



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Pregrado

***“Pensando en situación adversa: Contra la conceptualización universal y
hegemónica del saber”***

Informe final de seminario de grado para optar al Grado de Licenciada en Filosofía.

Alumna: María Sofía Evans Gándara.
Profesora Guía: Olga Grau.

A mi familia, por respetar libremente mi decisión de estudiar filosofía

A mi fiel amigo y compañero Cristián Peña, por su gran apoyo.

*A mis compañeros de generación, quienes me nutrieron de experiencias en mi paso por la
universidad*

Índice

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO I : PERSPECTIVA FEMINISTA PARA UNA CIENCIA/SABER CADA VEZ MÁS AMPLIA.....	12
1.1 Reflexiones en Ciencia y Género.....	14
1.2 The Generalized and the concrete other.....	17
1.3 Conceptos, preguntas y respuestas.....	21
1.4 Conclusión.....	23
CAPÍTULO II : LA COLONIA, LA DIFERENCIA Y EL SABER	25
1.1 El mundo moderno y la diferenciación v/s la diversificación.....	26
1.2 El saber dominado.....	29
1.3 Hacia una ecología de los saberes situados.....	32
CAPÍTULO III: SABER EN PERSPECTIVA. LÍMITES Y USOS DEL SABER COMO HERRAMIENTA SOCIAL.....	36
1.1 Conocimiento válido ayer, conocimiento útil hoy.....	39
1.2 Límites implícitos en la educación superior internacionalizada.....	40
1.3 Cualidad del saber como producto del mercado educativo.....	42
1.4 Universidad popular, saber popular.....	45
CONCLUSIONES.....	48
BIBLIOGRAFÍA.....	50

*"las teorías ... pueden contribuir a la formación o debilitamiento de las creencias,
tradiciones y autocomprensiones de las cuales depende su validez"*

Fernando García, *Hacia una razón situada*. 2011.

*¿A qué se debe este progreso de civilización,
esta ansia de mejoras sociales,
esta sed de libertad?*

Andrés Bello,
Discurso inaugural de la Universidad de Chile,
1843.

Introducción

Hace poco más de 170 años, en los albores del Chile Republicano, se daba pié a la inauguración del primer proyecto Universitario pensado para la formación intelectual del pueblo chileno, la Universidad de Chile. La universidad, en principio, funciona como vehículo de expansión de saberes relacionados con el uso de recursos de todo tipo. A través de las ciencias y las humanidades, se buscaba instruir un saber que permitiese un perfeccionamiento tanto técnico como cultural, entendida esta última como un estatus moral acorde a una sociedad ilustrada.

La ley (afortunadamente para mi) ha querido que la dirección de los estudios fuese la obra común del cuerpo. Con la asistencia del consejo, con la actividad ilustrada y patriótica de las diferentes facultades; bajo los auspicios del gobierno, bajo la influencia de la libertad, espíritu vital de las instituciones chilenas, me es lícito esperar que el caudal precioso de ciencia y talento, de que ya está en posesión la Universidad, se aumentará, se difundirá velozmente, en beneficio de la religión, de la moral, de la libertad misma, y de los intereses materiales.¹

En su discurso inaugural, Andrés Bello menciona dos razones principales por las cuales considera que las ciencias y las letras han de ser necesarias para la formación intelectual y civil de esta nación. Por un lado, consideraba como uno de los objetivos principales de la institución el adiestramiento educacional de las élites para que éstas guiasen el desarrollo intelectual de las clases más bajas y, por otro lado, la conducción de éstas hacia un “saber elevado” cuyos frutos conduzcan a la vivencia de una vida plena. En palabras suyas, las disciplinas que son consideradas dentro de esta categoría:

dan un ejercicio delicioso al entendimiento y a la imaginación, elevan el carácter moral. Ellas debilitan el poderío de las seducciones sensuales; ellas desarman de la mayor parte de sus terrores a las vicisitudes de la fortuna. Ellas son (después de la humilde y contenta resignación del alma religiosa) el mejor preparativo para la hora de la desgracia. Ellas llevan el consuelo al lecho del enfermo, al asilo del proscrito, al calabozo, al cadalso.²

¹ Para efectos de esta investigación se ha usado la versión del discurso inaugural de Bello que fue publicada en los Anales de la Universidad de Chile en su número de 1843-44. Bello, Andrés (1843). *Discurso pronunciado por el Sr. Rector de la Universidad, D. Andrés Bello, en la instalación de este cuerpo el día 17 de setiembre de 1843*. En: *Anales de Universidad de Chile*, N° 1843-44, pp. 139-152 (p. 140).

² *Ibid.*, p. 143. Es relevante notar que en el discurso proferido por el Patrono de la Universidad de Chile se presentan elementos religiosos propios de una sociedad aún no secularizada. A grandes rasgos se puede relacionar con la forma en que la colonización se hizo posible mediante la cristianización de las comunidades y pueblos que habitaban en la región de América Latina, en este caso. Posteriormente la secularización vino de la mano de la separación de la Iglesia y del Estado, y de los poderes económicos que se derivan de ésta.

Entre estos conocimientos, que son necesarios de impartir, encontramos tanto a las ciencias naturales como a la filosofía, las lenguas, la literatura, la historia y la poesía. Además, aparte de la convicción que tiene Bello sobre las materias humanistas en tanto rectificadoras del espíritu, cabe señalar la relevancia que tiene para él la introducción de un énfasis especial en el carácter *nacional* de este proyecto, específicamente cuando afirma que:

La Universidad estudiará también las especialidades de la sociedad chilena bajo el punto de vista económico, que no presenta problemas menos vastos, ni de menos arriesgada resolución. La Universidad examinará los resultados de la estadística chilena, contribuirá a formarla, y leerá en sus guarismos la expresión de nuestros intereses materiales. Porque en este, como en los otros ramos, el programa de la Universidad es enteramente chileno: si toma prestadas a la Europa las deducciones de la ciencia, es para aplicarlas a Chile. Todas las sendas en que se propone dirigir las investigaciones de sus miembros, el estudio de sus alumnos, convergen a un centro: la patria.³

De este modo, el rector se pregunta por la cualidad del lineamiento que dictará la pauta para la resolución de los problemas nacionales desde la Universidad o, lo que es lo mismo, el perfil Universitario que engrosará la empresa:

Las universidades, las corporaciones literarias, ¿son un instrumento a propósito para la propagación de las luces? Mas apenas concibo que pueda hacerse esa pregunta a una edad que es por excelencia la edad de la asociación y la representación; en una edad en que pululan por todas partes las sociedades de agricultura, de comercio, de industria, de beneficencia; en la edad de los gobiernos representativos [...] En esta propagación del saber, las academias, las universidades, forman otros tantos depósitos, a donde tienden constantemente a acumularse todas las adquisiciones científicas; y de estos centros es de donde se derraman más fácilmente por las diferentes clases de la sociedad. La Universidad de Chile ha sido establecida con este objeto especial. Ellas, si corresponde a las miras de la ley que le ha dado su nueva forma, si corresponde a los deseos de nuestro gobierno, será un cuerpo eminentemente expansivo y propagador.⁴

En estos párrafos podemos observar que, si bien Andrés Bello concibe una Universidad que pueda hacerse cargo de las vicisitudes propias del contexto chileno, al mismo tiempo homologa este contexto a la situación global que se impone desde Europa y que obliga a repetir tanto su historia como sus modelos productivos.

³ Ibid., p. 147.

⁴ Ibid., p. 144.

Es por esto que, por más que Bello pretenda hacer de este proyecto algo autóctono – *de Chile y para Chile* – en su discurso se dejan ver sesgos propios de un pensamiento Eurocéntrico, es decir, en este intento por entregarle a Chile una herramienta para su propio desarrollo, hereda y traspasa los métodos europeos de apropiación y validación de conocimiento, es más, afirma la impronta europea como la única vía para la realización del progreso eminentemente chileno.

Ahora bien, la duda que surge a partir de este escenario es la siguiente: ¿No existe acaso una contradicción entre la erección de un pensamiento propiamente chileno y la imposición de una metodología Eurocéntrica para alcanzar este fin?

En primer lugar, podría decirse que la constitución de una república chilena conlleva de por sí una impronta Europeísta de difícil despojo, es decir, que el mismo establecimiento de la República supone la instauración de una nación⁵ cuya cosmogonía representa los ideales que España ha impuesto en su conquista y que, partiendo desde ese supuesto, se torna imposible concebir una idea de nación cuyas raíces deriven de un sentimiento preeuropeo, indígena o simplemente local. Viéndolo así, no parece descabellado que Bello equiparase el nacimiento de una Universidad con la fundación del saber, pues se posiciona en un universo ideal de un mundo que va en progreso, unificado y sobre el cual es preciso edificar: *la nación está en pañales*. El problema de este enfoque es que desconoce perspectivas de conocimiento que se erigen paralelamente a su cultura, una cultura cuyo Dios es otro y es ajena a los parámetros que las buenas costumbres han definido como decentes. Sobre la asunción que nos proporciona el conocimiento de los *saberes más elevados* existe una ética privilegiada a la que se aspira siendo un buen cristiano, razón por la cual la instrucción religiosa⁶ es necesaria para los futuros maestros que se encargaran de difundir en los hogares las condiciones propicias para la formación de un saber elemental. Así, de la misma forma que la revelación de Dios nos acerca a la verdad universal, la verdad científica, a su vez, nos revela la verdad de un modo positivo, externamente.⁷

⁵ Esta idea de nación incluye en su definición la noción de universalidad, noción que pretende abarcar todas las posibilidades de existencia.

⁶ A raíz de esto dice Bello: “Todas las verdades se tocan; y yo extendiendo esta aserción al dogma religioso, a la verdad teológica. Calumnian, no se si diga a la religión o a las letras, los que imaginan que pueda haber una antipatía secreta entre aquellas y estas. Yo creo, por el contrario, que existe, que no puede menos que existir, una alianza estrecha entre la revelación positiva y esa otra revelación universal que habla a todos los hombres en el libro de la naturaleza”. *Ibid.*, p. 141.

⁷ Dentro de las “carreras” a impartir por la Universidad, la pedagogía o la enseñanza de la educación primaria estaba cubierta como una carrera indispensable en la formación ciudadana del hombre republicano, especialmente

Pero, por eso mismo, creo necesario y urgente el fomento de la enseñanza literaria y científica. En ninguna parte ha podido generalizarse la instrucción elemental que reclaman las clases laboriosas, la gran mayoría del género humano, sino donde han florecido de antemano las ciencias y las letras. No digo yo que el cultivo de las letras y de las ciencias traiga en pos de sí, como una consecuencia precisa, la difusión de la enseñanza elemental; aunque es incontestable que las ciencias y las letras tienen una tendencia natural a difundirse, cuando causas artificiales no las contrarían. Lo que digo es que el primero es una condición indispensable de la segunda; que donde no exista aquél, es imposible que la otra, cualesquiera que sean los esfuerzos de la autoridad, se verifique bajo la forma conveniente.⁸

Aquello que pretendo afirmar – y que a mi parecer se plantea como una segunda respuesta posible a la pregunta formulada – es la existencia de una contradicción en la voluntad de erigir un pensamiento chileno cuando este es formulado y pensado a través de un paradigma Eurocentrista, es decir, un pensamiento que nace y se desarrolla en Europa y que se tiene a sí mismo como universalmente válido. Con esto quiero decir que no se trata aquí de imputar al primer rector de la Universidad de Chile una especie de autoritarismo o racismo así sin más, sino que más bien el objetivo del análisis es poner de relieve cómo el discurso Ilustrado, en virtud de su lógica interna, tiende a imponerse por sobre otros saberes y que, en su correlato externo, esta imposición se expresa a modo de una supuesta supremacía que le otorga una validez absoluta.

Es por esta razón que he escogido este discurso para demostrar cómo en los cimientos de una república chilena subyace un paradigma universalista traído desde Europa que ha abarcado gran parte de las esferas de poder que proporcionan y restringen aquello que hoy en día entendemos como conocimiento. Del mismo modo, mostrar cómo este sesgo progresista de crear conocimiento y cultura termina por redefinir el trabajo realizado por los conquistadores al momento de ocupar un territorio, en tanto que se impone como una única vía de acceso cultural y civilizatoria, sin respetar las formas de organización de pueblos y culturas locales, es más, aniquilándolas. La exposición del discurso inaugural de la Universidad de Chile se comprende como una forma de vernos hacia el pasado, divisar nuestra posición actual y, desde allí, posibilitar la aparición de nuevas concepciones de mundo.

en lo que se refiere a su *civilidad*. Si bien las ciencias y las letras (aquello que Bello llama ‘la ilustración’) son, según el autor, de tendencia natural a la difusión, la instrucción de la ciencia y la literatura es un requisito necesario para la aparición de una enseñanza elemental.

⁸ Ibid., p. 145.

El adentro y el afuera de la modernidad. Límites y delimitaciones.

En el momento que la modernidad trae consigo una expansión económica y territorial por parte de las naciones imperialistas, se produce un choque cultural y bélico entre las culturas inmersas en el conflicto, a saber, las grandes potencias confrontadas a las pequeñas poblaciones aborígenes, que no conformaban un Estado como era conocido en Europa. Para el europeo, este conflicto debía concluir con el sometimiento de los pueblos más pequeños a los ideales imperialistas de las grandes naciones del *viejo mundo*. Visto que nuestro análisis se lleva a cabo desde un punto de vista epistemológico, cabe decir que parte de este sometimiento se dio también en el terreno del saber y sobre las significaciones de mundo. Según diversos autores, existen concepciones de mundo que son constitutivas del proceso de colonización que se vivió en América y otros lugares del mundo, los que funcionan como límites éticos y epistemológicos que dividen y parcelan la comprensión del nuevo mundo, donde los indígenas con sus particularidades culturales quedan fuera, motivo por el cual se ven impelidos a homogeneizarse con el enemigo para poder participar de lo que ellos denominan *mundo*. Esta situación se puede describir como la constitución del adentro y el afuera de la modernidad.

Dicho esto, y poniéndolo en correspondencia con el objetivo del trabajo, me limitaré en lo que resta de introducción a acentuar las críticas que se hacen al saber eurocéntrico desde el interior del mismo – adentro de la modernidad – para luego, en el desarrollo de la investigación, complementarla con la crítica que se erige desde la corriente feminista y la corriente decolonial – afuera de la modernidad – en tanto representan visiones excluidas del saber hegemónico, y así finalizar con una explicación que dé cuenta porqué la razón situada se posiciona como una buena metodología para disolver las dificultades expuestas.

La crítica al saber corriente desde su límite interior.

En esta subsección, abordaré las críticas que han surgido dentro de la tradición continental de la filosofía, señalando algunas de las perspectivas que han expuesto los sesgos que impiden la superación de cuestiones esenciales para la erección de un pensamiento autónomo y no-dogmático. Asimismo, estos sesgos no permiten la resolución de problemas desde un ámbito particular y objetivo, i.e. situado, mostrando la tendencia de elevar a la filosofía a una suerte de panacea ideológica capaz de disolver cualquier inconveniente. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la obra de filósofos como Friedrich Nietzsche, Paul

Feyerabend y Michel Foucault, los cuales han sabido revelar algunas contradicciones dentro de la configuración de un saber universal eminentemente científico, demostrando los límites del pensamiento humano y su realización en la práctica concreta. Tales críticas hoy sirven como soporte para la emergencia de un saber más dinámico y flexible ante las vicisitudes propias de nuestro tiempo.

Por su parte, Friedrich Nietzsche – en su clásico libro *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* – dirige su crítica al concepto de verdad. Expuesto aquí como ejemplo paradigmático, el autor asegura que el impulso que siente el hombre hacia la verdad se encuentra mediado por su *debilidad*, la cual constriñe al intelecto a *engañarse* y erigir al *concepto* como un lugar seguro donde poner sus ilusiones: “[...] se inventa una denominación de las cosas válida y obligatoria para todos y la legislación del lenguaje dicta también las primeras leyes en materia de verdad; pues se origina entonces, por primera vez, la oposición entre verdad y mentira”.⁹ La verdad es constituida como una “multitud movable de metáforas, metonimias y antropomorfismos” que se fijan con el tiempo hasta solidificarse como una superestructura que sostiene el edificio de la ciencia y el saber. Para Nietzsche, este último introduce en los hechos físicos variadas relaciones que percibe en forma de sucesiones temporales o numéricas, causalidades netamente antropocéntricas. Finalmente, en la contraposición que hace Nietzsche entre hombre intuitivo y hombre racional, se devela que la vida percibida desde su extremo sensorial no es capaz de armarse de herramientas derivadas de la experiencia, al mismo tiempo que el extremo de la abstracción sólo encuentra en ellas su sentido. “Entonces, ni la vivienda ni el andar, la indumentaria ni la tinaja revelan que son producto de la necesidad”¹⁰, más bien, el hombre debe encontrar cierto equilibrio, poniendo sus herramientas al servicio de la urgencia, de lo cercano y lo inmediato.

De alguna manera u otra, la lectura de este texto de Nietzsche parece una buena introducción a la propuesta de Paul Feyerabend expuesta en *Cómo defender a la sociedad contra la ciencia*¹¹, conferencia en la cual el autor fundamenta que la ciencia, si bien fue revolucionaria para su época, termina siendo una ideología más, de la cual hay que cuidarse. Además, Feyerabend echa mano al método científico alegando que nuestra confianza en las

⁹ Nietzsche, Friedrich (1970). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En: Obras Completas, vol. I, Buenos Aires: Ediciones Prestigio, pp. 543-556.

¹⁰ Ibid, p. 551.

¹¹ Feyerabend, Paul (1975). *How to Defend Society Against Science*. En: *Radical Philosophy* 11 (1), pp. 3-9.

teorías reposa en la confianza que tenemos de antiguas teorías que tengan la facultad de sustentar nuestra elección, proceso a través del cual al mismo tiempo que elevamos nuestros estándares científicos, nuestras teorías se vuelven inútiles. Dicho de otro modo, no existe una forma en la que podamos determinar exactamente la aplicabilidad y eficacia tanto de la teoría escogida como del método científico en su totalidad. Asimismo, el autor reclama que los resultados obtenidos por la ciencia no han sido méritos exclusivos de la misma y que otras ideologías también utilizan estudios sistemáticos similares a aquellos de los que la ciencia se jacta: “La ciencia es solo una de muchas ideologías que impulsan a la sociedad y debe ser tratada como tal”¹²

Una de las razones por las cuales es conveniente mirar a la ciencia como una ideología más tiene que ver con lo que ha apuntado Michel Foucault respecto a la teoría del poder, es decir, visto que no es posible alcanzar la verdad en tanto adecuación precisa de la cosa se entiende que ésta adecuación se supedita a la utilidad de quién se encuentra frente al objeto de análisis. La ciencia, de esta forma, queda expuesta al problema del poder y puede ser usada, consecuentemente, para fundamentar empresas ligadas a intereses privados y no, necesariamente, liberadores.

Fundamentación del cuerpo de la investigación:

En un primer momento me parece pertinente incluir la visión feminista y todo el peso de su crítica a la ciencia normal teniendo en cuenta que desde sus inicios muchas mujeres se han encargado de evidenciar el fuerte sesgo androcentrista que ésta misma representa, dejando de lado la perspectiva de la mujer y relegándola al ámbito privado de la vida¹³. Es necesario explicitar cómo es que un saber de corte androcéntrico dirige el cauce de la investigación científica y determina sus lineamientos a priori, suponiendo no sólo la relevancia de los problemas a tratar, sino que también la veracidad de juicios sumamente ideologizados (especialmente cuando se trata de reflexionar en torno a “lo femenino”), desconociendo, en suma, la perspectiva femenina. Con el propósito de evidenciar la influencia androcéntrica

¹² Ibid., p. 6. Traducción de autora

¹³ Esto no tiene consecuencias únicamente para la práctica científica y su riqueza, sino que también y por sobretodo en un primer momento para la distribución del trabajo y la conformación de la familia “ideal” que sustenta la producción industrializada del siglo XX. En ese entonces se defiende el rol de la mujer como un sujeto subordinado a los intereses de los hombres blancos, idea que la ciencia se encargará de respaldar al ser parte privilegiada de la estratificación de los quehaceres públicos y privados, además de ser conformada mayoritariamente por hombres.

dentro del quehacer científico, utilizaré tres textos que se relacionan directamente con este tema, a saber, *La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia* de Diana Maffía; *Ciencia y feminismo* de Sandra Harding y, para un análisis más detallado de la práctica científica en un mundo masculino, *Reflections on gender and science* de Evelyn Fox Keller. Finalmente, nos nutrimos del análisis que hace Seyla Benhabib, en su artículo *The Generalized and the Concrete Other*, sobre el desplazamiento de la mujer al ámbito de lo privado y la pérdida de la perspectiva femenina en el contexto público.

En el segundo capítulo, de la mano de Quijano y Boaventura de Sousa, se desmantelan las líneas divisorias trazadas durante el colonialismo y se describe cómo el saber, nuestras creencias y aquello que es tenido como cierto, se asienta en el patrocinio de una lógica excluyente, que regula las jerarquías implícitas en el discurso y el actuar del colono europeo. Este giro decolonial se relaciona con el nacimiento de una filosofía propiamente latinoamericana, la cual, hasta ahora se ha encargado de desentrañar y desmenuzar las relaciones y ejes de poder que se instauran a partir de la época imperialista/colonialista y que continúan por constreñir y atravesar las formas de vida de los habitantes de los países tercermundistas y/o colonizados. Dentro de los ejes analizados por esta corriente aparece el subtema de *La colonialidad del saber*, cuyo estudio versa sobre las imposiciones epistemológicas que el Viejo mundo trajo consigo en el proceso de asimilación de tierras acaecido durante la conquista (surgimiento de nuevas naciones), el cual es sumamente rico para el posterior análisis de las estructuras epistemológicas que se sostienen paradigmáticamente en el continente latinoamericano en pleno siglo XXI y más específicamente en el Chile actual. Recordemos que aquello que nos interesa en el curso de esta investigación es el esclarecimiento de los sesgos ideológicos – político, socioculturales y religiosos – que porta el saber, que limitarían la construcción y realización epistemológica de la cultura chilena actualmente. Creo que impajaritadamente este análisis nos conduce en última instancia hacia la pregunta por la chilenidad y a cómo proyectamos nuestra nación hacia el futuro.

Capítulo Primero: Perspectiva feminista para una ciencia/saber cada vez más amplia.

En este primer capítulo investigaremos algunas problemáticas epistemológicas surgidas a partir lo que ha sido una de las últimas oleadas del feminismo del último siglo. Específicamente, me refiero a la teorización por parte de algunas feministas acerca del problema de la mujer dentro del ámbito científico, lo que incluye no sólo un análisis de la participación de la mujer en la esfera de la metodología científica entendida como validación de discurso y adecuación a la verdad, sino que también a la problematización de una concepción o sentido común que liga a la mujer con el saber de una forma exclusiva y que restringe su influencia o potencialidad a un compartimento determinado de éste. La consideración de este doble aspecto nos permitirá visualizar no sólo las limitaciones que operan y que han operado *de facto* en la práctica y producción científica desde la modernidad, sino que también posibilita el surgimiento de nuevas concepciones donde la mujer podría no sólo ocupar el espacio que antes no tenía, sino que, además, conformar espacios teórico/prácticos donde su diferencia no sea atendida de forma rígida y opuesta más lo sea de forma dinámica y/o multifactorial, vale decir, desde formaciones de sentido que no tiendan a la repetición de sesgos ideológicos históricamente heredados.

A modo de contextualización, me parece pertinente señalar que la postura defendida en este capítulo coincide con la opinión expresada por Diana Maffía en su artículo *Epistemología Feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia*, donde afirma que:

Hay un sexismo, que ha sido brillantemente señalado por muchas epistemólogas, en las teorías científicas (producto); hay otro en la composición y exigencias de pertenencia y méritos, en las comunidades científicas (proceso). El desafío del feminismo consiste en mostrar el vínculo entre ambos. Recibir el aporte de las mujeres (de las diversas mujeres) a la ciencia no sólo es justo para las mujeres, así como eliminar lo femenino del ámbito de conocimiento científico no sólo es una pérdida para ellas. Es una pérdida para la ciencia y para el avance del conocimiento humano, porque se estrechan los horizontes de búsqueda de la ciencia misma.¹⁴

¹⁴ Maffía, Diana (2007). *Epistemología Feminista. La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia*. En: *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol. 12, N° 28, pp. 63-98 (p. 65).

Ante la cual agregaría que esta pérdida de horizonte de la que habla Maffia no se configura solamente a partir de la exclusión de la perspectiva femenina que ha intentado analizar y evidenciar la teoría feminista, sino que también a partir de la exclusión de las múltiples otredades sobre las cuales la ciencia moderna ejerce hegemonía. Es por esto que considero que una tarea fundamental a realizar por quienes estamos inmersos en el quehacer filosófico, es, en primer lugar, trabajar por una transformación de los aspectos entrañablemente hegemónicos y restrictivos que acarrea el saber científico¹⁵, como producto histórico que oprime a la mujer y las individualidades en diferentes niveles, justamente, para que la superación de tales limitaciones proporcione un mejor suelo para la proliferación de nuevas formas de pensamiento y vida. Estimo que el trabajo realizado por muchas feministas críticas de la ciencia moderna apunta a esa dirección, motivo por el cual algunos de los planteamientos que se han hecho desde esta trincheras son los que expongo en este capítulo.

Tal como observa Diana Maffía en el artículo ya citado, existen varias formas de abordar el problema de las mujeres en ciencia, al mismo tiempo que plantea los modos bajo los cuales las limitaciones que estamos considerando acaban por erosionar la práctica científica. Para ello, señala varios aspectos relativos a la exclusión de las mujeres en este ámbito y que deben ser revertidos:

[...] el primero procura echar luz sobre aquellas mujeres cuyas contribuciones científicas han sido negadas por las corrientes dominantes de historia de la ciencia. El segundo complementa el anterior, analizando la historia de la participación de las mujeres en las instituciones de la ciencia, especialmente enfocando el limitado acceso de las mujeres a los medios de producción científica y el status dentro de las profesiones. El tercero se interesa por el modo en que las ciencias (sobre todo médicas y biológicas) han definido la naturaleza de las mujeres. El cuarto analiza la naturaleza masculina de la ciencia misma, y procura develar las distorsiones en las mismas normas y métodos de la ciencia que han producido la ausencia histórica de mujeres de cualquier rol significativo en la construcción de la ciencia moderna.¹⁶

Como podemos notar, todas estas aproximaciones revelan importantes evidencias acerca de cómo el androcentrismo modela la ciencia, sin embargo, creo que – en función de los objetivos de esta investigación – es el cuarto punto el que requiere mayor análisis. Mi objetivo principal es observar de cerca las limitantes que el discurso científico mismo se impone, ya sea

¹⁵ Saber, por cierto, que legitima la estructura jerarquizada de la producción capitalista global.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 66-67.

de forma inconsciente o de modo premeditado, contribuyendo a una hegemonía epistemológica de carácter patriarcal afin al orden social imperante¹⁷. Si bien creo que el problema del androcentrismo en la ciencia puede plantearse señalando – tal como lo hace Fox Keller – que es más una consecuencia que una causa, considero que es notoria la implicación de ambos momentos, por lo que su seguimiento puede desentrañar cómo el androcentrismo se presenta como un poder que no pretende perder legitimidad en el discurso científico.

Dentro de lo que Maffía llama la cuarta forma de abordar el problema de la mujer en la ciencia, i.e. “el análisis de la naturaleza masculina de la ciencia misma”, encontramos teorías que se nutren de las perspectivas anteriores de análisis para dar cuenta de esta forma androcéntrica, las que señalan, que aquellas, echan especialmente mano a las metáforas biologicistas que definen de manera contrapuesta la naturaleza masculina y femenina, lo cual justificaría la preferencia masculina por el quehacer científico. En este capítulo, analizaremos dos de estas propuestas para ejemplificar lo que se entiende por ‘naturaleza androcéntrica de la ciencia’ y las implicaciones que acarrea una confianza ciega en su proceder, para luego fundamentar el porqué de la necesidad de su crítica. La primera propuesta que me interesa tratar es de la autora Evelyn Fox Keller en su libro *Reflections on Gender and Science* y, la segunda, es la que expone Seyla Benhabib en su artículo *The Generalized and the Concrete Other*. Ambas propuestas contienen una crítica relevante para el análisis de las limitantes que la ciencia ha internalizado en sus concepciones de lo “objetivo” y “universal”, dos conceptualizaciones fundamentales para el desarrollo de mi planteamiento.

1.1 Reflexiones en Ciencia y Género

Evelyn Fox Keller, norteamericana, filósofa y profesora de filosofía de las ciencias, es un ejemplo de teórica feminista que incluye en sus trabajos un análisis de la biología moderna para explicar el carácter androcéntrico de ésta. En sus estudios de ciencia y género, Fox Keller comienza por explicar el paso de una cosmovisión medieval, cuya percepción del mundo se basa en la proyección de los ideales humanos sobre las diversas formas de vida (carente de objetividad), a una percepción del mundo que se basa en un distanciamiento por parte del sujeto del universo entendido como una entidad autónoma (objetivable). Este cambio de cosmovisión

¹⁷ Esto ocurre a su vez cuando se trata de moldear preceptos o intereses sociales en base a preceptos o intereses particulares.

coincide con el surgimiento de la ciencia moderna, la cual desde sus orígenes es íntegra e históricamente masculina; es por esto que se conforma como un binomio sujeto-objeto caracterizado por una comprensión moderna (y masculina) del mundo. Dice Fox Keller: “No longer filling the void with living form, man learned instead to fill it with dead form. Nature, deanimated and mechanized, could now be put to the uses of man.”¹⁸ Sin embargo, esta forma particular de comprender la ciencia implica una forma de proyección: “the projection of disinterest, of autonomy, of alienation”¹⁹, la cual – para Fox Keller – en tanto ideal de ciencia completamente objetiva, es irrealizable y contradictoria; “refleja su propia imagen”, dando al hombre la propia ilusión de ser autónomo y objetivado, en otras palabras, “seccionado del mundo circundante y de su propia subjetividad”, lo cual, justamente revela la peculiar subjetividad del hombre moderno.

Es de este modo que Fox Keller se adentra en la subjetividad del hombre moderno para analizar los movimientos constitutivos de los conceptos característicos de su mundo: yo-otro sujeto-objeto, masculino-femenino. Entonces, la pregunta radica en cómo la comprensión de la subjetividad se conecta con nuestra concepción científica, la cual – según Fox Keller – se encuentra “mediada por la ideología que niega su propia existencia”. ¿Cómo sería una ciencia libre de tal ideología?

A) El desarrollo de la objetividad

Dice Fox Keller:

“Objectivity, I argue, is the cognitive counterpart of psychological autonomy, and accordingly must be understood as rooted in interpersonal space; the capacity for objectivity develops together with the articulation of self and gender”²⁰

La neutralidad de la ciencia en relación a la sexualidad y la emocionalidad es un mito. La ciencia se encuentra *generizada*, un ejemplo de esto es la creencia que la ciencia, como

¹⁸ “Cesando de llenar el vacío con formas vivientes, el hombre aprendió, en vez, a llenarlo con formas muertas. La naturaleza, inanimada y mecanizada, puede ahora ponerse al uso del hombre”. Fox Keller, Evelyn (1995). *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press, p. 70. Traducción de la autora

¹⁹ “La proyección de desinterés, de autonomía, de alienación”. *Ibid.*, p. 70. Trad. de la autora

²⁰ “La objetividad, sostengo, es la contraparte cognitiva de la autonomía psicológica y, en consecuencia, debe ser comprendida como enraizada al espacio interpersonal; la capacidad para la objetividad se desarrolla en conjunto con la articulación del yo y el género”. *Ibid.*, p. 71. Trad. de la autora

dominio intelectual, es una atribución masculina²¹: “A woman thinking scientifically or objectively is “thinking like a man”; conversely, a man pursuing a nonrational, nonscientific argument is arguing “like a woman”²² Esta metáfora se encuentra enraizada incluso en la infancia, por ejemplo, en un imaginario que naturaliza la asociación relativa a que una mujer científica es “más masculina” que una ligada al mundo de las artes, y ocurre de manera inversa para los hombres. Por otra parte, en este imaginario se encuentra también internalizada la asociación de la ciencia como antitética al Eros. Pues bien, ambas visiones se encuentran arraigadas en el delineamiento de la objetividad en contraposición a la subjetividad, ésta última, por cuanto es asociada unilateralmente a la esfera íntima, es caracterizada en su etapa de infancia temprana por la presencia de una voluntad ansiosa de satisfacer sus necesidades más viscerales, vinculadas directamente a la esfera de protección y cuidado que proporciona la madre. Es por esta razón que en el crecimiento cognitivo o el proceso que llamamos “volverse consciente”²³ la figura masculina se liga – en contraposición a la figura ya descrita – con el conocimiento y delimitación del “mundo exterior”, i.e. con lo objetivo, proceso caracterizado por la construcción de una autonomía y separación del contenido subjetivo del mundo. El niño en el procedimiento de distinción de lo “real” y lo “no real” escinde dicotómicamente la experiencia de su vida subjetiva y su vida “real” opuesta a sí como “objetiva”. El infante experimenta la ansiedad de querer volver a la unidad originaria con su madre al mismo tiempo que comienza a sentir placer por una autonomía que lo distingue de ella, “that is, cognitive maturity is frequently identified with a posture in which objective reality is perceived and defined as radically divided from the subjective”²⁴.

B) Objetividad y Género

Fox Keller asegura que estas asociaciones tempranas percibidas en la primera infancia si bien pueden ser “casi-universales”, no son sostenidas por condiciones “naturales” o biológicas, sino más bien sociales. Una clara expresión de este factor cultural que conserva

²¹ La metáfora sexual utilizada en ciencia, de “duro” y “blando” mienta las naturalezas masculina y femenina respectivamente, lo que constituye una justificación del porqué las ciencias ‘duras’ son predominantemente masculinas. El dato es “duro”, mientras que la sensación (sensibilidad) es “blanda”.

²² “Una mujer pensando científica u objetivamente está “pensando como un hombre”; a la inversa, un hombre siguiendo un argumento no racional, no-científico, está argumentando “como una mujer”. Ibid., p. 71. Trad. de la autora.

²³ Me refiero más propiamente a la actividad que se denomina en habla inglesa “Becoming aware”

²⁴ “Esto significa que, la madurez cognitiva es frecuentemente identificada con una postura en la cual la realidad objetiva es percibida y definida como radicalmente dividida del sujeto”. Ibid., p. 84. Trad. de la autora

estas delimitaciones es la concepción de la ciencia como un saber “objetivo”, como apunta Keller:

“[...] in a culture such as ours, where primary validation is accorded to a science that have been premised in a radical dichotomy between subject and object, and where all other experiences are accorded secondary, “feminine” status, the early identifications can hardly fail to persist”²⁵.

Las identificaciones que tienden a persistir a través del sistema de creencias se extienden tanto a hombres como a mujeres, aunque se adaptan al desarrollo del género identitario que los distingue. Si por un lado la identidad sexual del hombre se configura como opuesta a la de la mujer, lo que acentúa su proceso de separación o distanciamiento – y, por lo tanto, de autonomía – por otro lado, la identidad sexual femenina se identifica con la de la madre y, por lo tanto, la línea de diferenciación que la distancia de ella se vuelve difusa²⁶: “Thus it seems appropriate to suggest that one possible outcome of these processes is that boys may be more inclined toward excessive and girls toward inadequate delineation: growing into men who have difficulty loving and women who retreat from science”²⁷.

En conclusión, se sugiere que los patrones culturales adoptados incluso epistemológicamente, y que refieren a la identidad de género, pueden ser una explicación de la persistencia de la ciencia como una empresa masculina. Tal como dice Fox Keller, y ya apuntado anteriormente aquí, es más una consecuencia que una causa, pues puede, tal como demuestra esta autora, corresponder a la demarcación de un criterio que reposa injustamente en metáforas sexuales heredadas de un androcentrismo previo que se toma, en la ciencia moderna, de por sí como objetivo.

En correlación y sintonía con el fenómeno descrito por Evelyn Fox Keller en *Ciencia y género*, Seyla Benhabib nos explica cómo en teoría moral el sujeto “hombre-blanco” se constituye como el “sujeto universal” por antonomasia, del cual se extrae la perspectiva válida que asienta toda legitimidad en el ámbito de lo público.

²⁵ “[...] en una cultura como la nuestra, donde la validación primaria se otorga a una ciencia cuya premisa se basa en la dicotomía radical entre sujeto y objeto, y donde todas las otras experiencias son establecidas como secundarias, de status “femenino”, las identificaciones tempranas difícilmente fallan en persistir”. Ibid., p. 87. Trad. de la autora

²⁶ El hombre debe asumir la separación dos veces, cuando se distancia de la madre y cuando se identifica y configura en oposición a ella (identidad masculina).

²⁷ “De esta forma parece apropiado el sugerir que un posible resultado de estos procesos es que los niños (hombres) podrían estar más inclinados a una excesiva delimitación, mientras las mujeres a una inadecuada delimitación: crecer como hombres con dificultad para amar y mujeres que se retiran de la ciencia”. Ibid., p. 89.

1.2 The Generalized and the concrete other:

Esta preconcepción masculinizada de la teoría moral es aquella que Seyla Benhabib nos presenta en su artículo *The Generalized and the Concrete Other*²⁸, cuyo contenido se basa en un análisis del debate Gilligan/Kohlberg. Presentando las dificultades que implica la teoría tradicional defendida por Kohlberg, Benhabib se pregunta por la introducción de un enfoque feminista a la teoría moral que tenga en cuenta la perspectiva femenina ignorada históricamente y sus posibles consecuencias. Trataré de reducir de mejor modo la primera parte del artículo, para luego exponer la perspectiva personal de la autora.

A) Debate Gilligan/Kohlberg y teorías contractuales

En un primer momento la autora se enfoca en la controversia surgida entre Kohlberg y Gilligan, a raíz del tratamiento diferenciado que se hace de la mujer a la hora de analizar, por un lado, su situación desde el punto de vista de una teoría de la justicia y, por otro, desde una ética de la responsabilidad y del cuidado²⁹. Aquellas características femeninas que son vistas usualmente como deficientes – por ejemplo, la empatía y la simpatía – bajo una perspectiva post-convencional (Gilligan) son tenidas como una fortaleza y significan, para el autor, una forma de crecimiento moral.

Por el contrario, según Kohlberg no existe una correlación entre los datos de estos análisis y las conclusiones entregadas por Gilligan, ya que las discrepancias observadas³⁰ pueden ser soslayadas por la inclusión de factores sociales ajenos a la teoría. En conclusión, Kohlberg considera que la moral se encuentra orientada hacia “relaciones de compromiso” demarcadas por una función de “determinaciones y dilemas” y no por el sexo³¹, lo que a su vez demuestra que el fenómeno que ambos intentan explicar no es el mismo, por lo que considera

²⁸ Benhabib, Seyla (1987). “The Generalized and the Concrete Other: The Gilligan-Kohlberg Controversy and Feminist Theory”. En: Benhabib, Seyla & Cornell, Drucilla (Eds.) (1987). *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minesota Press, pp. 77-95.

²⁹ La posición sostenida por Gilligan sugiere que el enfoque de teoría moral “básico” sólo puede ser aplicado cuando se trata de la ética de justicia y de derechos.

³⁰ Hay que agregar que en el estudio de Kohlberg se observan diferencias de resultados entre mujeres y hombres sólo en edad adulta.

³¹ A lo que debería agregarse el género.

– siguiendo a Piaget – que el razonar acerca de la justicia supone una estructuración formal y un análisis racionalista que excede a la pregunta por “la buena vida” y la construcción del ego.

B) Un aporte feminista a la teoría moral

A su vez, para Benhabib, la distinción entre moral y desarrollo personal (ego) es infranqueable y aquello que ha dicho la teoría feminista al respecto es lo siguiente: “First, for feminist theory the gender-sex system is not a contingent but an essential way in which social reality is organized, symbolically divided and lived through experientially”³². Donde Sheyla entiende por “género-sexo” una constitución e interpretación de la diferencia anatómica de los sexos simbólica e histórico-social, “the gender-sex system is the grid through which the self develops an embodied identity, a certain mode of being in one's body and of living the body”.³³ La identidad se forma en el modo de apropiarse social, psicológica y simbólicamente de su identidad corpórea (embuída o encarnada): “The gender-sex system is the grid through which societies and cultures reproduce embodied individuals”³⁴. La tarea de la teoría feminista crítica es revelar el hecho de que el histórico sistema género-sexo ha contribuido a la opresión y explotación de la mujer, creando una teoría reflexiva que contribuye a su emancipación. Ahora bien, Sheyla – desde una perspectiva feminista – se preocupa de la articulación de dicha crítica anticipatoria de las teorías morales universalistas. Su tesis central en este respecto es que la definición de un dominio moral, así como el ideal de autonomía moral, no solo en Kohlberg, sino en las teorías contractuales universalistas desde Hobbes hasta Rawls, ha llevado a una *privatización* de la experiencia de la mujer.

En ese punto de vista se ve al sí mismo (*self*) como un sin cuerpo, lo que sería incompatible con el criterio de *irreversibilidad* y *universalizabilidad* que el mismo Kohlberg plantea. Según Benhabib, una teoría moral universal restringida al “otro generalizado”³⁵ cae en incoherencias que camuflan su reversibilidad y universalidad, ya que estas teorías (Hobbes,

³² “Primero, para la teoría feminista el sistema género-sexo no es una forma contingente sino esencial bajo la cual la realidad social es organizada, simbólicamente dividida y vivida a través de la experiencialidad”. Benhabib, Seyla (1987). Op. cit., p. 80. Trad. de la autora

³³ “El sistema género-sexo es la red a través de la cual el yo desarrolla una identidad encarnada (corporizada), un cierto modo de vivir en el propio cuerpo y viviendo el cuerpo”. Loc. cit. Trad. de la autora

³⁴ “El sistema género-sexo es la red a través de la cual las sociedades y culturas reproducen individuos corporizados”. Loc. cit. Trad. de la autora

³⁵ Benhabib llama “otro generalizado” al “punto de vista que ve a cada individuo como un ser racional con los mismos derechos y obligaciones que tendríamos que atribuirnos a nosotros mismos”, contrapuesto al individuo concreto y diferente de uno mismo.

etc) son *substitucionalistas*, y actuarían subrepticamente a la hora de identificar experiencias de grupos específicos como paradigmáticas – por ejemplo, la idea de sujeto como hombre blanco, propietario o profesional – y, como resultado, no endosarían las pluralidades y diferencias moralmente válidas. Además, visto que el concepto de lo privado penetra la esfera doméstica, ésta es separada, al mismo tiempo, del espacio público donde al individuo maduro y generalizado se le permite tomar decisiones como agente político y social, excluyendo la perspectiva concreta de la mujer, homologándola sencillamente a lo “natural”.³⁶

Para la autora, ésta dicotomía entre lo público y lo privado es análoga a la defendida por Kohlberg entre justicia y vida buena, por lo que su resolución reclama la integración del punto de vista del “otro concreto”³⁷ ya que, si bien Kohlberg presenta los sujetos de su investigación sin negar su identidad, en su aplicación este enfoque (el otro generalizado) persevera, pues ignora la historia propia de los sujetos. Además, tiende a ignorar la perspectiva femenina, lo que según Sheyla conlleva a ignorar la perspectiva del otro concreto y a generar contradicciones en las teorías morales universalistas. Dicho en palabras de la autora:

The problem can be stated as follows: according to Kohlberg and Rawls, moral reciprocity involves the capacity to take the standpoint of the other, to put oneself imaginatively in the place of the other, but under conditions of the "veil of ignorance," the other as different from the self, disappears.³⁸

El otro no se proyecta, sino que se abstrae. Esta abstracción se tiene a sí misma como la de un individuo autónomo aislado, cuyas decisiones no están influenciadas por el medio familiar, social, etc.

Teniendo en cuenta que al restringir la teoría moral sólo al ámbito de la justicia, el punto de vista del otro queda relegado a una idealidad abstracta, se sugiere que la necesidad de incluir “the concrete other standpoint” es efectiva, pero no por eso prescriptiva ya que, si bien se ha

³⁶ Todo aquello que se opone a lo social, político y moral, entendido como construcción humana, es catalogado como naturaleza. En este sentido la mujer es lo que el hombre no es: “nonaggressive but nurturant, not competitive but giving, not public but private”. Ibid., p. 85.

³⁷ “El punto de vista del otro concreto, en contraste, requiere que veamos cada ser racional como un individuo con una historia, identidad y constitución efectiva-emocional concreta”. Ibid., p. 87. Trad. de la autora

³⁸ “El problema puede ser declarado como sigue: de acuerdo con Kohlberg and Rawls, la reciprocidad moral involucra la capacidad de tomar el punto de vista del otro, de ponerse uno mismo imaginativamente en el lugar del otro, pero bajo las condiciones del “velo de ignorancia” el otro como diferente de mí, desaparece”. Ibid., p. 89.

demostrado que el punto de vista generalizado es necesario, éste no es suficiente y, por lo tanto, se refuerza la idea de complementar una teoría moral que nos permita reconocer la dignidad del otro generalizado a través de un reconocimiento de la identidad moral del otro concreto. Por lo tanto, el dominio moral debe extenderse desde los derechos a las necesidades de los individuos, de tal manera que pueda anticiparse a éstas para que aquello que constituye lo “racional” se extraiga de las deliberaciones de la diversidad: “To judge rationally is not to judge as if one did not know what one could know, but to judge in light of all available and relevant information.”³⁹

De esta manera, el enfoque del “otro concreto” desprivatiza las emociones y se distancia de una concepción de lo afectivo como una realidad netamente interior:

I am not suggesting that such conceptions of the good life either can or should be universalized, but only that our affective-emotional constitution, as well as our concrete history as moral agents, ought to be considered accessible to moral communication, reflection and transformation.⁴⁰

1.3 Conceptos, preguntas y respuestas

En los textos que hemos destacado emergen dos conceptos de absoluta relevancia para nuestra investigación. Si por un lado Fox Keller destaca el carácter *objetivo* de la ciencia como una debilidad en la construcción identitaria del individuo, en cuanto se escinde radicalmente la esfera del sujeto y del objeto (provocando las consecuencias ya revisadas)⁴¹, por otro lado, Benhabib ve en la *universalización* de la experiencia política y moral un carácter invisibilizador y abstracto que silencia la experiencia moral concreta encarnada en la mujer. Sabemos por discusiones instanciadas en el seno de la filosofía de las ciencias, que la objetividad es un criterio que ha sido puesto en duda constantemente y que el afán de universalizar los discursos ha generado, por ejemplo, en las nuevas teorías latinoamericanistas, un cierto resquemor. Pero ¿son suficientes estas correcciones para prometer y esperar de ellas el nacimiento de una ciencia libre que esté al servicio de todos los individuos?

³⁹ “Juzgar la racionalidad no es juzgar como si uno no supiera lo que podría haber sabido, sino juzgar a la luz de toda la información disponible y relevante”. Ibid., p. 93. Trad. de la autora

⁴⁰ “No estoy sugiriendo que tales concepciones de la vida buena puedan o deban ser universalizadas, tan solo que nuestra constitución afectivo-emocional, así como nuestra historia concreta como agentes morales, debiese ser accesible a la comunicación, reflexión y transformación moral” Ibid., p. 94. Trad. de la autora

⁴¹ Sin duda, esta característica se fundamenta en una noción científica y se reproduce con ella.

A modo de ejemplo, Sandra Harding expresa que, a pesar de que las feministas hayan teorizado en gran medida acerca de la generización de la ciencia, no es posible ver cómo estas líneas programáticas convergen y cuál podría ser la estrategia a seguir para eliminar el androcentrismo en la ciencia. Dos de las preguntas más sobresalientes en su texto *Ciencia y Feminismo* son: 1) ¿Qué consecuencias pueden tener estos hallazgos y este tipo de razonamiento sobre la objetividad para nuestra comprensión de la visión científica del mundo en general?, y 2) ¿Puede haber *un* punto de vista epistemológico feminista cuando muchas mujeres están haciendo suyas unas “identidades fragmentarias”, como las mujeres negras, las asiáticas, las indígenas, las de clase trabajadora, las lesbianas?⁴² La primera pregunta problematiza las conclusiones que presentamos anteriormente en el desarrollo de este capítulo, y la segunda se cuestiona acerca de la facticidad de un proyecto político feminista que integre las diferentes perspectivas feministas extraídas, muchas veces, de este tipo de análisis. Creo que una de las respuestas entregadas por Harding en su libro se vislumbra una posible solución a ambas preguntas y sienta, al mismo tiempo, un puente necesario para comprender la conclusión que expondré más adelante. La autora opina en su libro que: “Las ambivalencias en el feminismo constituyen guías provechosas con respecto a las regularidades y tendencias causales subyacentes del mundo social en el que se desarrolla esta construcción teórica”⁴³. Del mismo modo, considero que tales “ambivalencias” son naturales cuando suponemos la existencia del problema que se plantea en la pregunta n°2 y, justamente, aquello de lo que se trata es de considerarlas como vestigios de las diferencias que efectivamente atraviesan nuestro sistema de pensamiento y cultura, teniendo en cuenta las vicisitudes históricas particulares de cada movimiento.

Desde esta mirada y respondiendo la primera pregunta cabe señalar que, en un mundo donde el saber es un producto hegemónico, es difícil decir que las mujeres podamos escapar del establecimiento de algún trato con la “objetividad” tenida ya sea, como una noción, o como una relación real con el mundo circundante.⁴⁴ Es por esta razón que considero que la problematización de la objetividad como un aspecto angular de la teoría del conocimiento es, de hecho, un aspecto fundamental a la hora de erigir una crítica epistemológica de cualquier

⁴² Harding, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Ediciones Morata, p. 142. Agrego a este grupo, por supuesto, a las mujeres latinoamericanas.

⁴³ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁴ Lo que, sin embargo, no significa decir que todas las mujeres seamos plenamente conscientes de la operación que tiene como factor la objetividad, ni que existan mujeres que puedan prescindir realmente de este uso en su cotidianidad.

tipo, ya que implica un abordaje responsable desde los supuestos que conlleva la teorización misma. Actualmente, la conceptualización de la objetividad tematizada por diferentes feministas es una guía programática que nos permite situar nuestro grado de familiarización y relación misma con tal fenómeno y, asimismo, tal conceptualización debe ser tenida como un antecedente más que como una regla.⁴⁵

1.4 Conclusión

Podemos decir que nuestra crítica tanto a la “objetividad” como a la “universalidad” que hemos esbozado aquí de la mano de dos teóricas feministas, se complementa con la concepción de una teoría feminista que no tienda a repetir los mismos errores que la ciencia normal acarrea como limitaciones ideológicas: una teoría que no incurra en la esencialización de sus agentes en virtud de una idealización de su discurso y que tenga presente las diferentes perspectivas que puedan surgir desde la afirmación de un pensamiento encarnado y competente ante las problemáticas concernientes al lugar de enunciación donde se gesta. “Objetivo” es tan sólo el aspecto que se nos muestra de determinada forma y, como tal, engloba las diferentes perspectivas ocultas en las otras posibles posiciones. Comprender que la objetividad es una forma del estar encarnado implica asumir que “lo objetivo” no mienta aquello que no es problemático ni indiscutible, sino que más bien, mienta aquello que es problemático porque se muestra como absoluto cuando precisamente no lo es. “Universal” es, a su vez, la ilusión de lo que tenemos en común como un aspecto generalizado e implica la negación de las diferencias en pos de la conservación de un relato. Comprender que la universalidad es sólo pensable a partir de la identificación de las diferencias permite asumir que lo universal es de por sí, y debe ser, siempre heterogéneo.

Una reflexión que sintetiza eficazmente el resultado que ha tenido el salto científicista desde la realidad a la objetividad supuesta en la concepción de sujeto *universal* es la que nos entrega Donna Haraway en su *Manifiesto Cyborg*, el cual resume enérgicamente mi exposición y, en lo que respecta al desarrollo de este trabajo, se configura como una invitación a considerar la perspectiva situada bajo una mirada feminista.

⁴⁵ Así como cuando decimos que entender el feminismo como una teoría unificada conlleva a la esencialización de las entidades que la evocan como instrumento de análisis. Precisamente porque no existe un feminismo es que no podemos universalizar la experiencia feminista.

Quisiera continuar otorgándole confianza metafórica a un sistema sensorial muy vituperado en el discurso feminista: la vista. La vista puede ser buena para evitar oposiciones binarias. Quisiera insistir en la *naturaleza encarnada* de la vista para proclamar que el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte. Esta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fabrica la categoría no marcada que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación. Esta mirada significa las posiciones no marcadas de Hombre y de Blanco, uno de los muchos tonos obscenos del mundo de la *objetividad* a oídos feministas en las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, postindustriales, militarizadas, racistas y masculinas, es decir, aquí, en la panza del monstruo, en los Estados Unidos de finales de los años ochenta. *Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada* que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: *la objetividad feminista significa*, sencillamente, *conocimientos situados*.⁴⁶

Esta teoría, en mi opinión, debe constituirse como un saber no dicotómico, que no extrapole los factores a su resultado, sino que sea capaz de hablar infinitos lenguajes, también el del cuerpo y la memoria. Un saber de este tipo se resiste al molde, pero abraza el ejemplo y aprehende más de lo vivo que de lo muerto y, por sobretodo, no factoriza opuestos para conseguir un producto, opera con lo efectivo.

⁴⁶ Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, p. 324. Los énfasis son de la autora

Capítulo Segundo: La colonia, la diferencia y el saber.

En este capítulo expondremos las limitaciones que el saber tradicional se pone sí mismo en cuanto razón colonial o, lo que es lo mismo, las consecuencias epistémicas que surgieron de la conformación del ideal moderno en cuanto una empresa de conquista⁴⁷ contrapuesta y en abierta confrontación con el llamado “nuevo mundo” y su cosmovisión.

Para encontrar estas limitantes es necesario analizar las características relativas a la construcción de mundo y significado propia de los procesos coloniales y “civilizatorios” que ocurrieron en nuestro continente desde el siglo XV y, posteriormente, alrededor del globo. Estos nos darán cuenta de un marcado sentimiento de diferenciación por parte del hombre blanco hacia el aborígen latinoamericano, ya sea desde su cultura, su religión, su lengua e incluso desde sus naturalezas. Esta diferencia que se pone como exterioridad⁴⁸ es la que Quijano denomina *diferencia colonial*⁴⁹ y, también, aquella bajo la cual Boaventura de Sousa explica las condiciones de lo que se puede llamar “*pensamiento posabismal*”. A lo largo de esta sección, daremos cuenta del establecimiento de esta diferencia y veremos cómo la estructura social del nuevo mundo es atravesada por las categorías de raza, género y clase⁵⁰, etiquetas que desde un inicio trazan la línea sobre la cual tal saber y cosmovisión es parcelado(a) y limitado(a).

⁴⁷ Para los teóricos del giro decolonial la modernidad hunde sus raíces en el fenómeno del colonialismo. Modernidad/colonialidad son dos caras de la misma moneda y se podría decir que la segunda “es articulada como la exterioridad constitutiva de la modernidad.” Vid.: Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión Decolonial*. Colombia: Editorial Cauca, p. 17.

⁴⁸ Algo que sobrepasa los límites de “lo nuestro” del “nosotros” y se configura como un no-nosotros.

⁴⁹ Muy importantes son para el desarrollo de este capítulo los planteamientos que la inflexión decolonial ha ido recogiendo desde autores como Aníbal Quijano y Walter Mignolo, como también el pensamiento que el portugués Boaventura de Sousa ha generado alrededor de la “ecología de los saberes” que propone.

⁵⁰ Así como expone Grosfoguel: “La idea de raza organiza la población mundial en un orden jerárquico de personas superiores e inferiores que se convierte en un principio organizador de la división internacional del trabajo y del sistema patriarcal global. Contrario a la perspectiva eurocéntrica, la raza, el género, la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología no son elementos añadidos a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral e imbricada del amplio y entramado <paquete> llamado el sistema mundo europeo/moderno colonial/ capitalista/patriarcal.” Grosfoguel, Ramón (2006). *Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein*. En: *Nómadas*, N° 25, octubre, pp. 44-52 (p. 48). Llama la atención que se tenga a la sexualidad, la espiritualidad y la epistemología como integrantes estructurales del entramado colonial de poder que atraviesa interseccionalmente las capas sociales, aun así son justamente estas esferas humanas aquellas donde se sostiene el sentido de las acciones individuales y comunitarias. Desde esa perspectiva, esta lectura puede explicar la razón por la cual un saber totalizante acarrea problemáticas asociadas a su propio poder e influencia, como también a aquello que problematizan.

1.1 El mundo moderno y la diferenciación v/s la diversificación.

Tomando en consideración el fenómeno de la colonialidad visto desde la perspectiva del colonialismo, en cuanto la afirmación de la modernidad como sistema ideológico-estructural global, podemos decir que representa la realización de la razón colonial como ordenamiento cosmológico global. En palabras de Restrepo y Rojas:

[...] colonialidad es un patrón o matriz de poder que estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza.⁵¹

Ya que la modernidad pretende abarcar la temporalidad total de las relaciones humanas como forma de organización y distribución, además de significar una promesa de progreso tecnológico y avance cultural, se reviste de una identidad que tiende a delimitar tajantemente aquello que puede pertenecer o no a ella. Cuando se define la modernidad, al mismo tiempo se está definiendo todo aquello que no es moderno. Según los estudios decoloniales, esto define un interior/exterior de la modernidad, donde todo lo exterior, que no puede entenderse como moderno, constituye una diferencia que se denomina comúnmente “*diferencia colonial*”. Esta diferencia que crea la modernidad tiene consecuencias tanto para el opresor como para el oprimido, debido a la relación mutua que la funda⁵², es decir, al mismo tiempo que deshumaniza al colonizado termina por deshumanizar al colonizador⁵³: “En una palabra, el colonialismo implica la cosificación del colonizado y, más profundo aún, el mismo colonizador se bestializa, se deshumaniza y su civilización deviene en salvaje.”⁵⁴

Con el propósito de fundamentar el acto civilizatorio, y como consecuencia de esta verdadera cosificación, el colonizador supera la “lógica de negatividad” que inferioriza al colonizado y procede a clasificarlo y jerarquizarlo. Este aspecto es muy importante pues

⁵¹ Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). Op. cit., p. 16.

⁵² Asimismo, los autores agregan: “Esta exterioridad, al igual que el oprimido en Dussel y Freire, no es una exterioridad absoluta sino una exterioridad relacionalmente producida; es decir, que tanto el oprimido como el otro son constituidos en cuanto tal por la relación con el opresor, pero este último es también a la vez constituido por tal relación. A esto es a lo que puede denominarse co-constitución”. Ibid., p. 58.

⁵³ En este mismo sentido Césaire postula un “ensalvajamiento” de la Europa colonizadora y una “bestialización” del colonizador.

⁵⁴ Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). Op. cit., p. 45.

permite comprender cómo las jerarquías sociales, que operan en un nivel político, terminan por permear las epistemologías de los grupos que operan en cierto nivel o estrato social determinado, regulando, naturalizando y normalizando las prácticas que los pueblos debían adquirir para pertenecer al mundo moderno.⁵⁵ La consecuencia que se extrae de esta jerarquización es la instalación de un paradigma transversal eurocéntrico⁵⁶ que define los patrones de pensamiento y conducta de los individuos sociales, los cuales se caracterizan por representar un rango de superioridad racial y social que deben regir como verdades inmanentes a la realidad⁵⁷.

Estas verdades que permean el sentir y pensar de la sociedad estratificada son caracterizadas por Boaventura de Sousa como lo que denomina “sociología de las ausencias”, refiriéndose a que: “lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe”.⁵⁸ Para Boaventura hay muchas formas de producir ausencias y aquello que las reúne es la misma “racionalidad monocultural” subyacente. El reconoce cinco formas, las cuales procedo a caracterizar a continuación:

(1) Lógica de la monocultura del saber y del rigor del saber: Dice Boaventura: “Transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y cualidad estética.” Se instalan como formas exclusivas de producción de conocimiento o creación artística. “La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o incultura”⁵⁹

(2) Lógica de la monocultura del tiempo lineal: La historia tiene un pasado y futuro únicos, éste último representado como un ideal que siempre está más allá. Su presente son los países

⁵⁵ Así también lo expone Walter Mignolo: “Las diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta y los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora estadounidenses, que era necesario corregir”. Mignolo, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, p. 27.

⁵⁶ Como afirman Restrepo y Rojas: “El eurocentrismo es la combinación del etnocentrismo y el sociocentrismo europeos que se ha pretendido imponer como paradigma universal de la historia, el conocimiento, la política, la estética y la forma de existencia”. Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). Op. cit., p. 135.

⁵⁷ Señala Dussel: “[...] aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad/mundialidad”. Dussel, Enrique (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En: Lander, Edgardo (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Faces/UNESCO, pp. 41-54 (p. 48). Asimismo, agrega Mignolo: “El eurocentrismo sólo surge cuando la historia particular de Europa (y, en la segunda mitad del siglo XX, la de Estados Unidos) y la formación subjetiva concomitante se promueven e imponen como un modelo universal, y los sujetos coloniales las aceptan en su adhesión a un modelo para ser lo que no son”. Mignolo, Walter D. (2007c). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, p. 100.

⁵⁸ de Sousa Santos, Boaventura (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: LOM Ediciones, p. 24.

⁵⁹ Loc. cit.

del primer mundo o desarrollados. Algunos conceptos que grafican este sentido temporal son: “[...] progreso, revolución, modernización, desarrollo, crecimiento, globalización [...] Esta lógica produce no existencia, declarando atrasado todo lo que, según la norma temporal, es asimétrico con todo lo declarado avanzado”.⁶⁰

(3) Lógica de la clasificación social o monocultura de las diferencias: Dice Boaventura: “distribución de las poblaciones por categorías que naturalizan jerarquías”⁶¹. Se produce por una ordenanza de las diferencias, una negación de la jerarquía disfrazada de ‘presunta igualdad’ que como consecuencia acarrea la jerarquización social donde “la no existencia es producida bajo la forma de una inferioridad insuperable, en tanto que natural”⁶². La clasificación racial y sexual se presentan como los ejemplos paradigmáticos.

(4) Lógica de la escala dominante: Continúa Boaventura: “La escala adoptada como primordial determina la irrelevancia de todas las otras escalas posibles. En la modernidad occidental, la escala dominante aparece bajo dos formas principales: lo universal y lo global”⁶³. En el caso del universalismo, aquellas realidades que representa se refuerzan independientemente de los contextos que las sustentan, por lo que se tiende a particularizar las realidades que sí dependen de contextos. En el caso de la globalización se prioriza la realidad más omniabarcante, por lo que tiende a generar rivalidades entre realidades locales. “En el ámbito de ésta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo particular y lo local”.⁶⁴

(5) Lógica productivista o monocultura de los criterios de productividad capitalista: El crecimiento económico se coloca como un objetivo indiscutible, cuyo método se basa en la máxima de la productividad. Se aplica tanto a la naturaleza como a la humanidad: “Según esta lógica, la no existencia es producida bajo la forma de lo improductivo, la cual, aplicada a la naturaleza, es esterilidad y, aplicada al trabajo, es pereza o descalificación profesional.”⁶⁵

En resumen, se identifican las diferencias que integran la diversidad cultural con respecto a la monocultura occidental eurocéntrica, al mismo tiempo en que son superadas

⁶⁰ También figura como no existente lo “primitivo”, “salvaje”, “tradicional”, “simple”, “obsoleto” y lo “subdesarrollado”. de Sousa Santos, Boaventura (2013). Op. cit. p. 26.

⁶¹ Ibid., p. 25.

⁶² Loc. cit.

⁶³ Loc. cit.

⁶⁴ Ibid., p. 26.

⁶⁵ Loc. cit.

unilateralmente a modo de negación. A mi modo de ver, esta es la razón por la cual la aceptación de la diversidad es tan problemática en el mundo actual, puesto que los fundamentos epistemológicos se basan en una lógica que comprende la diversidad como diferencia y, en consecuencia, la suprime.

1.2 El saber dominado

Dice Quijano:

En la sociedad, el poder es una relación social constituida por una trama continua de tres elementos: dominación/explotación/conflicto respecto del control de las áreas decisivas de la existencia social humana: 1. el trabajo, sus recursos y productos; 2. el sexo y sus respectivos recursos y productos; 3. la autoridad colectiva y sus correspondientes recursos y productos; 4. finalmente, la subjetividad/ intersubjetividad, en especial el imaginario y el modo de producir conocimiento⁶⁶.

Como hemos visto en la primera sección de este capítulo, existen diferentes esferas en las cuales la razón colonial, la diferencia colonial o pensamiento posabismal (lógica monocultural) opera como catalizador de discursos y prácticas socioculturales. En adelante, vamos a poner énfasis en lo que engrosa el núcleo de la problemática relativa a nuestra investigación y que se conecta con la cuarta área de “existencia social humana” que refiere nuestra cita, aquello que entre los autores de la inflexión decolonial ha sido denominado “*colonialidad del saber*”.

Tal como se describe en el texto *Inflexión decolonial*, la colonialidad del saber corresponde a:

la dimensión epistémica de la colonialidad del poder; se refiere al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de ‘conocimiento occidental’ asociadas a la ciencia convencional y al discurso experto.⁶⁷

Sin embargo, algunos autores concuerdan en que la colonialidad de poder se identifica con la colonialidad del saber puesto que esta última permitió la organización del mundo a partir de consideraciones epistemológicas respecto del nuevo mundo y oriente. Además, la

⁶⁶ Quijano, Aníbal (2002). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. En: *Trayectorias: revista de estudios sociales de la Universidad Nacional de Nuevo León*, N° 7-8, Sep-Abr., pp. 58-90 (p. 50).

⁶⁷ Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Op. cit.*, p. 136.

delimitación de estas concepciones se encuentra en estrecha relación con el dominio que Europa ejercía en el período. Es más, debido a que la proliferación de la ciencia moderna se produjo en contraposición y distinguiéndose – como vimos en el primer apartado – de las “nuevas”, aunque ya existentes, cosmovisiones de los pueblos sometidos, la epistemología perteneciente a los países imperialistas europeos se impuso como la alternativa central al proceso de globalización que la conquista estaba induciendo, es por esto que tiende a caracterizarse como “eurocéntrica”, esto significa que “considera las modalidades de conocimiento teológico, filosófico y científico no sólo como propiamente europeas, sino como superiores epistémicamente o incluso como las únicas válidas.”⁶⁸

Como hemos observado a lo largo de la investigación, la noción de eurocentrismo encierra un saber que se relaciona con categorías que operan al interior de las teorías científicas e idealizaciones de la verdad como son, por ejemplo, la objetividad y la universalidad. Como bien expresa Grosfoguel:

Los paradigmas hegemónicos eurocéntricos que han configurado la filosofía y las ciencias occidentales en el ‘sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal’ [...] durante los últimos 500 años asumen un punto de vista universalista, neutral y objetivo⁶⁹

El pensamiento se define como universal y objetivo paralelo al momento en que el pensamiento europeo comenzaba a gozar de mayor relevancia en el ámbito tecnológico, en virtud de esto se establece aquello que no es universal ni objetivo, por cuanto no es útil a los propósitos del avance tecnocientífico. Es por esto que Boaventura de Sousa habla de pensamiento posabismal, aquel saber que se constituye y se asienta como dominante en cuanto se contrapone a una multiplicidad de saberes que no cumplen con los requisitos que se requieren para acceder al conocimiento moderno, actualizado y contingente – siguiendo la metáfora de la lógica mono-cultural del tiempo. Según Sousa, el pensamiento posabismal traza una línea que divide aquello que pertenece a la realidad entendida como verdad y aquella que no. La regulación social estaría orientada a la disolución de las diferencias que fundan aquel límite – justificando, así, la jerarquización social – y dejando, sin embargo, fuera de alcance el terreno sobre el cual la regulación no puede operar libremente, generando una nueva división en la que opera una lógica de apropiación y violencia. Ambos momentos, pues, son

⁶⁸ Ibid., p. 137.

⁶⁹ Grosfoguel, Ramón (2006). Op. cit., p. 48.

constitutivos. Tanto regulación como la promesa de liberación se vuelven lógicas necesarias a la hora de camuflar la apropiación violenta que los colonizadores aplicaron a los territorios colonizados.

Según Boaventura, “el conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento posabismal”⁷⁰. Este último legitima la distinción primordial del conocimiento moderno como saber verdadero (objetivo y universal) y los restos de conocimiento como irrelevantes, antiguos, plebeyos, campesinos o indígenas. Los mismos se objetivarían, se constituirían como cosas, objetos, pero nunca como realidades.

Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas⁷¹

El problema de esta conceptualización del conocimiento es que niega la co-presencia de saberes⁷², impidiendo que estos se vuelvan múltiples o diversos. La diferencia o la particularidad de la propia existencia del aborígen se le presenta como antagónica, salvaje, opuesta al estado de civilización, el cual, a su vez, se fundamenta en la verdad y el saber real. Si por un lado el saber eurocentrista representa la sociedad civil, por otro lado, los saberes que se encuentran más allá de este límite representan el estado de naturaleza, antagónico al estado de civilización. La diferencia le golpea de tal manera que no figura un orden posible fuera de sí y comienza a fagocitarla. Este estado de naturaleza tiende a desaparecer en la medida en que Europa actúa sobre sus territorios colonizados instalando un campo homogéneo donde las líneas divisorias se vuelven invisibles. Esta tendencia se efectúa mediante una apropiación que implica “incorporación, cooptación y asimilación”⁷³ y se acompaña de una violencia que conlleva “destrucción física, material, cultural y humana.”⁷⁴

⁷⁰ de Sousa Santos, Boaventura (2013). Op. cit., 32.

⁷¹ Ibid., p. 33.

⁷² Dice Boaventura: “En el reino del conocimiento la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías y el uso de mitos y ceremonias locales como elemento de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad; mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares y símbolos, a todas las formas de discriminación racial y cultural”. Ibid., 37.

⁷³ Loc. cit.

⁷⁴ Loc. cit.

Agrega Boaventura: “Hoy como entonces, la creación y negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas”⁷⁵. Pues bien, he aquí aquello que se debe combatir a la hora de definir una saber teórico práctico que no se autolimita ni barbarice con el fin de lograr una homogeneidad que es del todo ilusoria, sino que problematice esas mismas prácticas con el fin de diversificar las formas de comprensión posibles y enriquecerlas de las diferentes realidades que se encuentran, de hecho, existiendo alrededor del globo. Por lo tanto, la hegemonía que ejerce el saber debe ser combatida, ya que cada situación tiñe de sentidos propios la realidad que circunda, y también, porque una conceptualización de la verdad no tiene sentido cuando se mira desde un-otro lugar, un no lugar.⁷⁶

La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento posabismal.

1.3 Hacia una ecología de saberes situados

Boaventura de Sousa está convencido de que las líneas que define el pensamiento abismal, si bien han tenido diversos movimientos en las últimas décadas, se encuentran hoy en día en un proceso de cambio peligroso. De hecho, para nuestro autor, la línea de apropiación y violencia está desplazando la línea que tiende a emancipar a través de la regulación, en otras palabras, se está optando por la violencia con la finalidad de regular.⁷⁷ Estas formas derivadas del pensamiento abismal se toman como naturales, como regulativas, cuando están en realidad encarnando una práctica absolutamente hegemónica.⁷⁸ Así, concuerdo con el autor cuando expresa:

[...] parece que, si no es activamente resistido, el pensamiento abismal avanzará reproduciéndose a sí mismo, no importa cómo de exclusivistas y destructivas sean las prácticas a las que éste dé

⁷⁵ Ibid., p. 39.

⁷⁶ Me refiero al distanciamiento totalizante que suponen las concepciones científicas de un saber que pretende ser “neutro” y “objetivo”, lo que algunos han llamado “la mirada de Dios” y Castro Gómez denomina como “hybris del punto cero”.

⁷⁷ Este es un proceso que se explica por sobre todo a partir de la crisis democrática que se vive a nivel global. Visto que las líneas abismales siempre fueron definidas por los colonizadores o “patrones”, proceso que luego fue regularizado por el derecho, luego de verse amenazadas, trajo como consecuencia la adopción de la línea abismal que justificaba la violencia, pero esta vez “de este lado de la línea”, aquella donde antes era propicio regular.

⁷⁸ Para conocer más acerca de este planteamiento revisar los apartados: “La división abismal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia” y “cosmopolitismo subalterno”, correspondientes al capítulo dos del libro que estamos analizando.

lugar. La resistencia política de este modo necesita ser presupuesta sobre la resistencia epistemológica⁷⁹

Es necesario destacar que dentro de las prácticas que hemos considerado hegemónicas también se encuentra el establecimiento de criterios inequívocos de comprensión y entendimiento de la realidad. En ciencias – así como en otras disciplinas – hemos sido testigos de cómo el establecimiento de algunos principios, tales como la pretensión de objetividad, neutralidad y universalidad como métodos infalibles de acceso a un conocimiento apodíctico, comportan en sí mismos prácticas hegemónicas de transmisión de conocimientos, por ejemplo, la imposición de un método supuestamente privilegiado y superior de análisis. Sin ánimos de plantear que la investigación científica haya incurrido perversamente en la implantación de restricciones epistemológicas en pos de una suerte de dominación epistemológica mundial, creo que queda demostrado, a la luz del análisis de ciertos hechos históricos, cómo el ideal moderno se constituyó y justificó a partir de la dominación colonial y, que a raíz de esa consecuencia histórica, éste entraña de por sí aspectos lógicos coloniales o que tienen la tendencia a justificar la colonialidad como proceso histórico ineludible. Por lo tanto, es necesario eliminar los aspectos coloniales que entraña todo saber para que éste sirva efectivamente de herramienta para comprender el mundo sin divisiones que impidan ver más allá, las cuales que nos someten a una ficción cultural.

Durante este capítulo hemos puesto énfasis en la distinción entre diferencia y diversidad. Como hemos explicado anteriormente, entendemos diferencia como la supresión de aquello que no cabe dentro de un paradigma totalizante que determina una jerarquía de caracteres a escala global. La diferencia es el exterior suprimido de lo que se considera concebible. La diversidad significa en cambio, la *co-presencia*⁸⁰ de saberes que versan sobre una realidad desde diferentes perspectivas. Lo importante aquí es asumir la posibilidad de otra perspectiva, especialmente de aquellas que han sido negadas históricamente y tildadas de inferiores. La *co-presencia* mienta necesariamente la convivencia de visiones desde un paraje *situado*, ya que reclama la práctica de la democracia *in situ*, sin suponer que las realidades son extrapolables y determinables en su totalidad, sino que construidas a partir de los contornos situacionales que circunscriben una problemática ya identificada. Para Sousa de Santos, “una

⁷⁹ Ibid., p. 48.

⁸⁰ Este concepto es utilizado por Boaventura de Sousa para referirse especialmente a la simultaneidad temporal de los grupos a un lado de la línea y del otro. Guarda relación estrecha con la monocultura del tiempo lineal.

co-presencia radical significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea son contemporáneos en términos iguales”⁸¹. Para que de algún modo esta igualdad sea viable es necesario primero, asumir las lógicas monoculturales que operan en los discursos globalizantes para luego, evitar la reproducción de los sesgos ideológicos que se manifiestan como monoculturas. Esto significa, por un lado, matizar la creencia de que el conocimiento científico es la única vía para encontrar la verdad y, por otro, dar cuenta de cómo las epistemologías no científicas pueden cooperar en la posibilidad de subsistencia de un saber *ad hoc* a las vicisitudes propias de nuestro contexto. Visto que *la* verdad realmente no *existe*, habrá que *insistir* en la proyección de una epistemología orientada a las prácticas que nos parecen más útiles y atingentes a la realidad que buscamos pertenecer.

Dada esta interdependencia, el aprender determinadas formas de conocimiento puede implicar olvidar otras y, en última instancia, convertirse en ignorantes de las mismas. En otras palabras, en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Este podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco.⁸²

Finalmente, me gustaría exponer una idea que ha surgido en mí desde la convivencia y los diálogos compartidos entre colegas y gente ligada a las humanidades. Mucho de lo que se conversa en los círculos estudiantiles de universitarios es el problema que persiste actualmente, referido a un sistema capitalista global fuertemente hegemónico y omniabarcante, un sistema basado en creencias y prácticas sumamente estandarizadas de las cuales es difícil desentenderse si es que siempre te has encontrado sumido en ese patrón. Este problema de hegemonía desemboca en una democracia paupérrima e ilusoria, donde las decisiones que tiene la población respecto de sus prácticas cotidianas son bastante limitadas. Una salida recurrente (al menos en el diálogo) a este problema es, simplemente, el distanciamiento, “prescindir del sistema”, prescindir del conjunto ideológico que sostiene nuestros hábitos para cambiarlos. Si bien creo fervientemente que el humano es la suma total de sus hábitos, la humanidad se compone de mucho más que de la suma de sus individuos realizando tareas (probablemente ésta sea la razón por la cual Boaventura de Sousa dedica una parte importante de su ecología de saberes a la intersubjetividad) es por esto que, si bien el objetivo no es alcanzar una “unidad” global de coherencia, pensamiento y acción – que ni siquiera es posible en una ciencia que se

⁸¹ Ibid., p. 52.

⁸² Ibid., p. 56.

proclama objetiva – sabemos que la comunidad se construye a través de tomas de decisiones compartidas y que, en pocas palabras, esto significa realmente la democracia. Esta es la razón por la cual estoy convencida de que, si bien es posible la construcción de un mundo que prescinda de los constructos ideológicos opresivos y hegemónicos, resultará imposible si gran parte de la población mundial continúa por reproducir estos parámetros, especialmente cuando estos parámetros suponen una democracia que no es efectiva, coartando las decisiones posibles de otros sectores sociales que se ven influenciados por los mismos. En conclusión, considero que es necesario que la epistemología con la que trabajamos cotidianamente se deshaga de sus límites restrictivos – que hemos expuesto en este capítulo – y que se abra, recién, a la posibilidad de construir un saber libre de jerarquías.

Esto nos conduce a un análisis más detallado de cómo se entiende el saber en general y cómo en base a estos parámetros es constituido y procesado, para luego ser promulgado como el más acabado y actualizado dentro de los círculos académicos. Veremos en el siguiente capítulo cómo la pertinencia y validez del saber se encuentra constreñida al uso tecnocrático que es requerido por el sistema económico global y, que no cesa de acomodarse a éste. Dentro de este análisis se vuelve relevante el tema de un saber realmente democrático, i.e. la toma de decisiones colectivas para uso colectivo en contraposición a las tomas de decisiones en espacios cerrados y restringidos, enfrentado a un saber que confía en una neutralidad que sirve a la ley del más fuerte.

Capítulo tercero: Saber en perspectiva. Límites y usos del saber como herramienta social.

El concepto de razón situada se vincula con una noción de racionalidad no-dogmática que se configura desde una comprensión encarnada del habitar y del conocer. Esta idea se encuentra, a su vez, relacionada principalmente con el discernimiento de lo particular – en contraposición a una esquematización universalista y general de lo real – en donde el sujeto cognoscente se aísla de aquello que esencialmente no le pertenece. Este concepto hace del pensamiento algo difícil de posicionar, por cuanto que se resiste a la delimitación y encapsulamiento en un ámbito específico. Es un lugar común, podríamos decir, pero ¿qué lugar ocuparía una razón que pretendiese ser situada? Esta es una pregunta capciosa. La razón no puede realmente ocupar un espacio.

Y si en cambio nos hacemos la siguiente pregunta: ¿Puede la razón ocupar un espacio? Cuando la razón sobrepasa sus propios límites y rebasa sus determinaciones sobre la realidad como un velo, entregando a todas las determinaciones un lugar en la relación que es establecida a partir de su propia dimensión y cualidad, lo que hace verdaderamente no es definir la objetividad de las relaciones *tal cual son* o trazar un mapeo de lo que existe *tal cual es*, definiendo cada vez más el objeto en pos de abarcar las más amplias descripciones *ad infinitum* hasta cubrir la totalidad del objeto – y, así, ampliando nuestro conocimiento – sino que cuando nombra y define, al mismo tiempo sitúa las cosas bajo cierta perspectiva, *su perspectiva*, creando un entorno común al cual esas determinaciones sean afines y conocidas, de cierta forma, no-extrañas. La razón se provee de un lugar en el cual pueda operar libremente, en la medida que sus relaciones lógicas lo permitan.

El hecho de que esta perspectiva de empresa racional tenga este afán universalista es algo a lo que ella misma debe estar pendiente, pues, el criterio de universalidad debe erigirse, de hecho, en la constitución misma del espacio en el que opera, es decir, funcionar como un verdadero código de intercambio cognitivo⁸³, por lo que, sí pretende convertirse en la perfecta conocedora de toda relación, deberá estar arrojada y supeditada a cada una de ellas. ¿Es acaso esto posible?

⁸³ Ésta es la empresa que emprendieron filósofos de la Lógica y el Lenguaje como Russell y Carnap, quienes se aferraron a la búsqueda de un lenguaje perfecto que pudiese representar los elementos constitutivos de la realidad.

De cierta forma, puede vislumbrarse la inabarcabilidad del proyecto, pues, esta ansia de conocimiento no tiene fin, lo cual puede decirse en dos sentidos: 1) El conocimiento de cada determinación nos arroja una determinación nueva y cada vez que se pretende ser más específico se es al mismo tiempo más general⁸⁴. Cada abstracción, orientada a la comprensión de una figura total, puesta al mismo tiempo dentro una totalidad mayor, es concluída de otra abstracción de la cual es abstracción, generando una cadena de abstracciones que sólo se comprenden en virtud del entramado de relaciones que ellas mismas ocupan. 2) Podríamos decir que el fin de la razón universalista es la objetividad, lo cual significa desarrollar la capacidad de captar la mayor cantidad de determinaciones de su objeto. Este objetivo es un objetivo sin fin, no como objetivo sin término, sino más bien supeditado a la razón misma, digamos que su leitmotiv es la razón por la razón (y su acrecentamiento) y no se dirige al conocimiento concreto de una relación y para lograr *z*, tanto como para alcanzar *el* conocimiento subordinado a una verdad mayor, generalmente abstracta.

Es de esta forma que la razón universalista genera relaciones inamovibles a través de operaciones ya superadas que se actualizan en pos de nuevas problemáticas que no suprimen las antiguas operaciones, sino que las complejizan hasta que el paradigma sobre el cual descansan se vuelve insostenible, demostrando, ella misma, de qué manera no puede abarcar *per sé* los problemas que se plantea.

¿En qué se diferencia la razón situada de la razón universalista? Pues bien, si recurrimos a la metáfora del lugar, diremos que esta razón, a diferencia de la razón universalista, se sitúa entre las cosas y no sobre ellas, es por este motivo que ella misma es reacia a estar en un lugar fijo, a determinarse y encerrarse en cierto departamento específico, confinado al saber y a la verdad. Así pues, la razón situada, desenvolviéndose entre las cosas, se preocupa por el problema que tiene enfrente, lo soluciona en virtud de aquello que rodea su ejercicio operando no sobre las cosas, sino en conjunto con ellas, pendiente de su situación y temporalidad propia, pues comprende que cuando consiga su fin habrá de rehacerse nuevamente, sujeta indisolublemente a las nuevas consecuencias – que ahora son causas – sujeta indisolublemente al ahora.

⁸⁴ Nietzsche arriba a esta conclusión en su libro “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”.

Teniendo en cuenta los límites que la razón occidental ha buscado pregonar bajo la excusa de una supuesta neutralidad y, por lo tanto, de panacea ideológica⁸⁵, consideramos que es una de las causas principales de la ilusión de homogeneidad social y cultural que se tiene como efectiva dentro de los aspectos de la globalización. De esta forma, tal lógica se disfraza de una dialéctica de los consensos, mientras realmente lo único que hace es engullir propiedades para determinar cuál es su dominio y poder ampliarlo. Recordemos que esta forma de dominio, la cual se inicia con el imperialismo, se termina por propagar y establecer bajo la idea de Estados naciones instituidos mundialmente luego de un período de independencia por parte de las colonias para con los reinos establecidos en Europa. En consecuencia, tanto la epistemología como la política que se derivan directamente de los procesos coloniales y la posterior fundación de las naciones, poseen una matriz eurocéntrica que porta consigo las dos trabas que hemos analizado en capítulos anteriores, generando el escenario propicio para que se instaure una política que presuponga un espacio homogéneo y neutral de acción, el cual, persiste hasta hoy en día.

Por lo tanto, la importancia de esta sección radica en el objetivo de sintetizar las particularidades dentro del saber que hemos encontrado en los capítulos anteriores y que tenderían a limitar el conocimiento como categoría abstracta, además de proponer a la razón situada como una solución a las pretensiones equivocadas de objetividad y universalidad, es decir, proponer el carácter situado del conocimiento como una guía para tomar las mejores decisiones y definir aquello que es acertado para cada contexto específico, lógicamente salvaguardando la interacción entre saberes validados socialmente, como también entre saberes que han sido históricamente excluidos.

Dicho esto, nos hacemos las siguientes preguntas: ¿Cómo determinamos el conocimiento válido y relevante? ¿La legitimación del conocimiento debe darse siempre dentro de instituciones académicas? ¿Cómo podemos hacer dialogar el conocimiento que ha sido acreditado con las exigencias que se imponen desde nuestra actualidad y con saberes socialmente no validados? ¿Todo conocimiento es paradigmático?

⁸⁵ En cuanto su lógica se establece como predilecta a la hora de generar condiciones propicias para un desarrollo que desencadene en una globalización madura.

Estas preguntas pretenden, a su vez, dotar de un horizonte de análisis para las problemáticas concretas que pretendemos investigar en este capítulo, las cuales, por un lado, guardan relación con un saber institucionalizado y, por otro, permiten la promoción de un paradigma sociocultural global ineludible en un mundo desarrollado. Nos ayudaremos de dos autores, el primero analiza la universidad del siglo XXI en el contexto latinoamericano (Boaventura de Sousa)⁸⁶ y, el segundo, problematiza el advenimiento de la tecnificación del investigador en el contexto académico chileno (José Santos Herceg)⁸⁷. Ambos textos nos darán una idea de aquello que se está haciendo actualmente en torno al trabajo investigativo científico, además de comprender su proyección futura desde una mirada geopolítica.

1.1 Conocimiento válido ayer, conocimiento útil hoy

Así como la idea de nación abarcó dentro de sí la posibilidad de un proyecto epistemológico y educativo basado en la *unidad*, la *civilización* y el *progreso*, los estados actuales, amparados bajo una estructura global de dependencia económica, contienen dentro de su epistemología más propia las nociones de *productividad*, *tecnificación* y *desarrollo*, las cuales tiñen aquello que entendemos como un saber necesario o útil para la conservación de nuestra sociedad, es decir, nuestra epistemología.

Pero, ¿qué significa y qué implica el hecho de que actualmente nuestro conocimiento se encuentre orientado hacia la productividad, la tecnificación y el desarrollo? ¿En qué sentido cierto conocimiento se encuentra limitado?

Del mismo modo en que el conocimiento alguna vez fue tensionado hacia una lógica civilizatoria que prioriza un saber cuyos ideales representan una ética cristiana europeísta⁸⁸, hoy se prioriza la divulgación de un conocimiento que estrecha aún más las relaciones de dependencia que existen entre Latinoamérica y Europa, junto con los países más desarrollados de la OCDE.⁸⁹ Según Boaventura de Sousa, éste fenómeno epistemológico-social se encuentra

⁸⁶ De Sousa Santos, Boaventura (2006). *La Universidad popular del siglo XXI*. Lima: Fondo editorial de la facultad de ciencias sociales UNMSM.

⁸⁷ Santos Herceg, José (2015). *Cartografía Crítica, el quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile: Libros de la Cañada.

⁸⁸ Que coloca como saberes más elevados a aquellos que se relacionan con la cultura europea-clásica como las letras, las lenguas clásicas y las ciencias exactas.

⁸⁹ De éste modo se continúa por fomentar un conocimiento de tendencia universalista que prioriza las relaciones sociales y económicas a gran escala en desmedro de las relaciones locales que la comunidad necesita.

fuertemente relacionado con las crisis que las Universidades han tenido que atravesar en pos de su legitimación social en tanto instituciones que promueven cierto conocimiento al servicio de la sociedad. Respecto a la última y actual crisis⁹⁰ que atraviesa la Universidad, nuestro autor afirma que se trata de una crisis institucional “resultado de la contradicción entre la reivindicación de la autonomía en la definición de valores y objetivos de la universidad y la presión creciente para someterla a criterios de la eficiencia y productividad”⁹¹. Pues bien, una crisis puede resolverse y así retornar a una situación de normalidad, según Sousa – por el contrario, el rol que ha ejercido la institución universitaria para evitar una profundización de la crisis ha sido netamente reaccionaria, dependiente e inmedatista, de manera que aquellos que se propone analizar el autor son “las transformaciones recientes del sistema de educación superior y del impacto de estas en la universidad pública”⁹².

1.2 Límites implícitos en la educación superior internacionalizada.

Tal como afirma Boaventura, “La crisis institucional era y es, desde hace por lo menos dos siglos, el eslabón más débil de la universidad pública, porque la autonomía científica y pedagógica de la universidad se asienta en la dependencia financiera del Estado.”⁹³ Ahora bien, el problema comienza cuando la universidad deja de entenderse como un servicio de bien público y cede su responsabilidad a diferentes actores sociales que ahora se encargan de asegurarlo, a consecuencia de su desfinanciamiento y descapitalización.⁹⁴ Por lo tanto, podemos indicar como una de las razones principales de la crisis la adopción del neoliberalismo económico, como sistema de administración de los imperativos capitalistas, a lo largo de todo América Latina.

⁹⁰ Según Boaventura de Sousa, la universidad ha atravesado tres crisis, la primera corresponde a una *crisis de hegemonía* que contraponen las visiones tradicionales de la universidad (formación cultural de las élites), por un lado y, aquella que se preocupa por la formación instrumental de la mano de obra calificada. La segunda crisis corresponde a una *crisis de legitimidad*, en la cual la universidad no pudo consensuar el proceso de especialización del saber con el proceso de democratización y aumento de acceso a las clases sociales más bajas. La última crisis (*institucional*) se corresponde con los procesos actuales de cambios a nivel universitario y es la que problematizamos en este capítulo.

⁹¹ De Sousa Santos, Boaventura (2006). Op. cit., p. 20.

⁹² Ibid., p. 20.

⁹³ Ibid., p. 21.

⁹⁴ Ocurre por diferentes motivos que varían de país en país (Latinoamérica), tal como señala Boaventura: “En los países que vivieron dictaduras a lo largo de las tres últimas décadas, la inducción de la crisis institucional de la universidad tuvo dos razones: la de reducir la autonomía de la universidad hasta el punto máximo y hasta la eliminación de la producción y divulgación del pensamiento libre y crítico, y la de poner la universidad al servicio de los proyectos modernizantes autoritarios, abriendo al sector privado la producción del bien público de la universidad y obligando a la universidad pública a competir en condiciones desleales en el emergente mercado de los servicios universitarios”. Loc. cit.

En la universidad pública esto significó, que las debilidades institucionales antes identificadas – que no eran pocas – en vez de servir para un amplio programa político pedagógico de reforma de la universidad pública, fueron declaradas insuperables y utilizadas para justificar la apertura generalizada del bien público universitario para la explotación comercial.⁹⁵

Boaventura señala que este proceso de mercantilización universitaria se enmarca dentro de una nueva fase de transnacionalización de la educación superior, impulsada principalmente por el Banco Mundial y la Organización Mundial de Comercio, la que se arraiga en un modelo ya implícito en la universidad medieval, como asegura cuando afirma que “la nueva transnacionalización es mucho más amplia que la anterior, y su lógica, al contrario de aquella, es exclusivamente mercantil.”⁹⁶

El desarrollo que tomaron los criterios de adaptabilidad de la universidad como institución en relación a los nuevos cambios sociopolíticos y culturales, convirtió a la educación superior en un molde de valorización del capitalismo educativo. A raíz de esto, Sousa distingue dos niveles de mercantilización: por un lado, la inducción de la universidad a la generación de recursos propios mediante alianzas con el capital⁹⁷ y, por otro, la paulatina disminución de los márgenes que establecen una diferenciación entre universidad pública y privada. En otras palabras, esto significa que la universidad no solamente se enmarca en una política mercantil internacional, sino que la misma opera como un mercado educativo que forma, produce y gestiona como tal.

Este traspaso del límite en la presión productivista desvirtúa la universidad, llegando inclusive a vaciar sus objetivos más inmediatos de cualquier preocupación humanista o cultural... del mismo modo, la mayor autonomía que fue concedida a las universidades no tuvo como objetivo preservar la libertad académica, sino crear condiciones para que las universidades se adaptaran a las exigencias de la economía⁹⁸

Así, la exigencia e imposición de la transnacionalización del mercado universitario como solución a la crisis institucional, agravó las diferencias ya existentes entre universidades

⁹⁵ De Sousa Santos, Boaventura (2006). Op. cit., p. 24.

⁹⁶ Ibid., p. 26.

⁹⁷ Tal como señala De Sousa: “En este nivel, la universidad pública mantiene su autonomía y su especificidad institucional, privatizando parte de los servicios que presta”. Ibid., p. 25

⁹⁸ Ibid., p. 30.

del Norte e universidades del Sur⁹⁹, a su vez, redefinió los criterios de calidad y velocidad de la información en función de los imperativos propios de la competencia que surgen de la así llamada “sociedad de la información”, dándole una importancia nuclear a los conceptos de capital humano y eficiencia.

Por lo tanto, asumimos como uno de los límites implícitos en la mercantilización universitaria a nivel global la necesaria mutilación de la autonomía universitaria como agente social público a la hora de elegir y erigir una orientación sociocultural particular que sirva a intereses extraeconómicos propios de su idiosincrasia, además de que ésta profundiza las diferencias sedimentadas en la base de un orden mundial organizado jerárquicamente.

1.3 Cualidad del saber como producto del mercado educativo. El modelo FONDECYT como prototipo de intercambio cognitivo válido y productivo en Chile.

Teniendo en cuenta el estado del modelo de educación superior que prima a nivel global, resulta interesante el análisis que José Santos Herceg somete a la enseñanza de la filosofía en nuestro país, sobretodo, porque es la disciplina que se encarga de preguntas fundamentales como lo es el *porqué conocemos*, *cómo* lo hacemos y *el objetivo* del porqué lo hacemos. La filosofía como disciplina académica e universitaria está lejos de ser una excepción dentro de la regla que rige el mercado educativo actual, tanto en Chile como en el resto del mundo.

En lo que refiere al ámbito *investigativo* del quehacer filosófico en Chile, nuestro autor resalta figuras que, dentro de nuestra investigación, representan algunas de las limitantes en las cuales el saber en general se abstrae como dispositivo de regulación social, la cuales logran explicar la poca diversidad y autonomía que el saber dispone como herramienta cultural y política.

José Santos postula que el organismo que se llama FONDECYT y que está encargado del financiamiento de proyectos de investigación científica ha tendido a modelar las pautas de investigación científica en Chile. Luego de 30 años de funcionamiento de FONDECYT, José

⁹⁹ Este punto es clave pues sirve como ejemplo de las deficiencias que acarrea la visión de un modelo globalizado que basa su eficiencia y eficacia en un mercado universalizado en el cual se mantienen las jerarquías heredadas desde la colonia (eurocentrismo).

Santos se dedica a analizar las características principales del desarrollo investigativo del país a partir de su institucionalización. Distingue tres características principales que conforman el quehacer científico chileno¹⁰⁰:

(1) Mercantilizada: Bajo la modalidad de “fondos concursables” se instala un mercado educativo que se sustenta en cuatro ideas clave: la idea de *emprendedor*, de *evolucionismo*, *productividad* y *mercantilismo*. El investigador es visto como un ‘emprendedor’ el cual compite, y es esta competencia la que define el financiamiento, por lo cual uno de los criterios clave es la productividad de su investigación. El emprendedor debe ser creativo, innovador y responsable. Este paradigma investigador-emprendedor se alimenta del individualismo que promueve FONDECYT que se manifiesta en la falta de interés por grupos de investigación, pues, si bien puede trabajarse en grupo estos quedan a cargo de un “investigador responsable” quien finalmente responde totalmente por la aceptación o declinación del concurso. El evolucionismo investigativo, por su parte, funciona como una especie de “selección natural” en cuanto opera con recursos limitados que el Estado chileno no es capaz de proveer¹⁰¹. Además, se debe agregar que no existe apelación de resultados acerca de la evaluación del proyecto y que el financiamiento es por un máximo de 4 años, tiempo después del cual el investigador-emprendedor deberá volver a postular. Esta igualdad de condiciones a la que se subsume el proceso de postulación a FONDECYT pretendía generar más competitividad: que los más aptos y mejores “obtuvieran el financiamiento necesario, pues ellos serían los capaces de hacer un aporte significativo al conocimiento”¹⁰².

Respecto a la productividad cabe decir que:

La primera etapa de evaluación de un proyecto presentado al Concurso Regular es, como se señala en las Bases, la “Evaluación de la productividad del(de la) Investigador(a) Responsable. Ella tiene dos momentos: capacidad y productividad. La capacidad se refiere a grados

¹⁰⁰ ¿Por qué FONDECYT? ¿Por qué nos preguntamos por éste organismo cuando existen otros modos de financiamiento de la investigación científica? Por qué desde su institucionalización existe un criterio bajo el cual el Estado entrega más dinero y aporte en función de los proyectos aceptados por Fondecyt que pertenecen a sus docentes o investigadores.

¹⁰¹ En teoría, éste se distribuía de acuerdo a una “porción variable” del fondo dependiendo de la demanda de los interesados en el proyecto de investigación.

¹⁰² Esta idea relativa a que la competencia debe regular la investigación aparece en Hayek, y José Santos alude a él. Vid.: Santos Herceg, José (2015). Op. cit., p. 95.

académicos, investigaciones con financiamiento y las tesis dirigidas. Esto constituye el 40% del puntaje de la evaluación curricular.¹⁰³

Por lo tanto, “la idea de obra ha sido sustituida por la de producto y producción”¹⁰⁴, lo cual¹⁰⁵, tiene consecuencias en el trabajo investigativo.

(2) Elitista: Dice Santos: “La existencia de Fondecyt ha llevado a la constitución de una élite de filósofos en Chile.”¹⁰⁶. Como vemos, ésta basa en la elección y selección de prospectos y genera un grupo minoritario de sujetos circulantes que se vinculan a la élite dependiendo de sus cualidades presentes. Algunas de las características elitistas que posee FONDECYT como sistema de proliferación científica son: constituir una minoría¹⁰⁷, su impermeabilidad¹⁰⁸ y homogeneidad. Asimismo, agrega Santos: “Se puede constatar una homogeneidad geográfica, una de género, también una de formación e incluso una laboral”¹⁰⁹, esto, entre quienes conforman la elite rotatoria de FONDECYT.¹¹⁰

(3) Centrista: Según Santos, la última característica de FONDECYT puede definirse como centrista, esto es, androcentrista, eurocentrista y católica. En cuanto a su aspecto androcéntrico “Tan solo 32 de las 243 investigaciones financiadas hasta 2011 fueron lideradas por una mujer y del total de 90 investigadores Fondecyt únicamente 15 son mujeres y 75 hombres.”¹¹¹ Así, la Filosofía se perfila como la disciplina más masculinizada, lo cual repercute también en los enfoques y la temáticas abordadas, un

¹⁰³ Ibid., p. 99.

¹⁰⁴ Ibid., p. 98.

¹⁰⁵ Señala Santos: “Lo que ella espera (FONDECYT) obtener es, según declara, avance en ciencia y tecnología para Chile, pero lo que en concreto busca es aumentar los índices de productividad científica y aumentarla en un sentido muy concreto y definido: elevar la cantidad de publicaciones ISI”. Ibid., p. 102.

¹⁰⁶ Ibid., p. 104.

¹⁰⁷ Estructura “piramidal” que presenta FONDECYT, es decir, existe una concentración de fondos en ciertos investigadores en la medida que sus proyectos (y la cantidad de éstos) son aprobados.

¹⁰⁸ Resulta que el porcentaje de aprobación de proyectos de investigadores “primerizos” se reduce progresivamente desde el primer año a la fecha, siendo un total de 21/21 proyectos financiados el primer año.

¹⁰⁹ Ibid., p. 111.

¹¹⁰ Entre éstas variables encontramos, por ejemplo, la escasa participación extranjera en investigación FONDECYT; que el 79,01% de los proyectos financiados pertenezcan a investigadores radicados en la Región Metropolitana; y, además, que sólo 15 de los investigadores hayan sido mujeres, contra 75 investigadores hombres. Por último, cabe destacar que la mayoría de los investigadores cuenta con una carrera filosófica avanzada (por requisito) y que la Universidad de Chile y la Pontificia Universidad Católica compartan dos tercios del total de investigadores financiados y que la mayor parte de estos cursaron su posgrado en el extranjero (mayoritariamente en Europa) lo que guarda estrecha relación con los autores a tratar.

¹¹¹ Ibid p. 120.

ejemplo es la escasa investigación relacionada a temáticas de género y la poca alusión a filósofas mujeres.

En cuanto a su aspecto eurocéntrico, dice Raúl Fornet Betancourt que, en América Latina, se impuso una tradición filosófica basada en la tradición universitaria europea. En ella prima la investigación sobre autores más que sobre temáticas, los cuales son en su mayor parte europeos: “La gran mayoría se enmarca en el ámbito de la filosofía europeo-occidental: al menos 194 de los 243 proyectos, esto es, al menos el 80% de los proyectos financiados por Fondecyt en sus primeros 30 años.”¹¹² Finalmente, se puede decir que en estos trabajos la traducción de conceptos es recurrente además de la aplicación de categorías propias de la tradición europea, la que por supuesto, es en gran medida católica. Un tercio de los investigadores están ligados de alguna forma con la Iglesia Católica. Se alude a que gran parte de las instituciones que colaboran con FONDECYT son de corte católica (Universidades pontificias y otras).

Aquí están representadas las formas bajo las cuales FONDECYT ha dictado sus pautas investigativas, las cuales marcan cierta tendencia mercantilista, elitista y centrista. Creo que la investigación realizada por José Santos es muy fructífera si pretendemos analizar los modelos actuales de desarrollo científico para hacer un trabajo realmente crítico a la hora de establecer el modelo más necesario para nuestro país. En este sentido, podemos decir que FONDECYT efectivamente se proyecta como una institución que pretende abarcar y modelar el desarrollo científico para colocarlo a la altura de los estándares internacionales y “universalmente válidos”. De esta forma, se puede decir también que preserva y promueve los sesgos que la tradición acarrea históricamente desde sí misma.

1.4 Universidad popular, saber popular

En lo que respecta a la pauta que sigue nuestra investigación, entendemos que la posibilidad de la existencia de una universidad popular que pretenda garantizar de manera democrática la recuperación y construcción de saberes populares se logra, en parte, a través de la discusión constante entre los integrantes de la comunidad educativa junto con su entorno social. A su vez, considero que esta discusión ha de versar acerca de las formas y contenidos que son necesarios y urgentes para la estabilidad del proyecto.

¹¹² Ibid., p. 126.

Ciertamente, las características detectadas en torno al trabajo investigativo por parte de José Santos, tales como el centrismo, el elitismo y el mercantilismo, distan de promover la existencia de un saber autónomo y libre que se proponga, en primer lugar, defender los intereses de la ciudadanía más allá de su estabilidad económica y coacción social. Digo esto porque aquel saber que se proclama como el más *significativo para el conocimiento* desde los organismos como FONDECYT se encuentra permeado por pautas internacionales que delimitan – en torno a los conceptos de universalidad y objetividad – el horizonte legible de desarrollo intelectual.

Tales pautas constituyen un impedimento para la construcción de un tipo de saber más libre, por ejemplo, lo para el pueblo aymara se denomina como *ch'ixi*¹¹³, es decir, comprensión del saber que se aleja de la interpretación occidental lineal de la historia – que sitúa a occidente como su eterno presente y centro – y que busca reconsiderar el pensamiento indígena como un pensamiento no ha sido superado, sino que se encuentra inmerso y latente en las construcciones cosmogónicas modernas actuales. El pensamiento indígena entendido como *ch'ixi* reivindica la potencia existente en el pasado, se posiciona como real, presente y activo en la edificación del futuro.

La metáfora del *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos.¹¹⁴

Justamente porque el entorno social de las instituciones académicas no es únicamente “un horizonte general global”, es que se hace necesario trascender las limitaciones que han proporcionado un estatus adecuado para análisis en sentidos preponderantemente universales y objetivos. Esto llama la atención sobre el cuidado que debe aplicarse ante la posible reproducción de estructuras coloniales que se consolidan bajo la forma de un *colonialismo interno*¹¹⁵, como las que hemos ejemplificado en este y en los capítulos anteriores. Esto implica

¹¹³ Término utilizado por Silvia Cusicanqui para referirse a la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden entre sí, sino que antagonizan o se complementan.

¹¹⁴ Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, p. 71.

¹¹⁵ Por su parte, Jaime Torres Guillen agrega lo siguiente: “En The Encyclopedia of Political Thought, Dipanker Dey define el colonialismo interno como aquel concepto que capta la estructura compleja de desigualdades políticas, económicas y culturales, entre grupos y regiones dentro de un Estado-nación” Torre Guillén, Jaime (2017). *El concepto de colonialismo interno*. México D. F.: UNAM.

que la universidad como portadora de saber situado, llamémosla *universidad situada*, debe emplazarse conscientemente entre los actores sociales que se encuentran presentes en todas las escalas sociales, incluso, entre aquellos grupos sociales que han sido históricamente excluidos del horizonte político potencial y, desde ese lugar, ser capaz de dialogar con todo tipo de saberes y relatos que cada día se construyen en pos de una depuración social más prolija y libremente desarrollada. No sólo para escucharlos e incluirlos en su sistema, sino para entregar una respuesta y solución a la mayor cantidad de problemáticas sociales, políticas, religiosas, culturales, medioambientales y epistemológicas que sea posible.

Para finalizar, expongo esta cita que resume la idea de un proyecto universitario situado, ojalá, libre de sesgos monoculturales:

La investigación-acción y la ecología de saberes son campos de legitimación de la universidad que trascienden la extensión, en tanto actúan al nivel de ésta como al nivel de la investigación y de la formación. La investigación- acción consiste en la definición y ejecución participativa de proyectos de investigación involucrando a las comunidades y a las organizaciones sociales populares, en la medida que los problemas cuya solución puede beneficiar los resultados de la investigación. Los intereses sociales están articulados con los intereses científicos de los investigadores y la producción del conocimiento científico se da estrechamente ligada a la satisfacción de necesidades de los grupos sociales que no tienen poder para poner el conocimiento técnico y especializado a su servicio a través de la vía mercantil.¹¹⁶

¹¹⁶ De Sousa Santos, Boaventura (2006). Op. cit., p. 67.

Conclusiones

Hemos visto en el primer capítulo cómo la perspectiva feminista se ha encargado de evidenciar prácticas científicas que no se corresponden con los objetivos que ellas mismas proponen: el criterio de universalidad y objetividad. Observamos, en lo que respecta al criterio de universalidad, que es posible entrever cómo excluye, muchas veces, la perspectiva de la mujer para poder ser definido, entendiendo ‘lo universal’ como algo abstracto que permite ser constituido sólo por quien tiene poder para determinarlo. De esta forma, la pertinencia de la perspectiva femenina queda relegada a cierto ámbito de la vida “del hombre”.

De la misma manera en el segundo capítulo pudimos analizar cómo durante el colonialismo e imperialismo (albores de la globalización) se impusieron en el discurso civilizatorio categorías lógicas que tendían a jerarquizar en base a los conceptos de raza, clase, sexo y especie, la superioridad e inferioridad de las diversidades presentes en el nuevo escenario socio-cultural global. Observamos nuevamente cómo la diferencia o “lo diferente”, se constituye o caracteriza como una *exterioridad incompatible*, lo que es plasmado y explicitado en el lenguaje y discurso que se posiciona como objetivo y que, al mismo tiempo, pretende ser una guía universal de verdad. Así como parte de la teoría feminista referida al discurso científico detecta en las categorías de “objetividad” y “universalidad” la existencia de criterios o condiciones que oscurecen un aspecto que integra parte de su mismo conjunto – ya que como universal lo abarca todo y como objetivo se vuelve real, patente – el giro decolonial ha observado el modo en que la colonización da paso discursivamente a una lógica que se valida a partir de los mismos principios, y que, apoyado sobre una sensación de progreso, niega la potencia inmanente en otras formas de pensamiento que son estigmatizadas.

El tercer capítulo nos invita a analizar la forma que adopta el conocimiento en el seno de la sociedad moderna del siglo XXI y, particularmente, en Chile. El análisis invoca, al mismo tiempo, la necesidad de homologar el desarrollo y construcción de conocimiento a los contextos históricos presentes en los territorios cercanos a su gestación, donde ocurren urgencias que no pueden ser tratadas desde un sentido universal y geopolítico, sino donde la misma urgencia constriñe a empaparse del contexto local que comprende sus propios modos y formas de hacer historia. De esta manera, la aplicación de conceptualizaciones que se relacionan con una herencia moderna y totalizante, choca con las formas culturales que son tildadas de pre

modernas y, por lo mismo, anticuadas u obsoletas, las cuales desde ésta óptica pueden ser únicamente “superadas”.

Por el contrario, existe una convicción que cree fervientemente que no existe una vía unívoca de generar soluciones y que, además, vislumbra en las prácticas homogeneizantes dificultades tales como la pérdida de la riqueza cultural y de espacios de autonomía, donde la legalidad implica una contaminación invasiva de patrones ajenos y colonizadores. Defendemos que la modernidad no representa necesariamente el futuro y, que existen y deben coexistir armónicamente, también aquellas formas de conocimiento anteriores y marginadas, las cuales, pueden dialogar conjuntamente en lo que significa la constitución del presente.

Por último me parece pertinente señalar que como autora de esta tesina soy consciente de que la misma ha sido escrita desde “este lado de la línea” y que su objetivo primordial es dar cuenta de la necesidad que significa para nosotros, como filósofos, que el saber universalista, objetivista y hegemónico sea capaz de derribar no sólo sus limitaciones internas, sino que también sus limitaciones externas – y con esto me refiero especialmente a su carácter dominante – ya que, operando de esta forma, jamás será posible siquiera el surgimiento de un saber realmente emancipador de los pueblos.

Bibliografía

Bello, Andrés (1843). *Discurso pronunciado por el Sr. Rector de la Universidad, D. Andrés Bello, en la instalación de este cuerpo el día 17 de setiembre de 1843*. En: *Anales de Universidad de Chile*, N° 1843-44, pp. 139-152.

Benhabib, Seyla (1987). "The Generalized and the Concrete Other: The Gilligan-Kohlberg Controversy and Feminist Theory". En: Benhabib, Seyla & Cornell, Drucilla (Eds.) (1987). *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*. Minneapolis: University of Minesota Press, pp. 77-95.

De Sousa Santos, Boaventura (2006). *La Universidad popular del siglo XXI*. Lima: Fondo editorial de la facultad de ciencias sociales UNMSM.

De Sousa Santos, Boaventura (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: LOM Ediciones.

Dussel, Enrique (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En: Lander, Edgardo (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Faces/UNESCO, pp. 41-54.

Fox Keller, Evelyn (1995). *Reflections on Gender and Science*. Yale University Press.

Grosfoguel, Ramón (2006). *Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein*. En: *Nómadas*, N° 25, octubre, pp. 44-52.

Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.

Harding, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.

Maffía, Diana (2007). *Epistemología Feminista. La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia*. En: *Revista venezolana de estudios de la mujer*, vol. 12, N° 28, pp. 63-98.

Mignolo, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.

Mignolo, Walter D. (2007c). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa

Quijano, Aníbal (2002). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. En: *Trayectorias: revista de estudios sociales de la Universidad Nacional de Nuevo León*, N° 7-8, Sep-Abr., pp. 58-90

Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión Decolonial*. Colombia: Editorial Cauca.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Santos Herceg, José (2015). *Cartografía Crítica, el quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile: Libros de la Cañada.