fenomenológica y subjetiva enfocada a los procesos por medio de la observación, el estudio de casos, la etnografía, las entrevistas abiertas, etcétera que contribuyen a una interpretación más cercana de la realidad (Valles Martínez, 2009; Mejía Arauz & Sandoval, 1998; Pérez Andrés, 2002). En la actualidad, frente a la polémica viva sobre la fundamentación del conocimiento del mundo social se propone combinar ambas metodologías para así contrarrestar las zanjias epistemológicas producidas por la continua discusión y por la falta de una fundamentación concreta para las ciencias sociales (Denzin & Lincoln, 2012, p. 79). Sin embargo, dicha combinación de metodologías no sustituye la articulación epistemológica que requieren las ciencias sociales.

La pregunta epistemológica y no metafísica que elabora Cassirer (1945/1982) sobre la posibilidad de una distinción clara entre lo real y lo posible señala al objeto de las ciencias sociales que se han dedicado a investigar las metodologías cualitativas. La investigación de tipo cualitativo se ha caracterizado por presentar una multiplicidad de enfoques que se identifican por abordar metodológicamente al mundo social desde el interior del mismo (Gibbs, 2012, p. 12). Es decir, las investigaciones cualitativas han establecido una relación de tipo horizontal y bidireccional entre el sujeto que conoce y el objeto-sujeto de conocimiento, en tanto el investigador social pertenece al mundo social y comparte con éste su universo simbólico. Para Uwe Flick los fenómenos sociales pueden ser estudiados desde el análisis del conocimiento de lo cotidiano que devela

las experiencias de los individuos o de los grupos [...relacionadas] con historias de vida biográficas o con prácticas (cotidianas o profesionales). [...] Analizando las interacciones y comunicaciones mientras se producen [...por medio de la] observación o el registro de las prácticas de interacción y comunicación, y en el análisis de ese material. [Y] a través del análisis de documentos (textos, imágenes, películas o música) o [prácticas] similares de las experiencias o interacciones
(Flick, 2012, p. 12).

La investigación cualitativa rescata del estudio de la realidad social la dimensión simbólica del mundo del ser humano que se manifiesta a través de los relatos, los discursos, las prácticas y los documentos producidos en la vida cotidiana, pero que tienen un vínculo ontológico con la cultura, la historia y el espacio en los que se producen.

La objetividad en la investigación cualitativa no es eliminada de su modelo, sino que es redefinida y convertida en una de las tareas constantes y prioritarias para ésta. Lo anterior debido a la relación y distancia epistemológica que el sujeto de conocimiento puede o no establecer con el mundo y los sujetos dentro de éste que intenta conocer. De manera general, Denzin y Lincoln definen a la investigación como

una actividad situada, que ubica al observador en el mundo. [Ésta] consiste en una serie de prácticas materiales e interpretativas que hacen visible el mundo y lo transforman, lo convierten en una serie de representaciones [...], ya que cada práctica hace visible el mundo a su manera
(Denzin y Lincoln, 2012, pp. 48-49).

De modo que la investigación cualitativa permite recoger datos cargados de significado y sentido que contribuyen a abarcar un espectro más amplio del universo simbólico. Con frecuencia los análisis cualitativos siguen una dirección inductiva que entrelaza la producción de teorías y conceptos con la recogida y el análisis de datos a través de entrevistas, notas de campo, entre otros. Para ese tipo de análisis, cada individuo, grupo, práctica o artefacto cultural es particular y tiene una carga simbólica. Sin embargo, pese a su particularidad, los científicos sociales continúan buscando modelos explicativos generales que permitan el conocimiento de los fenómenos sociales con resultados concretos, válidos y fiables (Denzin & Lincoln, 2012; Guber, 2001).

El enfoque cualitativo en la investigación del mundo social se ha caracterizado por interpretar la relación entre una realidad subjetiva desde el sujeto que la experimenta con la realidad social desde la que se condiciona y en la que se realizan las acciones humanas. Los modelos constructivistas e interpretativos han contribuido a una fundamentación epistemológica de las metodologías cualitativas (Valles Martínez, 2009; Mejía Arauz & Sandoval, 1998; Pérez Andrés, 2002). Para los constructivistas el conocimiento se origina en la comprensión de las ideas que ayudan a construir el mundo, por lo que no existe una realidad

que conocer, sino que lo que se conoce es la construcción que se ha hecho de ésta (Valles Martínez, 2009). Por su parte, el modelo interpretativo sostiene que el objetivo de las ciencias sociales sería comprender el significado de los fenómenos sociales y no necesariamente explicarlo con fines predictivos (2009).

Los modelos metodológicos cualitativos, de tipo constructivista e interpretativo, permiten la producción de conocimiento desde un fundamento subjetivo en tanto no se puede acceder de manera completamente directa y con una absoluta objetividad a la realidad social, sino que se requiere el estudio del sentido subjetivo que le dan los agentes sociales al mundo concreto que experimentan a partir de su contexto histórico, político, social, económico pero también desde su género, su etnia, su clase social entre otros aspectos. Por ello la ciencia social que guía sus investigaciones mediante metodologías cualitativas señala que el mundo humano o la realidad social requiere este tipo de metodologías que estudien no a dicha realidad, sino a los sentidos y significados, relaciones y prácticas que la producen y que se enfocan microscópicamente en lo más particular de ésta: los agentes sociales y los tipos de relaciones que establecen con otros agentes, con las instituciones y con las estructuras sociales objetivas que no dependen de ellos, y con las que el investigador también establece relaciones particulares (Bourdieu & Wacquant, 1995; Denzin & Lincoln, 2012).

Al respecto, Peter Sloterdijk (2013) señala que es necesario hacer una ciencia desde la vida y lo vivido del investigador, es decir, desde una consciencia de su finitud y su experiencia del mundo. Para Sloterdijk pensar significa tener una posición concreta en el mundo, en recuerdo a Heidegger, en tanto dicha posición obliga a tomar postura frente a éste. De ahí que pensar no significa aislarse del contexto específico en el que se encuentra el sujeto para no ser determinado por sus particularidades, sino que se requiere rescatar la relación epistemológica bidireccional entre el sujeto epistémico y el objeto de estudio que implica que el conocimiento sobre lo social es a la vez un conocimiento sobre sí mismo y su lugar dentro del contexto al que pertenece (2013, pp. 32, 128). El conocimiento sobre lo social es el conocimiento antropológico que planteó Cassirer, es decir que, conocer al mundo social es a su vez un autoconocimiento del sujeto posicionado mediante un ejercicio autoreflexivo que

a su vez puede conducir a comprender mejor a los fenómenos sociales (Denzin & Lincoln, 2012; Guber, 2001; Rosaldo, 2000).

6.3. La reflexividad metodológica como herramienta epistemológica.

El tema de la subjetividad como elemento constitutivo del conocimiento científico objetivo ha sido abordado de manera más cercana por las epistemologías basadas en el sujeto (Broncano, 2009, p. 57). Tales epistemologías abordan las características de éste como sujeto epistémico, concibiéndolo mayoritariamente como un sujeto plural o colectivo que como un sujeto individual que produce conocimiento (2009, p. 58). Sin embargo, de cara a la cuestión de la ciencia como una empresa colectiva a modo de comunidad, más allá de las acciones individuales que la producen, el problema de la subjetividad como elemento del conocimiento científico se refiere a la posición subjetiva del investigador dentro del contexto social al que pertenece. Por consiguiente, la inclusión de la subjetividad como elemento característico del conocimiento producido en las ciencias sociales requiere del análisis de elementos teóricos y metodológicos que contribuyan al cumplimiento de dicha tarea. La «reflexividad metodológica» puede funcionar como una herramienta de análisis dada su presencia en las reflexiones críticas que los investigadores han planteado sobre el ejercicio de su propio trabajo.

En la actualidad los investigadores cualitativos han reflexionado en cómo a partir de la aplicación de metodologías como la etnografía, el análisis de datos cualitativos y el uso concreto de técnicas como la observación participante o la entrevista, entre otras, el investigador puede regresar la mirada sobre sí mismo y el lugar ineludible que ocupa dentro de la investigación, así como a la importancia que tiene el posicionamiento ético y político del científico social en sus investigaciones como parte de una crítica y propuesta frente al paradigma positivista de la ciencia y de régimen de producción capitalista (Angrosino, 2012; Bourdieu & Wacquant, 1995; Denzin & Lincoln, 2012; Gibbs, 2012).

En *Cultura y verdad* (2000) Renato Rosaldo traspasa la frontera de la «objetividad» en el abordaje que hace de sus sujetos de estudio y de su cultura. El trabajo realizado por Rosaldo con los cortadores de cabezas le llevó a considerar cómo el estudio de una cultura puede rebasar la distancia epistemológica necesaria entre lo estudiado y el investigador, pues la experiencia de la muerte de su esposa en contraste con el manejo del luto que hacen los cortadores de cabezas lo condujo hacia preguntas personales, o subjetivas, en relación con su investigación. En este texto, Rosaldo considera crucial para la investigación la posición del sujeto dentro del campo de relaciones que se está estudiando, pues la teoría no se impone a la conducta que se observa ni la cultura se define a partir de esta sino que es en la práctica de las relaciones entre sujetos (individuos, subjetividades) en donde la cultura se realiza. Algunos conceptos clave de su análisis son los de «sujeto posicionado y re-posicionado» en los que Rosaldo invita a considerar la fuerza cultural de las emociones.

No obstante, esta postura implica cuestionar la manera clásica de hacer etnografía, que, para Renato Rosaldo (2000), está vinculada con el imperialismo y el monopolio del objetivismo que sostenían algunas posiciones subjetivas con autoridad institucional. El análisis de Renato Rosaldo sobre el papel de la subjetividad en la construcción de conocimiento científico da un ejemplo en donde el etnógrafo sufre, a propósito o no, del enfrentamiento consigo mismo que hace la convivencia diaria de la cultura que llegan a estudiar. Dicho autor toma una postura crítica y nombra como «objetivismo» a las discusiones arcaicas sobre la neutralidad en la ciencia social, pues no se trata de abandonar la tarea crítica y de construcción de conocimiento que debe tener la ciencias, sino enmarcarla bajo otros modelos explicativos y narrativos que permitan considerar más perspectivas que aborden el amplio objeto de estudio de las ciencias sociales (2000, p. 31).

Por su parte, la validez de la investigación de tipo cualitativo es, para Denzin y Lincoln, dependiente del relato reflexivo del investigador (Gibbs, 2012, p. 127), es decir, de los antecedentes propios del investigador que pertenecen tanto a su historia de vida, como a su postura epistemológica anterior a la investigación. En este sentido, los métodos pertenecientes a un enfoque de tipo cualitativo –como es el caso de la etnografía– no garantizan por sí mismos la exactitud del resultado, sino que esta sólo se logra mediante un

proceso de análisis cuidadoso, exhaustivo, completo y crítico de los datos obtenidos para encontrar interpretaciones apropiadas y significativas a estos (2012, p. 184). Lo anterior incluye como criterio de calidad en la investigación y del análisis de datos a la reflexividad del investigador frente a su objeto de estudio y a la información que está obteniendo de éste. De este modo, se explica que la reflexividad es la autoreflexión que realiza el investigador sobre su papel como sujeto cognoscente enfatizando que, para Denzin y Lincoln, la reflexión tiene un alcance mucho mayor al ejecutarse también sobre la propia práctica del investigador cualitativo (Denzin & Lincoln, 2012, p. 49).

Tradicionalmente, la ciencia occidental se ha presentado como libre de valores con una mirada objetiva (Denzin & Lincoln, 2012, p. 58); pero a pesar de que los científicos de tipo cualitativo siempre han buscado la manera de responder a sus detractores, su propia historia ha heredado la visión privilegiada del investigador sobre lo que observa –cuyo ejemplo podemos notar en las tempranas prácticas antropológicas y sociológicas. Por ello, Denzin y Lincoln comprenden que la reflexividad en el investigador parte, al igual que para Rosaldo, de una crítica colonialista a las ciencias sociales (Denzin & Lincoln, 2012, p. 43; Rosaldo, 2000, p. 30). Así, desde un cuestionamiento sobre la postura concreta que le provee el contexto del investigador frente a sus proyectos, éste puede reconocer sus propios condicionamientos delante del objeto investigado dados por su historia de vida, dejando atrás la meta de los resultados verdaderos y objetivos pero sin abandonar la tarea de producir un conocimiento científico. De igual manera, para Graham Gibbs (2012) uno de los principales criterios de validación de los análisis cualitativos es la ética. Ante la carencia de la certeza de una realidad concebida como concreta por parte de las posiciones idealistas y constructivistas, se dificulta la tarea para la comprobación de resultados, por lo que la fiabilidad de la investigación debe provenir de otros elementos de la investigación como la reflexión ética.

En el sentido anterior, Susan Street (2003) confronta su propia práctica investigadora ocupándose sobre su propio trabajo y reflexionando en qué manera éste fue perdiendo objetividad sobre su objeto y sujetos de estudio que son el magisterio. Desde el pensamiento postestructuralista encuentra que “la reflexividad significa tomar una posición respecto a los

paradigmas de pensamiento y de praxis que han conformado la indagación en las ciencias humanas, negociando la heterogeneidad compleja de discursos y prácticas” (Street, 2003, p. 75). Sin embargo, encuentra que en su caso el exceso de reflexividad reafirmó su posición privilegiada sobre los maestros sindicalistas que estaba estudiando, pues más que generar un diálogo con ellos, era la representación que había hecho ella de estos la que imperaba en los resultados y análisis de su investigación. Si bien Street acepta que la reflexividad no resolvió cómo producir representaciones más horizontales producidas por el diálogo, sí permitió otras formas de investigación con mayores tintes políticos y éticos encaminadas hacia resultados mayormente emancipatorios.

Algunos investigadores cualitativos dirigen su compromiso científico no sólo a la validez de sus resultados, sino también a las consecuencias de estos, por ello en la reflexividad no sólo encuentran una herramienta metodológica para la legitimación de prácticas y representaciones en la investigación, sino un ejercicio más comprometido de las ciencias sociales como lo menciona Pillow (2003). Por su parte, la reflexividad como parámetro ético dentro de la investigación y sus prácticas es para Marylis Guillemin y Lynn Gillam (2004) un punto esencial ante los dilemas que surgen dentro del trabajo de campo en las investigaciones de tipo cualitativas. Más allá del rigor ético que puede exigir la reflexividad, ésta involucra una reflexión crítica respecto a cómo se construye el conocimiento en el proceso de investigación, y cómo puede validarse aun con las limitaciones que implica la producción de éste.

La reflexividad en la investigación conduce a un mayor escrutinio en el proceso y en la interpretación no sólo con respecto a la aplicación de los métodos usados y los datos obtenidos, sino con respecto al contexto, el investigador y los participantes. Guillemin y Gillam (2004) resaltan que lo anterior es importante debido a que el reconocimiento explícito de la postura que se tiene frente a lo investigado, como el feminismo, manifiesta el enfoque mismo de la investigación; es decir, la postura habla acerca de las preguntas que se realizan, los métodos utilizados y cómo van a ser considerados y utilizados los resultados obtenidos. Si bien la reflexividad no conlleva necesariamente a una investigación mayormente ética,

ésta señala la necesidad de posiciones teóricas nuevas y orientadas hacia aspectos éticos y no sólo a los elementos epistemológicos para una investigación rigurosa.

Como parte de la revisión histórica del concepto, Bertoldi, Bolletta y Mingardi (2008) sitúan el surgimiento de la noción de reflexividad con la corriente etnometodológica de las décadas de 1950 y 1960. Dicho término introducido dentro del campo de las ciencias sociales a través de la antropología planteó el distanciamiento con algunos cánones positivistas como la neutralidad del investigador, las técnicas y los instrumentos. En la década de 1980 se transformó desde la perspectiva de los propios investigadores la forma en que se pensaba el hacer ciencia. A partir de esos años al concepto de reflexividad se va agregar la toma de conciencia del científico social sobre su propia persona (Bertoldi et al. 2008). Pierre Bourdieu fue uno de los principales sociólogos que cuestionó el papel que tiene el sujeto cognoscente en la producción de conocimiento; así, la reflexividad epistémica es considerada por él como una característica del *habitus* científico, ante la puesta práctica de una constante vigilancia epistemológica sobre su investigación (Bourdieu, 1975/2008; Bourdieu & Wacquant, 1995).

Independientemente del profesionalismo científico, algunos investigadores de las ciencias sociales son a su vez activistas o promotores del activismo social y, por lo tanto, buscan constantemente vincular la teoría con la práctica exigiendo a la primera un uso concreto del conocimiento producido; en esta exigencia la reflexividad no escapa a la dificultad del logro de su aplicación. Aunque para Bertoldi et al. (2008) el concepto de reflexividad tomado desde Rosana Guber (2001) constituye una herramienta principal en el trabajo de campo frente al de análisis y el control de la parcialidad del investigador en la práctica científica. Dichas autoras reflexionan desde su ámbito como docentes y encuentran una serie de problemas en el momento de poner en práctica a la reflexividad como herramienta de análisis. No obstante, a pesar de que la aplicación del concepto no resulte de todo fácil o satisfactoria Bertoldi et al. (2008) concluyen que quizá se requiera incluir una dimensión inconsciente del sujeto al concepto de reflexividad para construir una nueva categoría que pertenezca a una postura epistemológica alternativa a la ciencia oficial. En este sentido, la reflexividad no concerniría solamente a la aplicación de nuevas técnicas, o la consideración de otros aspectos más subjetivos del individuo como las emociones, sino que

la reflexividad tendría una implicación epistemológica en el proceso de la investigación, como lo plantean N. S. Mauthner y A. Doucet (2003) que se suman a la principal apuesta de Bourdieu (1975/2008) de la reflexividad como ejercicio de la vigilancia epistemológica que debe estar presente en el proceso de investigación.

En la tarea por constituir a la reflexividad como herramienta epistemológica, Franz Breuer (2003) encuentra que las epistemologías constructivistas utilizadas por los científicos sociales no siempre establecen claramente los resultados metodológicos esperados, evitando tocar el tema de la objetividad dentro de sus propios escritos. Por ello propone desarrollar de manera sistemática la parte metodológica de la relación reflexiva entre el sujeto epistémico y el objeto. Breuer inicia su artículo abordando la negativa que ha recibido la consideración de la subjetividad como algo característico del saber y pensar científico, y cuestiona; ¿cómo se puede generar un conocimiento objetivo desde un sujeto que no se pregunta, conoce o considera a sí mismo? Si la subjetividad determina el conocimiento, es menester considerar la posición espacial, general o metafórica –podríamos decir simbólica- del sujeto epistemológico que observa, el movimiento constante y prácticamente imperceptible en el que se encuentra el observador, los esquemas de percepción que posee el que investiga y la interacción que establecen el sujeto y el objeto de conocimiento.

La investigación cualitativa es por lo general constructivista (Breuer, 2003). Empero, el estatus epistemológico frecuentemente se presenta como objetivo o absoluto con la finalidad de evitar a lo subjetivo en los resultados de la investigación, separando así la epistemología de la metodología. Por tanto, es preciso considerar al investigador como persona para buscar la manera de volver productiva la intervención de éste en el proceso de la investigación. Pensar en una metodología diferente en la ciencia social requiere técnicas de autoreflexión que demanden una toma de postura frente a la mirada original del investigador, así como el análisis de los patrones que producen esa mirada temprana producto tanto de las características de la persona del/la investigador/a, como de la comunidad científica y los esquemas de percepción que ésta establece. Aunque el trabajo sobre la reflexividad en la metodología requiera de una mayor sistematización de ésta en la

investigación cualitativa, lo importante para Breuer es abrir el debate a nuevos modos de investigación cualitativa en ciencias sociales (2003).

Por otra parte, a pesar de la falta de un diálogo directo entre Pierre Bourdieu y Michel Foucault ambos autores confieren a las ciencias sociales una tarea hasta cierto punto psicoanalítica sobre lo social. Para Michel Foucault (1966/2010) el ser humano como objeto de estudio es el lugar del desconocimiento por lo que siempre es llamado al conocimiento de sí,⁹⁶ en una ardua tarea de llevar al plano del pensamiento lo que no es pensado en relación a la experiencia del «soy». Así, las ciencias del ser humano deben dirigir su pensamiento a lo «impensado» dado en la unión que tiene el ser humano como la historicidad. En este sentido dichas ciencias tendrían el objetivo de ir develando en el campo del conocimiento aquellos aspectos del ser humano que no han sido conocidos, que más que ser inconscientes son «impensados» o no han sido pensados en el plano consciente del saber. Lo anterior debido a que en el devenir de la historia ciertas prácticas, acontecimientos y discursos son, por una parte, naturalizados y, por otra, su origen queda escindido de la historia.

Bourdieu y Wacquant (1995) sostienen que la sociología puede ser entendida como un «socioanálisis» en el sentido de que funciona como psicoanálisis de lo social. A través del «socioanálisis» se lleva a la superficie del conocimiento al inconsciente social presente en las instituciones e interiorizado dentro del agente social. La tarea del sociólogo consistirá en desnaturalizar el mundo social destruyendo los mitos que perpetúan el ejercicio de poder y de la dominación (1995, p. 36). Mas no se trata tan solo de analizar y reproducir lo que el investigador observa en la vida cotidiana, sino que éste requiere de una constante vigilancia epistemológica ante sus observaciones. Bourdieu explica que en el científico social puede darse un tipo de ilusión de transparencia de lo social ante la familiaridad que se le presenta por pertenecer al mundo social, por lo cual necesita ser consciente que su ciencia es una ciencia crítica y requiere tomar una postura crítica ante la carencia de una neutralidad dentro de los campos de luchas que estudia. Foucault y Bourdieu señalan que las ciencias sociales tienen

⁹⁶ Esto entra en resonancia con la *autognosis* que expone Ernst Cassirer (1945/1982) como constante histórica en la razón occidental y cuyo desarrollo ha resultado en las ciencias sociales.

una función que rebasa la simple explicación de los hechos sociales; sino que profundizan en la comprensión del mundo humano y su organización en la vida cotidiana y, por consiguiente, existe un deber moral en éstas. Por ello para Foucault el estudio de lo social es en parte un autoconocimiento que quizá nunca cese. Pero es en particular Pierre Bourdieu quien subraya la necesidad de una actitud reflexiva por parte del investigador en ciencias sociales.

La reflexividad implica en el científico social apelar a su subjetividad y al aspecto ético del oficio de investigador. Para Graham Gibbs (2012), una de los principales criterios de validación de los análisis cualitativos es la ética. Si se da por hecho que no es posible acceder directamente a la realidad social, la fiabilidad de la investigación debe provenir de otros elementos de la investigación. La ética llama a la subjetividad del investigador y a las preguntas más básicas del autoconocimiento, a sus responsabilidades y a la vigilancia de sus actos, que como investigador se traduciría a una vigilancia epistemológica. Ética y reflexividad como propuesta epistemológica conducen a la necesaria toma de postura existencial (Sloterdijk, 2013) que es la aceptación ontológica de la imposibilidad de alcanzar la objetividad en el conocimiento por parte del ser humano, así como la introducción de la reflexión de la posición que el sujeto cognoscente ocupa en el mundo, y de la subjetividad de éste en la producción de conocimiento. Como resultado la producción de conocimiento científico o filosófico no sólo implica el ejercicio racional del pensamiento, sino la reflexión sobre la vida existencial del investigador dentro de un mundo simbólico en el que está inserto.

Pareciera que todavía hay mucho que aclarar frente a las miradas posmodernas sobre la reflexividad que la limitan a una mera toma de consciencia del investigador en su práctica científica (Dietz, 2011, p. 13). Sin embargo, es necesario rescatar la importancia de la diversidad del contexto en el que se hace ciencia y los múltiples roles que los investigadores ocupan en éste. De manera general, la reflexividad implica la autorreflexión del lugar del investigador frente a su objeto de estudio; sin embargo, los usos a los que conduzca esta autorreflexión pueden ser infinitos (Rosaldo, 2000, p. 20). En algunos casos, la autorreflexión tiene la finalidad de reconocer la influencia y transformación que el investigador hace en el contexto que está investigando y ante los participantes de su investigación (Rosaldo, 2000; Denzin & Lincoln, 2012); otras, es el reconocimiento cómo su historia de vida y su postura

epistemológica propia influye en la construcción del conocimiento (Street, 2003); en otras, se manifiesta hacia los dilemas éticos respecto, algunas veces, de la profesionalización y criterios de validez de la investigación (Hammersley & Atkinson, 1994), algunas, en torno al trato horizontal y humano que deben recibir los participantes en el proceso de la investigación (Dietz, 2011) . Los investigadores coinciden en que la reflexividad implica una crítica al modelo positivista de la ciencia y que puede ser una herramienta epistemológica importante para un modelo alternativo de ésta, así como una aliada a los procesos de emancipación de los grupos estudiados (Denzin & Lincoln, 2012; Dietz, 2011).

Sin embargo, en este panorama acerca del concepto de «reflexividad» se encuentran tres brechas teóricas a las que todavía se debe responder: a) las investigaciones en ciencias sociales concentran sus objetivos bajo un horizonte metodológico que permita a los investigadores entretener elementos teóricos con lo observado y analizado en el trabajo de campo, e ir más allá de las repercusiones académicas que pueda tener la investigación. Las preguntas metodológicas son muchas y se preocupan por lograr, sobre todo, encauzar el análisis teórico, delimitar el objeto, corroborar lo planteado teóricamente o redirigirlo y replantearlo, y por que la comprensión que hacen los miembros del mundo social que están participando en la investigación quede a su vez comprendida y expuesta correctamente en la investigación (Guber, 2001; Valles Martínez, 2009).

Como ejemplos particulares, las inquietudes de los investigadores sociales se manifiestan desde preguntas acerca de cómo las narraciones de la vida de los participantes y la representación que hace el investigador de ello deben estar contextualizadas y honradas lo suficiente para que el valor de toda vida narrada permanezca en el devenir histórico (Arfuch, 2013; Ong, 2000), cómo el testimonio que logra obtener el investigador puede mostrar la pobreza, la explotación o la marginalidad, entre otras cosas que los agentes viven cotidianamente (Beverly, 2012), si acaso la «observación desde adentro» puede captar el sentido de las prácticas de los agente sociales (García & Casado, 2008), la importancia de lo que no se dice dentro de las entrevistas (Valles Martínez, 2009), cómo hacer etnografía por medio de las tecnologías de la información (Hine, 2004), etcétera. Cada investigación plantea sus preguntas y preocupaciones metodológicas de acuerdo con su objeto de estudio, los

agentes particulares y los retos que estos representan. Sin embargo, si bien es legítima y necesaria la reflexión metodológica, los investigadores en ciencias sociales han subestimado la importancia de la reflexión epistemológica.

b) Una segunda brecha consiste en la centralidad que demandan los sujetos, actores o agentes sociales dentro de las investigaciones frente al investigador como otro sujeto social que realiza la investigación (Broncano, Pérez Ransanz, 2009). Si bien es cierto que la actitud reflexiva ha permeado la actividad investigativa dentro de las ciencias sociales, esto no significa que se haya dado un profundo y constante replanteamiento de las bases teóricas que llevaron de la reflexión ontológica a la constitución de conceptos adecuados que representen a los sujetos sociales. (De Sousa Santos, 2009; Zemelman, 1987). El pensamiento poscolonial ha contribuido a repensar y concebir a los «sujetos de estudio» bajo otros términos como «subalternidad» para dar agencia política a los sujetos dentro de los relatos y los resultados de las investigaciones (Beverly, 2012; Guha, 1981; Spivak, 1999/2010). No obstante, la reflexión ontológica vuelve a quedar limitada a las herramientas metodológicas y las relaciones epistemológicas enfocadas a la generación de un conocimiento teórico coherente con los datos empíricos en los que se basa la investigación.

Al respecto, Reguillo (2000) propone que es el sujeto de estudio el que plantea nuevos problemas teóricos y metodológicos en la investigación. Su experiencia como actor social dentro de relaciones de poder desiguales produce prácticas históricas específicas que actualizan la cultura y los discursos (Reguillo, 2000, p. 2). De esta forma, los estudios cualitativos logran en alguna medida diseccionar las relaciones no evidentes y revelar nuevas subjetividades más completas que muestren tanto la coerción como la resistencia e inventiva que presentan ante estas (2000, p. 12). Por su parte, Montesinos y Carrillo (2010) en su estudio sobre feminidades y masculinidades trabajan sobre las nuevas identidades de género y de qué forma su relación con los cambios culturales puede producir cambios en la estructura social. Así, ante nuevas subjetividades y sujetos de estudio, el papel del investigador se enfoca hacia el análisis cuidadoso y completo de los datos (Gibbs, 2012). Gibbs (2012) señala que,

es responsabilidad [...del] investigador, encontrar interpretaciones, desarrollar explicaciones analíticas y sustentar su análisis general con la teoría apropiada. Hacer esto de manera asidua, completa y exhaustiva ayudará a asegurar que su análisis sea no sólo de buena calidad, sino que al final resulte interesante, persuasivo y significativo (2012, p. 184).

En los análisis cualitativos el investigador tiene la labor de reconocer su posición, sus antecedentes, el medio y sus preferencias frente a lo investigado. (Gibbs, 2012, p.127). Para Denzin y Lincoln “la investigación cualitativa es una actividad situada, que ubica al investigador en el mundo” (Denzin & Lincoln, 2012, p. 48), por ello dentro de las ciencias sociales existe un permanente trabajo reflexivo hacia la intervención que hacen los investigadores en el contexto social y en la vida de los participantes y, en algunos casos, en cómo ellos mismos son afectados por el trabajo empírico en su ejercicio académico teórico-metodológico y en sus vidas personales (Denzin y Lincoln, 2012; Ellis, 2004).

Renato Rosaldo (2000) relata cómo la relación entre la muerte y la ira que era parte de la cultura de los cortadores de cabezas influyó en la actitud que tomó ante la muerte de su esposa. Irene Klein cuestiona la importancia de la fidelidad del relato y su particularidad en el momento en que el investigador olvida su singularidad en la resonancia que hace la historia del otro frente a la propia (Klein, 2008), por lo que el investigador puede llegar a relegar su estatus de sujeto cognoscente y hacerse de una presencia dentro de los resultados de la investigación a la par, o más, que los que participaron como informantes (Guber, 2001). No obstante, a pesar de la presencia más tangible de la subjetividad del investigador en los resultados, por lo general, no se aborda desde su constitución como sujeto epistémico y su relación con la producción de conocimiento. De esta forma nos dirigimos a la tercera brecha.

c) El reconocimiento de la posición del investigador frente a su objeto de estudio no implica, necesariamente, una toma de postura por parte del investigador ante su contexto y ante el contexto de sus sujetos de estudio. Sobre todo en investigaciones en las que el científico social no pertenece al contexto, parece que el indicación hacia su posición es casual y sólo remite a una coordenada dentro del mundo social enmarcada por la historia y las diferencias sociales, económicas y políticas. Denzin y Lincoln mencionan al respecto que la investigación cualitativa sitúa al investigador en el mundo y lo conducen a la realización de

[...] una serie de prácticas materiales e interpretativas que hacen visible el mundo y lo transforman, lo convierten en una serie de representaciones [...]. [L]os investigadores cualitativos despliegan una amplia gama de prácticas interpretativas interconectadas con la esperanza de obtener un mejor conocimiento del objeto de estudio que tienen entre manos. Se entiende, sin embargo, que cada práctica hace visible el mundo a su manera (Denzin & Lincoln, 2012, p. 48-49).

En este sentido, el investigador cualitativo ocupa un punto central para la definición de la práctica, pues lo sitúa dentro de ella misma y en las relaciones que se generan a partir de ésta, en contra parte con las visiones tradicionales del investigador como observador objetivo y distante.⁹⁷ No obstante, la toma de postura, y no únicamente la reflexión sobre su posición, conlleva hacia una tarea ontológica, epistemológica y metodológica para abordar de manera alternativa al ser humano (Maldonado-Torres, 2009, p. 303), y el reconocimiento que “las categorías del ser ya no son suficientes para demarcar la realidad y para afirmar la verdad de la experiencia corporal y geopolítica de los que piensan desde el no-ser” (Grosfoguel, 2009, p. 262).⁹⁸

6.4. Hacia un ensamblaje ontológico, epistemológico y metodológico para un conocimiento situado.

El recorrido histórico y filosófico que se ha realizado hasta aquí permite señalar tres aspectos problemáticos dentro de las ciencias sociales, correspondientes cada uno a los componentes

⁹⁷ Renato Rosaldo (2000) reflexiona sobre las experiencias personales que el ejercicio etnográfico produce. Para Rosaldo las reflexiones epistemológicas van de la mano con reflexiones éticas que plantean una variedad de interrogantes alrededor del papel de la subjetividad del investigador en la investigación y del compromiso de éste frente al análisis que realiza (2000, p. 20). Una de las cuestiones con los estudios sobre la cultura, en donde sale a flote el pasado colonialista y clasista de las ciencias sociales, es que el trabajo de campo y los resultados pueden rebasar la relación entre investigador y sujeto de estudio en un proceso que va llevando al etnógrafo a traspasar la frontera de la «objetividad», y hacia la posibilidad del autoconocimiento.

⁹⁸ Este posicionamiento llega a ser más evidente en las investigaciones con postura de género. Como Sandra Harding (1987) que subrayó la necesidad de entender las limitaciones de las metodologías tradicionales en ciencias sociales frente a la comprensión de las actividades femeninas, por lo que las investigadoras feministas han elaborado versiones feministas de las teorías tradicionales, como por ejemplo los enfoques fenomenológicos que pueden contribuir a abordar el mundo de las mujeres. Por su parte Donna Haraway (2003) señaló que hablar de objetividad feministas implica un conocimiento localizado y situado que aprende desde el cuerpo propio (2003, p. 28). Leonor Arfuch (2013), cuestiona la capacidad de las ciencias sociales de expresar el dolor de los testimonios de las víctimas de las dictaduras o de las guerras. En el ejercicio de recopilar narraciones de otras se confronta a la exigencia ética de contar su propia historia e ir más allá de la representación exacta de los hechos concretos hacia la exposición de la injusticia del poder traducida en violencia.

ontológicos, epistemológicos y metodológicos del conocimiento. Estos, a su vez, requieren abordarse desde una *teopraxis* a partir de varios elementos que contribuyan al ensamblaje de una plataforma epistemológica alternativa al modelo de la ciencia moderna, que diseñen otros planteamientos teóricos para comprender al ser humano, y que abonen hacia una mayor aproximación teórica del sujeto de estudio de las ciencias sociales a partir de las perspectivas cualitativas. Se propone una *teopraxis* en el sentido de la necesidad de establecer un diálogo claro entre, por una parte, lo ontológico, lo epistemológico y lo metodológico como componentes del conocimiento pero que precisan un sometimiento a crítica⁹⁹ constante y un entretreído teórico-metodológico que no dé por sentado que el ser humano individual puede ser resumido a la categoría teórica;¹⁰⁰ por otra parte, establecer un diálogo entre el trabajo académico y el mundo de a pie, el mundo de la vida o *Lebenswelt*, en el que urge la validación profunda desde las experiencias existenciales de los propios sujetos sobre los otros sentidos del mundo y de las otras subjetividades a las que estos mismos pertenecen.¹⁰¹

En primer lugar, como problema ontológico, por una parte, las ciencias sociales requieren redefinir su sujeto de estudio de acuerdo con el contexto social e histórico que éste experimenta y desde el que se intenta conocer, así como destacar la condición simbólica que envuelve al sujeto de estudio y que agota al conocimiento cuantitativo frente a las representaciones, relaciones y experiencias subjetivas que no pueden ser abordados por aquel (Cassirer, 1945/1982; Foucault, 1966/2010). De ahí que, por otra parte, es necesario repensar al investigador como sujeto epistémico inserto en el mismo universo simbólico que su sujeto

⁹⁹ Walter D. Mignolo explica que los pensamientos descoloniales como el de Aimé Césaire se caracterizan por ser críticos en un sentido distinto a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, es decir, la crítica descolonial no da cuenta de la experiencia interna y la historia de Europa y de otros contextos pues no podría hacerlo; en lugar de eso parte de una geopolítica y corpo-lítica para desplazarse hacia un «paradigma-otro» que no se reduce a la hegemonía del pensamiento occidental, sino que desde un pensamiento fronterizo pone el acento en el giro geopolítico y biopolítico del conocimiento (Mignolo, 2006/2015, pp. 197-198).

¹⁰⁰ La muerte de Dios es la desaparición del hombre, recuerda Foucault a propósito de Nietzsche (1966/2010, p. 354). Para Foucault, la época contemporánea debe pensar no desde el vacío que deja el hombre, sino desde el despliegue de un espacio que permite pensar de nuevo al ser humano. Más allá de su esencia, más que acceder a su verdad hay que reconocer la existencia de «lo Otro» en el hombre, de lo «impensado» en éste que escapa a la positividad del conocimiento y que en tanto escape siempre habrá algo que preguntar y que saber (1966/2010, pp. 339-341).

¹⁰¹ Nelson Maldonado-Torres (2009) afirma que “[s]ólo una *actitud descolonizadora* más específica, junto con un proyecto comprensivo de descolonización, puede responder adecuadamente a las formas moderno/coloniales de desigualdad y, por lo tanto, contribuir a la rehumanización de las gentes y de los *damnés* en la modernidad tardía” (p. 305).

de conocimiento, y que por ello posee una experiencia existencial concreta del mundo histórico y social desde el cual pregunta y conoce (Bautista S., 2014; Mignolo, 2003/2013).

En segundo lugar, como problema epistemológico las ciencias sociales se desenvuelven desde un intersticio epistemológico anclado en una «voluntad de verdad» propia de la modernidad (Foucault, 1966/2010). Bajo ésta el modelo de las ciencias naturales enmarca los criterios de validación del conocimiento científico, es decir, descontextualiza a las relaciones epistemológicas que el investigador establece con la realidad investigada, ignora la experiencia existencial del investigador y su relevancia en la producción de conocimiento, y aísla a los objetivos de las ciencias del devenir histórico caracterizado por relaciones de poder dentro de un sistema-mundo capitalista, colonial y patriarcal, las que a la par se justifican a sí mismas por medio de las instituciones sociales como la religión, el arte e, incluso, la ciencia (Quijano, 2000; Wallerstein, 2004b).

En tercer lugar, como problema metodológico, las ciencias sociales carecen de una metodología transversal que, entretejida con una plataforma epistemológica adecuada, contribuya a la generación de un modelo de ciencia alternativo al modelo tradicional de la ciencia moderna (Braudel, 1968/1970; Wallerstein, 2004a). La amplia experimentación metodológica que ha caracterizado a las ciencias sociales, sobre todo en las perspectivas cualitativas, no son suficientes ante un análisis histórico de tipo genealógico que permita atravesar y dar un sentido común a los fenómenos sociales, tampoco exigen una actitud reflexiva por parte del investigador acerca de la posición que ocupa en el mundo ni de la postura existencial que un sistema-mundo capitalista, colonial y patriarcal requiere ante la necesidad de generar conocimientos más complejos, justos y alternativos a los discursos dominantes para evidenciar y manifestar, por medio de las investigaciones, a las subjetividades que en el plano del mundo de la vida existen y lo experimentan, y que luchan por nuevas posibilidades de existencia (Césaire, 2006/2015; Fanon, 1952/2009; Grosfoguel, 2009; Maldonado-Torres, 2009).

Sin embargo, estos tres aspectos problemáticos coadyuvan a la identificación de algunos elementos mínimamente necesarios para un modelo alternativo particular de las

ciencias sociales, cuyos componentes ontológicos, epistemológicos y metodológicos se entrecruzan para un sustento teórico-metodológico, pero también se desdoblan singularmente frente a la complejidad que implica el conocimiento del ser humano como ser social, del mundo social y de la resonancia existencial que el investigador tiene con esto. Así señalamos ocho elementos a considerar en ejercicio de la actividad investigativa dentro de las ciencias sociales.

Como elementos ontológicos el primero es el reconocimiento de la condición simbólica del ser humano y del mundo social como la particularidad trascendental que escapa a la formalización del saber y a la conquista de un conocimiento total y objetivamente puro de ambos (Cassirer, 1945/1982; Foucault, 1966/2010; Heidegger, 1927/2002). El segundo es la experiencia existencial intrínseca que el ser humano establece con el mundo de la vida, o *Lebenswelt*, y que lo enmarcan en un estar-en-el-mundo contextualizado en todo momento por la historia y por su posición dentro del sistema-mundo capitalista, colonialista y patriarcal (Heidegger, 1927/2002; 1987/2003; Quijano, 2000).

Los elementos epistemológicos son tres y se agregan a la propuesta anterior. Un tercer elemento, el perspectivismo epistemológico que todo conocimiento implica debido al carácter finito del ser humano a un como sujeto epistémico que lo insertan dentro del mundo de la vida o *Lebenswelt* y que le confieren una experiencia existencial desde la que conoce (Césaire, 2006/2015; Fanon, 1952/2009; Sloterdijk, 2013). El cuarto elemento es el reconocimiento de las relaciones de poder inherentes a un sistema-mundo capitalista, colonialista y patriarcal que orientan los fines del conocimiento a la reproducción del sistema, por lo que, a su vez, generan la necesidad de un pensar y conocer crítico y situado ante sus consecuencias (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Foucault, 1966/2010; Grosfoguel, 2009; Lander, 1998; Mignolo, 2006/2015; Mignolo, 2009; Nietzsche, 1882/1999; 1873/2012; Quijano, 2000). El quinto elemento es el de la objetividad redefinida con base a los elementos hasta aquí señalados que trasladan al concepto tradicional de «objetividad» hacia definiciones alternativas más flexibles y particulares (Nietzsche, 1882/1999; Fanon, 1952/2009).

Por último, se suman tres elementos metodológicos que conjugan lo ontológico y lo epistemológico, antes señalado, y los conducen hacia la práctica empírica de la recolección de datos. El sexto elemento es el análisis histórico con carácter genealógico como metodología transversal para las ciencias sociales ante la necesidad del reconocimiento de la relación entre la verdad, la ciencia y el conocimiento con el poder y los discursos hegemónicos, y frente a la búsqueda de un conocimiento situado y objetivo –considerando el elemento anterior sobre la objetividad- (Braudel, 1968/1970; Fanon, 1952/2009; Foucault, 1971/1997; Wallerstein, 2004a; 2013). El séptimo es el ejercicio de un *ethos* reflexivo por parte del investigador que lo lleve al reconocimiento del lugar que ocupa ante su objeto o sujetos de estudio, y sobre cómo interviene en estos o es intervenido por ellos en el proceso de investigación (Denzin & Lincoln, 2012; Gibbs, 2012; Guber, 2001; Rosaldo, 2000). El octavo elemento es el posicionamiento existencial como resultado del ejercicio del *ethos* reflexivo, o reflexividad, que rebase al reconocimiento de la posición en el mundo hacia la afirmación de otras subjetividades, otras epistemologías y otros sentidos del mundo silenciados por el paso de la historia colonial, capitalista y patriarcal a través de las distintas manifestaciones y actividades humanas (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Césaire, 2006/2015; De Sousa Santos, 2009; Dussel, 2015; Fanon, 1952/2009; Foucault, 1966/2010; Grosfoguel, 2009; Lander, 1998; Mignolo, 2006/2015; Mignolo, 2009; Nietzsche, 1882/1999; 1873/2012; Quijano, 2000).

La suma de estos elementos constituirán un ensamblaje ontológico, epistemológico y metodológico que contribuya a sostener un conocimiento situado y enfocado a los aspectos cualitativos de las ciencias sociales. Si bien un modelo alternativo para las ciencias sociales es un labor que requiere un trabajo más exhaustivo y colaborativo, los elementos señalados hasta aquí constituyen una aproximación a la meta, y una serie de consideraciones suficientes para entablar un diálogo con otros lugares, otras subjetividades y otras disciplinas que permitan ampliar el panorama de la inconmensurabilidad del ser humano.

CONCLUSIONES

La relevancia de experimentar con nuevos abordajes epistemológicos dentro de las ciencias sociales radica en completar la tarea de hacer emerger en el plano del conocimiento a aquellas otras subjetividades, otras epistemologías y otros sentidos del mundo que continúan siendo ignoradas o, incluso, silenciadas ante los discursos hegemónicos del sistema-mundo capitalista, colonialista y patriarcal que prosigue configurando la producción de conocimiento científico (Grosfoguel, 2006/2015; Mignolo, 2003/2013). El objetivo general de este ejercicio consistió en configurar una base ontológica y epistemológica de la cual partir en la búsqueda de un modelo alternativo para las ciencias sociales. Lo anterior, exploró la posibilidad de realizarse desde la importancia que la experiencia existencial posicionada tiene en relación con la reflexividad metodológica, la cual ha surgido como herramienta metodológica dentro de las perspectivas cualitativas durante los últimos años. Asimismo, tiene en cuenta el espacio geopolítico como parte de un conocimiento situado que reconoce las relaciones históricas, sociales, políticas y económicas que intervienen en la generación del conocimiento en general, y como parte de la experiencia existencial del investigador dentro de las ciencias sociales en particular.

Confrontando a este reto, se detectó la subordinación existente dentro de las investigaciones cualitativas hacia el ejercicio reflexivo de los componentes ontológicos y epistemológicos del conocimiento supeditados a la metodología como herramienta central; lo anterior escinde a las investigaciones en ciencias sociales conforme a los resultados teóricos o empíricos que se plantean los investigadores. Responder a esto exigió la recolección de muchas y muy diversas herramientas teórico-metodológicas que permitan establecer relaciones no forzadas entre distintas perspectivas teóricas y ejercicios metodológicos, así como la búsqueda y el análisis dentro de los trabajos empíricos de dichos componentes que no son explicitados en estos. De esta forma, la investigación se desplegó a través de distintas disciplinas como la filosofía, la sociología, la historia y la antropología para la búsqueda de instrumentos teóricos y metodológicos útiles y suficientes para lograr sus objetivos.

El punto final de la tesis que consistió en proponer ocho elementos que pueden ser útiles para un ensamblaje ontológico, epistemológico y metodológico alternativo, frente a las huellas del modelo tradicional y hegemónico que persisten en las prácticas de las ciencias sociales, fue una tarea ardua y quisquillosa que precisó cartografiar el contexto histórico y geopolítico que las hicieron florecer, que constituyeron tanto su dependencia al modelo de las ciencias naturales, y que provocaron la emergencia de las miradas críticas, periféricas y «otras» que buscan parámetros alternos para conocer y comprender al ser humano. El análisis crítico del proyecto moderno que se elaboró en el Capítulo I permitió evidenciar que a pesar de que la Modernidad se constituyó como un proyecto hegemónico a través de la expansión y conquistas territoriales por parte de Occidente al resto del mundo, el proyecto no logró una coerción total debido a que se confrontó a la resistencia de los colonizados, y, también, debido a que el proyecto mismo implicaba una mirada crítica a su mundo que dio lugar a posteriores desencuentros dentro y fuera de Europa.

El contexto histórico realizado permitió mostrar la importancia de la historia desde su carácter genealógico como herramienta metodológica para las ciencias sociales que les permite exhumar la emergencia, asentamiento y las discontinuidades de los conceptos, prácticas, valores y relaciones establecidas dentro de un sistema-mundo capitalista, colonialista y patriarcal que la Modernidad legó como la forma válida de conocer, ser y estar en el mundo. Así el colonialismo quedó asentado como una cara intrínseca de la Modernidad, cuyas consecuencias no han sido del todo superadas, y cuya crítica requiere, más que de una mirada de ojo de águila, de un reconocimiento de cómo se vive desde el lugar que se ocupa en el mundo y la necesidad de partir de éste para contrarrestar dichas consecuencias. Los resultados del Capítulo I demandaron elaborar una cartografía del concepto imperante de «ciencia» como punto central para la discusión sobre la constitución epistemológica de las ciencias sociales.

Siguiendo lo anterior, el Capítulo II indaga sobre cómo el modelo de la ciencia moderna devino en el parámetro legítimo para la producción de conocimiento a partir de la relación con el desarrollo cultural de la Ilustración como cara representativa de Europa Occidental. La ciencia moderna quedó definida por el proyecto moderno, valga la

redundancia, el cual configuró al modelo de las ciencias de la naturaleza como el régimen de pensamiento y verdad bajo el que lo ontológico, epistemológico y metodológico debían someter sus criterios de validación. Sin embargo, a partir de su delimitación formal surgen de manera más clara las críticas hacia ésta, por lo que la elaboración del Capítulo II, en suma con el capítulo anterior, permitió asentar el blanco hacia el cual se dirigen las críticas elaboradas por Nietzsche, la Fenomenología, la Teoría Crítica y la Perspectiva de la colonialidad del poder que se alzarán ante la ciencia y la Modernidad durante el devenir de la historia.

El desarrollo del pensamiento de Nietzsche como crítico de la Modernidad que se realizó en el Capítulo III permitió identificar tres cuestiones principales para asentar la crítica a la Modernidad y a la ciencia moderna, y para ir entretejiendo los elementos que se desarrollaron en el Capítulo VI para un modelo teórico-metodológico particular de las ciencias sociales. La Modernidad como época de incertidumbre, la verdad ingenua de la ciencia moderna, y el perspectivismo de la verdad como elementos de la crítica son el resultado del análisis realizado en este capítulo que apuntó hacia el cuestionamiento del régimen moderno de la ciencia como el único criterio válido en la generación de conocimiento, el perspectivismo del conocimiento como carácter intrínseco del conocimiento humano, y a la manifestación de dicho perspectivismo a través de la relación entre verdad, saber y poder.

Después de la crítica de Nietzsche, el Capítulo IV desarrolló las críticas realizadas por la Fenomenología, la Teoría Crítica y la Perspectiva de la colonialidad del poder. Si bien cada crítica tiene su importancia y particularidad, estas adquirieron relevancia para los objetivos de la investigación en tanto replican las críticas nietzscheanas desde sus propias perspectivas. En primer lugar, ante la jerarquía del conocimiento científico, Nietzsche cuestionó la incertidumbre latente que el ser humano no lograba mitigar por medio de la explicación científica, así que como meta la objetividad resulta en una empresa vana al no trascender los valores del modelo científico y su carácter formal.

A la incertidumbre revelada por Nietzsche, resultado de la carencia de una supuesta objetividad, la fenomenología responde a través del reconocimiento de la importancia de la experiencia existencial del sujeto y la relevancia de sus impresiones en el conocimiento. De este modo, como parte de la primera conclusión, la objetividad pura no existe en tanto el ser humano no puede escindirse, desde una mirada fenomenológica del *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida, y por lo tanto la incertidumbre se alimenta ante el fracaso de una objetividad y neutralidad vacías de contenido existencial (Nietzsche, 1882/1999; Heidegger, 1987/2003).

De manera similar, la Perspectiva de la colonialidad de poder retoma de la fenomenología y del análisis genealógico, que se estableció como necesario desde el Capítulo I, la relación entre las prácticas científicas y la generación de conocimiento con la cara violenta y colonialista de la Modernidad que a través de su desarrollo histórico ha declarado a la civilización occidental como superior ontológica, epistemológica y culturalmente por medio de prácticas de conquista, saqueo, explotación y dominio (Maldonado-Torres, 2009; Mignolo, 2007). De este modo, la segunda parte de la primera conclusión consiste en que dentro del estatuto de la objetividad no se engloba un conocimiento puro e imparcial sobre el ser humano, sino que sólo se manifiestan los ideales eurocéntricos de «verdad» materializados en la mirada científica.

Una segunda conclusión reside en que el retrato antropocéntrico que hace Nietzsche de todo conocimiento, en términos de la Teoría Crítica, se manifiesta en la neutralidad propia de la razón que puede derivar en el servicio a favor de los intereses de una sociedad capitalista e industrial que utilice al conocimiento en general para la explotación y enajenación del ser humano (Horkeheimer, 1968/2008). Por ello, si el conocimiento no es neutro es necesario agregarle un elemento revolucionario que produzca relaciones entre éste y el ser humano hacia fines emancipatorios. A partir de una *teopraxis*, el *Lebenswelt* o mundo-de-la-vida de la fenomenología adquiere un carácter situado en la experiencia existencial del sujeto que puede plantear alternativas epistemológicas, políticas y existenciales a las imperantes.

Una tercera conclusión consiste en que la potencialización de la vida que afirma Nietzsche por medio de la instauración de la verdad, advierte sobre la relación entre verdad

y poder que subyuga a los conocimientos y subjetividades bajo la verdad dominante. Tanto la Teoría Crítica como la Perspectiva de la colonialidad del poder han mostrado que más allá de las visiones hegemónicas del mundo permanecen verdades «otras» que dan cuenta del mundo desigual y violento que han experimentado a lo largo de la historia. Sin embargo, todavía deben resolver la realización de sus discursos como perspectivas verdaderas del mundo y, a su vez, encontrar formas de afirmación de la vida más allá de los valores occidentales que condujeron a la violencia y dominio.

Los capítulos desarrollados hasta aquí dibujaron un panorama general de la Modernidad como época histórica que vio surgir a las ciencias sociales y que configuró su campo, sus instituciones, la plataforma epistemológica de la que parten y hasta a su objeto de estudio. Asimismo, el análisis de las críticas a la Modernidad y de la ciencia moderna rebasó la búsqueda de una crítica al régimen científico que sustentara el pretexto para indagar sobre modos alternativos de investigación científica, ya que proporcionó herramientas teórico-metodológicas que fueron preparando la composición de los elementos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que se proponen en el Capítulo VI.

Por su parte, el capítulo V cartografía dentro del campo del saber del siglo XIX el nacimiento de las ciencias sociales para desenterrar las relaciones epistemológicas que configuraron su campo de conocimiento hacia la búsqueda de la legitimación de estas como ciencias. Para ello, se utilizó el análisis foucaultiano sobre las ciencias humanas y el vacío epistemológico que identifica en estas como causa de la carencia de una base epistemológica propia que contribuya a la legitimación de su conocimiento, y que pone en duda si el estatus científico es la meta principal del campo del saber de las ciencias sociales (Foucault, 1966/2010). Sin embargo, los resultados de este análisis llevaron a dar parcialmente la razón a Foucault, y considerar otros elementos dentro del recorrido histórico que han seguido las ciencias sociales y que pueden develar respuestas alternativas al diagnóstico de Foucault.

Como cuarta conclusión, en primer lugar, la dependencia al modelo de las ciencias naturales no responde únicamente al vacío epistemológico de las ciencias sociales señalado por Foucault (1966/2010), sino al contexto específico en el que surgen estas ciencias como parte de la episteme moderna y de la división del campo del saber bajo intereses disciplinares

conforme a la expansión del sistema-mundo capitalista y colonialista reflejado en la configuración de las instituciones universitarias (Wallerstein, 2013).

En segundo lugar, la historia colonial agrega tres problemas epistemológicos a las ciencias sociales: a) la tradición europea que heredaron las ciencias sociales en contextos no occidentales poco se adecuaba a estos (Grosfoguel, 2009; Wallerstein, 2004b). b) La evidencia concreta de la carencia de una metodología transversal dada por la falta de una comprensión histórica de las ciencias sociales, los fenómenos sociales y las conductas humanas en un mundo social diseñado de manera desigual conforme al espacio geopolítico desde el que se piensa (Cassirer, 1945/1982; Braudel, 1968/1970; Wallerstein, 2004a). c) La necesidad ontológica y epistemológica de resignificar al sujeto epistémico desde una subjetividad situada para la afirmación dentro del campo del conocimiento de los saberes «otros» sin un parámetro occidental como criterio central, incluido el de la cientificidad (Césaire, 2006/2015; Fanon, 1952/2009; Grosfoguel, 2009; Maldonado-Torres, 2009).

En relación al último punto, en tercer lugar el cuestionamiento sobre la cientificidad del conocimiento que generan las ciencias sociales es una meta establecida por el positivismo decimonónico que sólo considera a las metodologías cuantitativas como herramientas productoras de cientificidad y validez objetiva (Torpey, 2015; Spohn, 2015); en contra parte, Foucault subraya que el ser humano escapa al dominio de la ciencia positiva por lo que no puede ser objeto de ésta (Foucault, 1966/2010). Sin embargo, la historia de las ciencias sociales muestra dos aspectos a considerar como parte de su complejidad: a) se requieren herramientas epistemológicas particulares para el conocimiento de ser humano más allá de la que proporciona el método científico; b) como parte de la episteme moderna, el ser humano como objeto de estudio puede formar parte de un dominio del saber, y ser abordado por métodos científicos considerando la limitación positiva de sus resultados (De Sousa Santos, 2009; De Souza, 2004).

En tercer lugar, la historia como herramienta metodológica es propuesta ya no sólo con base al análisis genealógico que se desarrolló en el Capítulo I, sino como instrumento para abordar a los problemas de las ciencias humanas desde la dimensión simbólica del

sentido que conforma el mundo que habita el ser humano (Cassirer, 1945/1982; Hurtado Malpica, 2011). Asimismo, la historiografía se pone al servicio de los historiadores como herramienta teórico-metodológica de vigilancia epistemológica en la búsqueda de relatos y narraciones, más allá del orden cronológico, como manifestaciones insertas dentro de un contexto que el historiador identifica en el «tiempo de larga duración» como significativos o claves para entender la insurgencia de los grupos subordinados hacia modos de producción de subjetividades como sujetos históricos (Guha, 1981; White, 1992).

El capítulo V terminó de cerrar el panorama dibujado de las ciencias sociales desde su propia historia, y ayudó a concretar los retos actuales a las que estas se enfrentan y que están arraigados dentro de su propia configuración. A su vez, el mismo recorrido, al igual que en los capítulos anteriores, ofreció herramientas para perfilar un modelo ontológico y epistemológico particular de las ciencias sociales que ofrezca maneras alternativas de abordar al ser humano como objeto de estudio, no sólo que contribuyan a una aproximación mayor, sino a la lucha contra su deshumanización.

El último capítulo, el Capítulo VI retomó a la *Verstehen* surgida en el siglo XIX como el punto de partida para establecer otro modelo frente al modo positivista de la ciencia, a la experiencia existencial subjetiva como elemento central para las perspectivas cualitativas y los modos alternativos de ciencia, y a la reflexividad metodológica como herramienta reflexiva de tipo epistemológico. Por último se propuso un ensamblaje ontológico y epistemológico como base para las metodologías cualitativas considerando la herramientas teórico-metodológicas proporcionadas por los capítulos anteriores.

Como quinta conclusión, en primer lugar, el Capítulo VI subrayó las resoluciones que las perspectivas comprensivas (*Verstehen*) han proporcionado para la aproximación hacia un conocimiento objetivo de la realidad del mundo social siguiendo cuatro consideraciones: a) la realidad social es relacional (Weber, 1922/1964; Bourdieu & Wacquant, 1995), b) dicha realidad del mundo social requiere una metodología especial para su comprensión. De esta forma la *Verstehen* proporciona esa herramienta metodológica, no agotada, desde la que podemos abordar el contexto histórico, la relación epistemológica intrínseca entre sujeto y

objeto, y la importancia del investigador dentro de la realidad que se investiga (Harrington, 2001; Hurtado Malpica, 2012; Weber, 1922/1964). c) El conocimiento no es neutro y totalmente objetivo, sino que proyecta el orden y la lógica que el ser humano le impone a su mundo (Weber, 1922/1964; Bourdieu, 1997/1999), d) la objetividad se define por las relaciones sociales dadas en el contexto histórico desde el que se genera el conocimiento (Bakker, 1995; Horkheimer, 1968/2008; Wallerstein, 2004b).

En segundo lugar, como parte de la quinta conclusión, se estimó que las metodologías cualitativas han aportado no sólo métodos y técnicas de investigación, sino que han ido gestado herramientas epistemológicas importantes para aproximarse a las subjetividades, sentidos y significados, relaciones y prácticas desde una posición concreta en el mundo que conduce a hacia un conocimiento en el que el sujeto que conoce y el sujeto que es conocido están incluidos (Bourdieu & Wacquant, 1995; Denzin y Lincoln, 2012; Sloterdijk, 2013). Por lo que el ejercicio paralelo del autoconocimiento que implican las ciencias sociales para la humanidad en general y el ser humano individual exige a la reflexión metodológica como ejercicio autoreflexivo y herramienta epistemológica (Denzin y Lincoln, 2012; Guber, 2001; Rosaldo, 2000).

En tercer lugar de esta conclusión, se resaltó la importancia de la reflexividad metodológica como crítica a las huellas que ha dejado en las metodologías cuantitativas el modelo positivista de la ciencia, y como herramienta epistemológica para las metodologías cualitativas y para la generación de conocimientos «otros» que respondan a fines emancipatorios (Rosaldo, 2000; Street, 2003; Hammersley y Atkinson, 1994; Denzin y Lincoln, 2012; Dietz, 2011). No obstante, el análisis de la reflexividad metodológica exhibió tres brechas teóricas dentro de las ciencias sociales que forman parte de una sexta conclusión.

a) Si bien es importante y necesaria la experimentación e innovación metodológica, se desestima la importancia de la reflexión epistemológica por parte de los investigadores sociales y, sobre todo, de las perspectivas cualitativas. b) La centralidad que demandan los sujetos de estudio dentro de la investigación no implica el replanteamiento de las bases teóricas que delimitan ontológicamente a estos como sujetos/objetos de estudio. La actitud

reflexiva que caracteriza a las metodologías cualitativas no conduce necesariamente al replanteamiento de los sujetos de estudio ni al investigador como sujeto epistémico (Broncano, Pérez Ransanz, 2009; De Sousa Santos, 2009; Zemelman, 1987). c) La reflexividad como autoreflexión por parte del investigador sobre la posición que ocupa en el mundo frente a sus sujetos de estudio no conlleva, necesariamente, a una toma de postura crítica ante sus contexto y el contexto de aquellos a quienes investiga.

Una séptima conclusión derivó en el señalamiento de tres principales problemas, uno ontológico, uno epistemológico y otro metodológico a partir del recorrido histórico y filosófico realizado a lo largo de la investigación a través del campo de las ciencias sociales. Como problema ontológico se identificó la imprescindible labor de redefinir a los sujetos que participan en las investigaciones a partir de la condición simbólica del ser humano y el contexto social e histórico que éste experimenta; esto incluye al investigador como sujeto epistémico (Bautista S., 2014; Cassirer, 1945/1982; Foucault, 1966/2010; Mignolo, 2003/2013).

Como problema epistemológico se subrayó que el intersticio epistemológico en que se insertan las ciencias sociales causa la descontextualización de las relaciones epistemológicas con la realidad del mundo social, menosprecia a la experiencia existencial del investigador dentro del conocimiento, e ignora las relaciones de poder que permean en el campo de la ciencia y del saber que están dados en el contexto de un sistema-mundo capitalista, colonial y patriarcal (Quijano, 2000; Wallerstein, 2004b). Como problema metodológico

En tercer lugar, como problema metodológico, las ciencias sociales carecen de una metodología transversal que, entretrejida con una plataforma epistemológica adecuada, contribuya a la generación de un modelo de ciencia alternativo al modelo tradicional de la ciencia moderna (Braudel, 1968/1970; Wallerstein, 2004a). La amplia experimentación metodológica que ha caracterizado a las ciencias sociales, sobre todo en las perspectivas cualitativas, no son suficientes como sería un análisis histórico de tipo genealógico que permita atravesar y dar un sentido común a los fenómenos sociales. De manera similar, dicha

experimentación, tampoco ha exigido una actitud reflexiva por parte del investigador acerca de la posición que ocupa en el mundo ni de la postura existencial que un sistema-mundo capitalista, colonial y patriarcal requiere ante la necesidad de generar conocimientos más complejos, justos y alternativos a los discursos dominantes para evidenciar y manifestar, por medio de las investigaciones, a las subjetividades que en el plano del mundo de la vida existen y lo experimentan, y que luchan por nuevas posibilidades de existencia (Césaire, 2006/2015; Fanon 1952/2009, Grosfoguel, 2009; Maldonado-Torres, 2009).

La tesis concluye con la octava conclusión que enunció el entretejido de ocho elementos ontológicos, epistemológicos y metodológicos que a partir las herramientas teórico-metodológicas localizadas y desarrolladas a lo largo de los capítulos anteriores conforman un ensamblaje ontológico y epistemológico aplicable por medio de las metodologías cualitativas. Como elementos ontológicos se proponen dos puntos específicos: el reconocimiento de la condición simbólica del ser humano y del mundo social que desborda a los datos cuantitativos (Cassirer, 1945/1982; Foucault, 1966/2010; Heidegger, 1927/2002), y el reconocimiento de la experiencia existencial del ser humano que delimita al individuo en una posición concreta dentro del sistema-mundo capitalista, colonialista y patriarcal (Heidegger, 1927/2002; 1987/2003; Quijano, 2000).

Como elementos epistemológicos se sugieren el perspectivismo epistemológico como resultado de la mirada particular que la experiencia existencial del ser humano le imprime al conocimiento (Césaire, 2006/2015; Fanon, 1952/2009; Sloterdijk, 2013). Asimismo, el reconocimiento de las relaciones de poder que influyen en los objetivos que guían la producción del conocimiento dentro de un sistema-mundo capitalista, colonialista y patriarcal (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Foucault, 1966/2010; Grosfoguel, 2009; Lander, 1998; Mignolo, 2006/2015; Mignolo, 2009; Nietzsche, 1882/1999; 1873/2012; Quijano, 2000). También, el replanteamiento de la objetividad definida de manera alternativa de acuerdo con el perspectivismo y las relaciones de poder antes mencionadas (Nietzsche, 1882/1999; Fanon, 1952/2009).

Como elementos metodológicos, se formulan una conjunción de los elementos ontológicos y epistemológicos señalados para redirigirlos hacia el análisis histórico y genealógico proyectado como metodología transversal para las ciencias sociales en la búsqueda de un conocimiento situado y objetivo que considere los elementos anteriores (Braudel, 1968/1970; Fanon, 1952/2009; Foucault, 1971/1997; Wallerstein, 2004a; 2013). De igual forma se propone un *ethos* reflexivo que conduzca al reconocimiento de la posición que ocupa el investigador dentro del mundo social (Lincoln, 2012; Gibbs, 2012; Guber, 2001; Rosaldo, 2000). Y por último, una reflexividad crítica que complemente al puro *ethos* reflexivo hacia una toma de postura existencial que se oriente en dirección de la afirmación de «otras» subjetividades, «otras» epistemologías y «otros» sentidos del mundo (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Césaire, 2006/2015; De Sousa Santos, 2009; Dussel, 2015; Fanon, 1952/2009; Foucault, 1966/2010; Grosfoguel, 2009; Lander, 1998; Mignolo, 2006/2015; Mignolo, 2009; Nietzsche, 1882/1999; 1873/2012; Quijano, 2000).

Las tres últimas conclusiones concretan los resultados de la investigación: las brechas teórico-metodológicas exhibidas por la reflexividad metodológica; los problemas ontológicos, epistemológicos y metodológicos identificados dentro de la historia de las ciencias sociales que a su vez proyectan los caminos alternativos posibles; y un primer ensamblaje ontológico y epistemológico a partir de una reflexividad metodológica crítica que contribuya a la conformación de un modelo alternativo para las ciencias sociales desde la generación de un conocimiento situado. Sin embargo, el cumplimiento fiel de este objetivo requiere más que una tesis doctoral para ser alcanzado.

Se concluye que dicho ensamblaje es un primer ejercicio debido a que el alcance del objetivo está relacionado con las limitaciones de la investigación, sobre las cuales podemos mencionar las siguientes: en primer lugar, y más importante, la labor que emprendió esta investigación no puede ser una tarea individual, sino que requiere la participación de un conjunto de investigadores que a través de una diálogo epistemológico compartan las reflexiones y observaciones resultantes de sus ejercicios teóricos como de sus trabajos empíricos, para poner en una relación más evidente los componente ontológicos, epistemológicos y metodológicos del conocimiento.

En segundo lugar, habría que ampliar el estudio tanto de las críticas a la modernidad como del desarrollo de las perspectivas cercanas al positivismo, esto con el fin de ensanchar la comprensión de la ciencia y reparar en posibles herramientas teórico-metodológicas que no fueron consideradas. En tercer lugar, es necesario profundizar en el análisis del método comprensivo (*Verstehen*) e identificar más claramente sus limitaciones y posibilidades aplicadas a nuestros contextos actuales. En cuarto lugar, se requiere invertir el ejercicio realizado aquí y regresar a una examinación exhaustiva de los trabajos cualitativos para en ellos encontrar y aplicar el ensamblaje ontológico, epistemológico y metodológico propuesto.

Por último, dos limitaciones de la investigación se presentan como retos futuros. Por una parte, la aplicación de la propuesta en investigaciones cualitativas realizadas en tiempo presente, para así observar su eficacia y limitaciones y, por tanto, poder complementarlo hacia un modelo alternativo más completo y adecuado a las ciencias sociales. Por otra parte, lograr genuinamente un pensar epistémico situado y objetivo que tenga un alcance concreto en los espacios y subjetividades estudiadas dentro de las ciencias sociales, especialmente, latinoamericanas.

Para finalizar, los caminos académicos futuros estarán guiados por los retos mencionados procurando saldar las limitaciones de la investigación en los ejercicios posteriores. Sin embargo, el reto inmediato lo presenta el ejercicio docente de formación de nuevos científicos sociales, filósofos y profesionistas que insertos en un sistema-mundo colonialista, capitalista y patriarcal, como lo designan los teóricos de la Perspectiva de la colonialidad de poder, requieren retomar la tarea ilustrada de «pensar por sí mismos» pero bajo el reconocimiento de la posición que se ocupa en el mundo, y recordando lo advertido por Kant sobre la conquista constante de la libertad para evitar dar por hecho que el orden actual del mundo es el único posible.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1999/2010). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en Investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Appadurai, A. (2001). *Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce.
- Arfuch, L. (2007). *El espacio biográfico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2013). *Memoria y autobiografía : exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arrighi, G. (2007). *Adam Smith en Pekín: orígenes y fundamentos del siglo XXI*. Madrid: Akal.
- Ayer, A. J. (Comp.). (1959/1981). *Positivismo lógico. Ensayos y conferencias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aylesworth, G. (2015). Postmodernism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>
- Bakker, J. I. (1995). The Life World, Grief and Individual Uniqueness: 'Social Definition' in Dilthey, Windelband, Rickert, Weber, Simmel and Schutz. En *Sociologische Gids*. 42 (3), pp. 187- 202. Recuperado de <http://rjh.ub.rug.nl/sogi/article/view/19730/17205>
- Bautista S., J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?*. España: Akal.
- Beauvoir, S. de. (1949/1990). *El segundo sexo*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- Beck, U. (1986/1996). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Belting, H. (2010). *La historia del arte después de la modernidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Benítez, M. (2007). Anthony Collins revisitado: deísmo, panteísmo y ateísmo en los tiempos modernos. *Daimon. Revista de Filosofía* (41), pp. 25-40. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/view/20991/20301>
- Benjamin, W. (1940/2008). *Tesis sobre la historia*. México: Ítaca.
- _____. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Bergo, B. (2015). Emmanuel Levinas. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/levinas/>
- Bergoffen, D. (2015). Simone de Beauvoir. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/beauvoir/>
- Beriain, J. (Comp.). (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. España: Anthropos.

- Bertoldi, S., Bolletta, V., y Mingardi Minetti, M. (2008). Operaciones de desplazamiento del concepto reflexividad en el campo de las Ciencias Sociales. En *Ciencia, docencia y tecnología*, (37), pp. 95-106. Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17162008000200005
- Beverly, J. (2012). Testimonio, subalternidad y autonomía narrativa. En N. Denzin, Norman & Y. S. Lincoln. *Manual de investigación cualitativa. Estrategias de investigación cualitativa. Volumen III* (pp. 343-360). España: Gedisa.
- Bloch, E. (1947/2007). *El Principio de Esperanza*. Madrid: Trotta.
- Blom, P. (2012). *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea*. Barcelona: Anagrama.
- Bogen, J. (2017). Theory and Observation in Science, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado en <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/science-theory-observation/>
- Bohman, J. (2016). Critical Theory. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/critical-theory/>
- Bonnet, A. (2005). *Marxismo Abierto. una visión europea y latinoamericana Volumen I*. México-Argentina: Universidad Autónoma de Puebla y Ediciones Herramienta.
- Bourdieu, P. (1982/2002). *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1997/1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas para una antropología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bouterse, J. y Karstens, B. (2015). A Diversity of Divisions: Tracing the History of the Demarcation between the Sciences and the Humanities. *Isis* (106) (2), pp. 341-352. doi: 10.1086/681995.
- Braudel, F. (1968/1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- Breuer, F. (2003). Lo subjetivo del conocimiento socio-científico y su reflexión: ventanas epistemológicas y traducciones metodológicas. En *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, (4) (2). Recuperado de http://www.researchgate.net/profile/Franz_Breuer/publication/266339842_Lo_subjetivo_de_l_conocimiento_socio-cientifico_y_su_reflexin_ventanas_epistemologicas_y_traducciones_metodologicas/links/551d69230cf252bc3a87a8d6.pdf
- Bristow, W. (2011). Enlightenment. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/enlightenment/>
- Broncano, F. (2009). Individuo y sociedad en la filosofía de la ciencia. En F. Broncano & A. R. Pérez Ransanz (Coord.). *La ciencia y sus sujetos: ¿quiénes hacen la ciencia en el siglo XXI?* (pp. 57-95). México: Siglo XXI-UNAM.
- Bunge, M. (1959). *La ciencia. Su método y su filosofía*. Recuperado de https://users.dcc.uchile.cl/~cgutierrez/cursos/INV/bunge_ciencia.pdf

- Butler, A., Ford, D. y Tregaskis, C. (2007). Who Do We Think We Are? Self and Reflexivity in Social Work Practice. En *Qualitative Social Work* (6) (3), pp. 281-299. doi: <https://doi.org/10.1177/1473325007080402>
- Camejo, H. (2014). Las ciencias sociales en América Latina: un análisis desde el enfoque de Walter Mignolo. *Sociológica, Enero-Abril*, (29) (81), pp. 283-292. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732014000100009
- Carnap, R. (1932/1981). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” En A. J. Ayer (Comp.). *Positivismo lógico. Ensayos y conferencias* (pp. 66-87). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1945/1982). *Antropología filosófica*. Argentina: FCE.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En E. Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>
- Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (Comp.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Recuperado de https://www.academia.edu/1832671/Descolonizando_los_universalismos_occidentales_el_pluri-versalismo_transmoderno_decolonial_desde_Aim%C3%A9_C%C3%A9saire_hasta_los_zapatistas
- Cat, J. (2017a). The Unity of Science. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-unity/>
- _____. (2017b). Otto Neurath. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/neurath/>
- Cerrillo Vidal, J. A. (2009). El intermediario imposible. Algunas reflexiones en torno a epistemología y ética en la investigación cualitativa. En *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences* (24) (No. 4), pp. 187-201. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3162071>
- Césaire, A. (2006/2015). *Discurso sobre el colonialismo*. España: Akal.
- Chatelet, F. (1992). *Una historia de la razón*. Francia: Editions du Seuil.
- Comte, A. (1844/1973). *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar.
- Crasnow, S., Wylie, A., Bauchspies, W., & Potter, E. (2015). Feminist Perspectives on Science. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/feminist-science/>
- Creath, R. (2017). Logical Empiricism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/logical-empiricism/>

- Crowell, S. (2006). *Husserlian Phenomenology*. En H. L. Dreyfus y M. A. Wrathell (Ed.). *A Companion to phenomenology and existentialism*. UK: Blackwell Publishing.
- Cunill, N. (2009). El mercado en el Estado. *Nueva sociedad* (221), pp. 34-53. Recuperado de http://nuso.org/media/articles/downloads/3608_1.pdf
- De Lira Bautista, J. (2008). *Karl Popper: controversias en filosofía de la ciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI-CLACSO.
- De Souza, María Cecilia (Org). (2004). *Investigación social: teoría, método y creatividad*. Argentina: Lugar Editorial.
- Debord, G. (1967/2005). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1967/2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (8 de agosto de 2016,). *Abecedario de Deleuze, H* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=F_Taf0vBM78
- Delgado, J. M. y Gutiérrez, J. M. (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (2012). *El campo de la investigación cualitativa*. España: Gedisa.
- Didi-Huberman, G. (2015). Imagen (de la) crítica. En *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* (7). Recuperado de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/1133/pdf>
- Dietz, G. (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. En *Revista de Antropología Iberoamericana*, (6) (1), pp. 3-26. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/623/62321332002/>
- Dreyfus, H. L. y Wrathell, M. A. (Ed.). (2006). *A Companion to phenomenology and existentialism*. UK: Blackwell Publishing.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* Argentina: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>
- _____. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal/Inter Pares.
- Echeverría, J. (1999). *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Ellis, C. (2004). *The Ethnographic I: A methodological novel about Autoethnographic*. California: Altamira Press.
- Fanon, F. (1952/2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- _____. (1961). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fay, B. (1996). *Contemporary Philosophy of Social Science*. UK, USA: Blackwell.

- Flick, U. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Foucault, M. (1966/2010). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- _____. (1971/1997). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (1978/2001). *La verdad y las formas jurídicas*. España: Gedisa.
- _____. (1993/1996). *¿Qué es la Ilustración?* Argentina: Alción Editora.
- Franchetti, C. (2013). Anticipations of George Gadamer's Epistemology of History in Benedetto Croce's Philosophy of History. En *Open Journal of Philosophy*, (3) (2), pp. 273-277. Recuperado de http://file.scirp.org/pdf/OJPP_2013052910054192.pdf
- Frederick, D. (2013). Popper, Rationality and the Possibility of Social Science, *Theoria*, (28) (1), pp. 61-75. doi: <http://dx.doi.org/10.1387/theoria.1879>
- Friedman, M. (2016). Ernst Cassirer. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/cassirer/>
- Gaillard, M. (2013). The Governance of "Well-Ordered Science", from Ideal Conversation to Public Debate. En *Theoria* (75), pp. 323-342. doi: <http://dx.doi.org/10.1387/theoria.6498>
- Galison P. L. y Burnett, D. G. (2003). Einstein, Poincaré & Modernity: A Conversation, *Daedalus*, (132) (2), pp. 41-55. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/20027839>
- Ganeri, J. (2013). Well-Ordered Science and Indian Epistemic Cultures: Toward a Polycentered History of Science, *Isis*, (104) (2), pp. 348-359. doi: 10.1086/670953.
- García A. A. y Casado, E. (2008). La práctica de la observación participante. Sentidos situados y prácticas institucionales en el caso de la violencia de género. En Á. J. Gordo López, A. Serrano Pascual (Coord.). *Estrategias y prácticas cualitativas de investigación social*. Madrid: Pearson. Prentice-Hall
- Gaytán Santiago, P. (2004). *Apartheid social en la ciudad de la esperanza cero: capitalismo y cinismo (contra) cultural*. México: InterNeta/Glocal.
- Geuss, R. (1994). Nietzsche and genealogy. En *European Journal of Philosophy* (2) (3), pp. 274–292. doi: 10.1111/j.1468-0378.1994.tb00015.x
- Gibbs, G. (2012). *Análisis de datos cualitativos*. Madrid: Ediciones Morata.
- Girard, R. (1982). *El misterio de nuestro mundo: clave para una interpretación antropológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (1985). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- _____. (2006). *Los orígenes de la cultura: conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta.
- Gómez Pardo, R. (2011). Deleuze o “devenir Deleuze”. Introducción crítica a su pensamiento. En *Ideas y Valores* (60) (145), pp. 131-149. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/idval/v60n145/v60n145a07.pdf>

- Gordon, L. (2009). *Fanon y el desarrollo de una mirada filosófica*. En Mignolo, W., *La teoría política en la encrucijada decolonial* (pp. 125-158). Buenos Aires: Del signo.
- Gori, P. (2012). Nietzsche as Phenomenalist? En *PhilPapers*. Recuperado de http://www.academia.edu/678688/Nietzsche_as_Phenomenalist
- Grasswick, H. (2016). Feminist Social Epistemology. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/feminist-social-epistemology/>
- Gray, J. (2011). History of Mathematics and History of Science Reunited? *Isis* (102) (3), pp. 511-517. doi: 10.1086/661625
- Gros, F. (1997). *Foucault y la locura*. Argentina, Ediciones Nueva Visión
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluralismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (Comp.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* Recuperado de: https://www.academia.edu/1832671/Descolonizando_los_universalismos_occidentales_el_pluralismo_transmoderno_decolonial_desde_Aim%C3%A9_C%C3%A9saire_hasta_los_zapatistas
- _____. (2009). Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 261-284). Madrid: Akal.
- _____. (2011). *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos*. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Ramon%20Grosfoguel%20CIDOB_2011.PDF
- Guber, Rosana. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma: Bogotá.
- Guha, R.. (1981). *One some aspects of the historiography of colonial India*. Recuperado de http://pages.ucsd.edu/~rfrank/class_web/ES-200C/Articles/Guha.pdf
- Guillemin, M., y Gillam, L. (2004). Ethics, reflexivity, and “ethically important moments” in research. En *Qualitative inquiry*, (10) (2), pp. 261-280. Recuperado de <http://qix.sagepub.com/content/10/2/261.full.pdf+html>
- Gutting, G. (1998). The archaeological method. Foucault, Michel (1926–84). En *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. doi: 10.4324/9780415249126-DD019-1
- _____. (2014). Michel Foucault. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/foucault/>
- Hammersley, M. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós: Barcelona.

- Hansson, S. O. (2017). Science and Pseudo-Science. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/pseudo-science/>
- Harding, S. (Ed.). (1987). *Is There a Feminist Method?* En *Feminism and Methodology*. Indiana: University Press. Recuperado de <http://201.196.149.98/cicde/images/metodo.pdf>
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Harrington, A. (2001). Dilthey, Empathy and Verstehen A Contemporary Reappraisal. En *European Journal of Social Theory*. Recuperado de <http://est.sagepub.com/content/4/3/311.refs.html>
- Heidegger, M. (1987/2003). *Introducción a la metafísica*. Barcelona. Gedisa.
- _____. (1927/2002). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heinzmann, G. y Stump, D. (2017). Henri Poincaré. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/poincare/>
- Herzog, B. y Hernández i Dobon, F. (2012). La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth. Sobre la posibilidad de subsanar el «déficit sociológico» de la Teoría Crítica con la ayuda del Análisis del Discurso. En *Política y Sociedad* (49) (3), pp. 609-623. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/36841/39573>
- Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.
- Hobsbawm, E. (1994/2010). *Historia del siglo XX*. Argentina: Planeta.
- Holloway, J. (2005). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Melvin: Venezuela.
- _____. (1995). Historia y marxismo abierto. En *Revista Dialéctica, Nueva Época, Año 18* (27), pp. 94-107. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Honneth, A. (1987). Critical theory. En A. Giddens & J. Turner (Ed.). *Social Theory*, (pp. 347-382). USA: Stanford University Press.
- Horkheimer, M. (1968/2008). *Teoría Crítica*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Hudson, R. (2006). The Relevance of History to Philosophy of Science. *Theoria* (21) (2), pp. 197-212. doi: <http://dx.doi.org/10.1387/theoria.538>
- Hurtado Malpica, R. (2011). Hermenéutica versus ciencia: la cuestión del lenguaje, el método, la interpretación, y su repercusión en las ciencias sociales. En *Utopía y praxis latinoamericana* (16), pp. 123-129. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27921728008>
- Husserl, E. (1929/1976). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ibañez J. (1991). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Chile: Amerinda.
- Kant, I. (2010). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. España: Tecnos.
- _____. (1781/2002). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Santillana.

- _____. (1784/1994). ¿Qué es la ilustración? En *Filosofía de la Historia*. México: FCE. Recuperado de <http://pioneros.puj.edu.co/lecturas/interesados/QUE%20ES%20LA%20ILUSTRACION.pdf>
- Kincaid, H. (Ed.). (2012). *The Oxford handbook of the Philosophy of Social Science*. UK: Oxford University Press.
- Klein, I. (2008). *La ficción de la memoria. La narración de historias de vida*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Kreimer, P. (2015). Los mitos de la ciencia: Desventuras de la investigación, estudios sobre ciencia y políticas científicas. En *Nómadas* (42). Colombia: Universidad central. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n42/n42a03.pdf>
- Lander, E. (1998). *Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano. Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/84.pdf>
- Le Bouhellec, L. (2005). *Veinte años después de Michelle Foucault*. México: Ediciones Sin Nombre.
- Lenin, V.I. (1966). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Pekín: Edición en lenguas extranjeras.
- Little, D. (2016). Philosophy of History. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/history/>
- López Sáenz, M. C. (1996). La fenomenología existencial de M. Merleau-Ponty y la sociología. En *Papers. Revista de Sociología* (50), (pp. 209-231). doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.1848>
- Lukács, G. (1978). *El marxismo ortodoxo y el materialismo histórico*. México: Grijalbo.
- Macdonald, G. (2017). Alfred Jules Ayer. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/ayer/>
- Makkreel, R. (2016). Wilhelm Dilthey. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/dilthey/>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Recuperado de: https://www.academia.edu/1832671/Descolonizando_los_universalismos_occidentales_el_pluri-versalismo_transmoderno_decolonial_desde_Aim%C3%A9_C%C3%A9saire_hasta_los_zapatistas
- _____. (2009). Desigualdad y ciencias humanas Rousseau y Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 285-308). Madrid: Akal.
- Marcuse, H. (1955/ 2010). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.

- _____ . (1964/ 1985). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Origen Planeta.
- Mardones, J. M., y N. Ursúa. (1982/2010). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. México. Ediciones Coyoacán.
- Markie, P. (2017). Rationalism vs. Empiricism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/rationalism-empiricism/>
- Marx, K. (1867/1976). *El capital*. Madrid: Akal.
- Maura Zorita, E. (2012). Benjamin y el tiempo. En *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* (57), pp.137-149. Recuperado de <http://revistas.um.es/daimon/article/view/154421/142691>
- Mauthner, N. S., Doucet, A. (2003). Reflexive Accounts and Accounts of Reflexivity in Qualitative Data Analysis. En *Sociology*, (37) (3), pp. 413 - 431. doi: <https://doi.org/10.1177/00380385030373002>
- Mbembe, A. (1999/2011). *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.
- _____ . (2001). *On the postcolony*. Canada: University of California Press.
- Mejía Arauz, R. y Sandoval, S. A. (Coords.). (1998). *Tras las vetas de la investigación cualitativa perspectivas y acercamientos desde la práctica*. México: ITESO.
- Mertens, K. (2012). The subject and the self. En S. Luft & S. Overgaard, (Ed.) *The Routledge Companion to Phenomenology* (pp. 168-179). Nueva York: Routledge.
- Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 246). Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>
- _____ . (2003/2013). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal.
- _____ . (2006/2015). El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y corpo-política del conocimiento. En A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 197-221). España: Akal.
- _____ . (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (Comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Recuperado de https://www.academia.edu/1832671/Descolonizando_los_universalismos_occidentales_el_pluri-versalismo_transmoderno_decolonial_desde_Aim%C3%A9_C%C3%A9saire_hasta_los_zapatistas
- _____ . (2009). Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 309-326). Madrid: Akal.

- Moran, D. (2011). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos/UAM-I.
- Moulines, C. U. (2008/2011). *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Nappi, C. (2013). The Global and Beyond: Adventures in the Local Historiographies of Science. En *Isis (104)* (1), pp. 102-110. doi: 10.1086/669894.
- Neurath, O. (1932/1981). Sociología en fisicalismo. En A. J. Ayer, (Comp.). *Positivismo lógico. Ensayos y conferencias* (pp. 287-324). México: Fondo de Cultura Económica.
- Newman, L. (2016). Descartes' epistemology. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology/>
- Nietzsche, F. (1872/2012). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1873/2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1882/1999). *La gaya ciencia*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Onfray, M. (2007/2010). *Los ultras de las luces. Contrahistoria de la filosofía, IV*. Barcelona: Anagrama.
- Ong, W. (2000). *Oralidad y Escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Palma, H. A., y Pardo, R. H. (2012). *Epistemología de las ciencias sociales*. Argentina: Biblos.
- Pérez Andrés, C. (2002). Sobre la metodología cualitativa. En *Revista Española de Salud Pública (76)* (5). doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S1135-57272002000500001>
- Pillow, W. (2003). Confession, catharsis, or cure? Rethinking the uses of reflexivity as methodological power in qualitative research. En *International Journal of Qualitative Studies in Education (16)* (2), pp. 175-196. Recuperado de <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0951839032000060635>
- Polo López, M. (2013). La violencia y lo sagrado: la teoría mimética en la filosofía de René Girard. En *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*, pp. 17-19. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/violencia-sagrado-teoria-mimetica.pdf>
- Prieto, G. (2011). Nihilismo y ciencia natural. Para una nueva determinación del “positivismo” de Nietzsche. En *Nietzsche y su trasfondo científico* (pp.203-243). Recuperado de www.academia.edu/1919596/Nihilismo_y_ciencia_natural._Para_una_nueva_determinacion_del_positivismo_de_Nietzsche
- Psillos, S. (2014). Regularities, Natural Patterns and Laws of Nature. En *Theoria (29)* (1), pp. 9-27. doi: 10.1387/theoria.8991

- Puga, C. (2009). Ciencias sociales. Un nuevo momento. En *Revista Mexicana de Sociología* (71). Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-25032009000500005
- Pujol J. y Montenegro, M. (2013). Producciones narrativas: una propuesta teórico-práctica para la investigación narrativa. En H. L. Paulín y M. Rodigou Nocetti (Coord.). *Coloquios de Investigación Cualitativa* (pp. 5-42). Córdoba: Socialex.
- Reisch, G. (2012). The Paranoid Style in American History of Science. En *Theoria* (27). doi: <http://dx.doi.org/10.1387/theoria.6273>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Argentina: CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>
- Raj, K. (2013). Beyond Postcolonialism ... and Postpositivism: Circulation and the Global History of Science. En *Isis* (104) (2), pp. 337-247. doi: 10.1086/670951
- Rancière, J. (2006). *El inconsciente estético*. Argentina: Ediciones del Estanque.
- Reguillo, R. (2000). Anclajes y mediaciones del sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: un debate cualitativo. En *Revista Universidad de Guadalajara* (17), pp. 50-55. Guadalajara: ITESO.
- Rodríguez Díaz, E. (2013). La relación entre el tiempo largo y el tiempo corto. Un intento por revalorar a un pariente pobre de las Ciencias Sociales: la coyuntura. En *Estudios Políticos* (México) (29). Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16162013000200008
- Rodríguez, J. (2013). Beyond Prejudice and Pride: The Human Sciences in Nineteenth- and Twentieth-Century. En *Isis* (104) (4), pp. 807-817. doi: 10.1086/674947.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción de un análisis social*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Rossi, P. (2001). Introducción. En M. Weber. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Argentina: Amorrortu.
- Roth, P. A. (2003) Beyond Understanding: The career of the concept of understanding in the human sciences. En S. P. Turner & P. A Roth. *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, pp. 311-333. UK: Blackwell Publishing.
- Rozzi, M. (2010). La interpretación filosófica y política de la violencia y lo sagrado de René Girard, y su influencia en la antropología latinoamericana. En *Universitas Philosophica. René Girar; Mímesis e identidades*, (27) (55). Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/issue/view/792>
- Salas Astrain, R. (2006). El mundo de la vida y la fenomenología sociológica de Shütz, apuntes para una filosofía de la experiencia. En *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía* (15), pp. 167-200. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2293997>

- Schopenhauer, A. (1860/2009). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta.
- Schuman, K. (2012). 'Phenomenology': a reflection on the history of the term. En S. Luft & S. Overgaard (Ed.). *The Routledge Companion to Phenomenology* (pp. 657-688), Nueva York: Routledge.
- Scott, G. (1995). *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel.
- Seibt, J. (2016). Process Philosophy. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/process-philosophy/>
- Sefchovich, S. (22 de octubre de 2017). Opinión. Carta al Doctor Enrique Cabrero del CONACyT. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/columna/sara-sefchovich/nacion/carta-al-doctor-enrique-cabrero-del-conacyt#.We4gE6nRz8x.facebook>
- Shinner, L. (2004). *La invención del arte*. Barcelona: Paidós.
- Sloterdijk, P. (2013). *Muerte aparente en el pensar*. Madrid: Siruela.
- Smith, D. y J. Protevi. (2015). Gilles Deleuze. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/deleuze/>
- Snyder, L. J., (2017). William Whewell. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/whewell/>
- Sobrevilla, D. (1998). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Spivak, G. Ch. (1999/2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Spohn, W. (2015). History and the Social Sciences. En *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Science (11)*, pp. 6829-6835. doi: <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.62138-4>
- Street, S. (2003). Representación y reflexividad en la (auto)etnografía crítica: ¿voces o diálogos? En *Nómadas (Col)* (18), pp. 72-79. Bogotá: Universidad Central. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105117890009>
- Tenti, M. M. (2012). La Historiografía y los sectores subalternos. En *Trabajo y Sociedad Sociología del trabajo. Estudios culturales. Narrativas sociológicas y literarias (15)(18)*. Recuperado de: <http://www.scielo.org.ar/pdf/tys/n18/n18a20.pdf>
- Tischler, S. (2010). La memoria ve hacia adelante. A propósito de Walter Benjamin y las nuevas rebeldías sociales. En *Constelaciones. Revista de teoría crítica* (2), pp.38-60. Recuperado de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/715/768>
- Torpey, J. C. (2015). Enlightenment: Impact on the Social Sciences. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences, Volume 7*, pp. 664-668. DOI: 10.1016/B978-0-08-097086-8.03203-7
- Torres Carrillo, A. (2006). Por una investigación desde el margen. En A. Jiménez Becerra & A. Torres Carrillo (Comp.) *La práctica investigativa en ciencias sociales* (pp. 63-79). Bogotá, Colombia: DCS, Departamento de Ciencias Sociales. UPN, Universidad

Pedagógica Nacional. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/dcsupn/practica.pdf>

- Turner, S. P. y P. A. Roth. (2003). Introduction. Ghosts and Machine: Issues of Agency, Rationality, And Scientific Methodology in Contemporary Philosophy of Social Science. En S. P Turner & P. A. Roth. *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences* (pp. 1-17). Reino Unido. Blackwell Publishing.
- Uebel, T. (2016). Vienna Circle. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/vienna-circle/>
- Valles Martínez, M. S. (2009). *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- Vaneigem, R. (1967/1998). *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogos con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- Wallerstein, I. (1974/2003). *El capitalismo histórico. Volumen I*. México: Siglo XXI.
- _____. (1989/1998). *El capitalismo histórico. Volumen III*. México: Siglo XXI.
- _____. (2004a). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- _____. (2004b). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (Coord.). (2013). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Weber, M. (1922/1964). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001). *Ensayos de metodología sociológica*. Argentina: Amorrortu.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós.
- White, S. (1997). Beyond Retrodution? Hermeneutics, Reflexivity and Social Work Practice. En *The British Journal of Social Work*, (27) (5), pp. 739-753. doi: <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.bjsw.a011263>
- Yocelvezky, R. A. (2013). Immanuel Wallerstein y las ciencias sociales latinoamericanas. En *Reencuentro: Cultura, intercultural y Educación superior* (66), pp. 68-79. Recuperado de http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=6&tipo=ARTICULO&id=9111&archivo=3-629-9111qgz.pdf&titulo=Immanuel%20Wallerstein%20y%20las%20ciencias%20sociales%20latinoamericanas
- Zemelman, H. (1987). *Conocimiento y sujetos sociales*. México: El Colegio de México.
- Žižek, S. (2008/2011). *En defensa de las causas perdidas*. Madrid: Akal.