

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

# UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

LA REINVENCIÓN DEL CONOCIMIENTO  
Y LA EMANCIPACIÓN SOCIAL

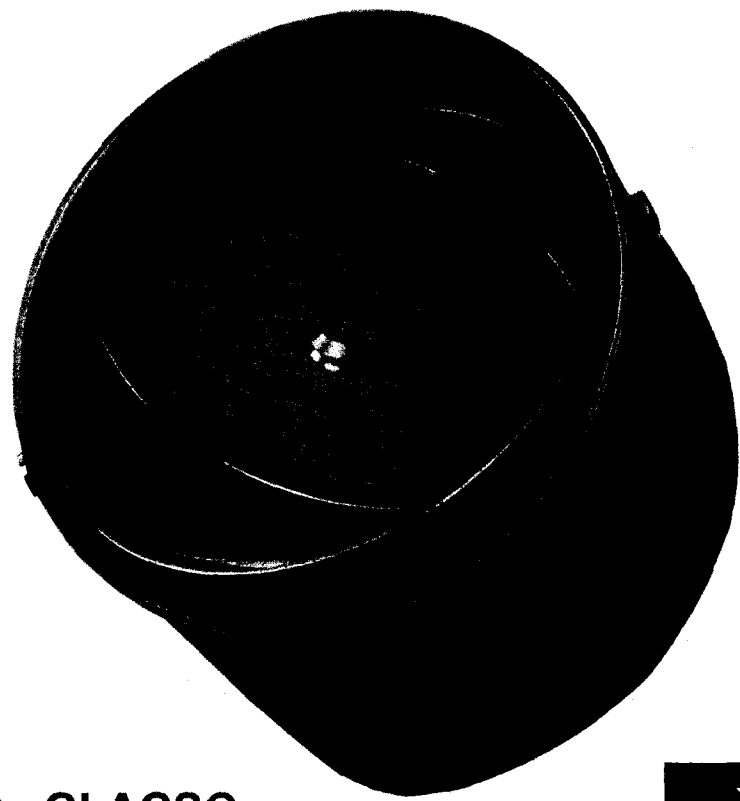
En este libro se entiende por epistemología del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquéllos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial.

La primera premisa de los ensayos aquí reunidos es que no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global. La segunda es que, tal como en el inicio, el capitalismo y el colonialismo continúan profundamente entrelazados, aunque las formas de articulación hayan variado a lo largo del tiempo. La tercera es que la epistemología del Sur apunta fundamentalmente a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social.

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS  
Una epistemología del SUR

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

# Una epistemología del SUR

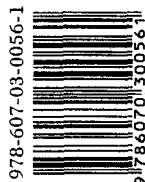


Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Patrocinado por Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



CLACSO  
COEDICIONES





sociología  
y  
política

**BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS.** Doctor en sociología del derecho por la Universidad de Yale. Profesor y director del Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, y profesor visitante en la Universidad de Madison, Wisconsin, y en la de Warwick en el Reino Unido. Entre sus últimas publicaciones, en español, se cuentan *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* (Bogotá, Ediciones UNIANDES-Siglo del Hombre Editores, 1998), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998), *Democracia y participación: El ejemplo del Presupuesto Participativo de Porto Alegre* (Barcelona, El Viejo Topo, 2003), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Vol. I. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003), *Foro Social Mundial. Manual de uso* (Barcelona, Icaria, 2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid, Trotta, 2005), *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad* (México, CEIICH-UNAM, 2005), y *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Madrid, Trotta, 2009).

UNA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR:  
LA REINVENCIÓN DEL CONOCIMIENTO  
Y LA EMANCIPACIÓN SOCIAL

*por*

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

*edición de*

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO



**CLACSO**



**siglo  
veintiuno  
editores**



Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

**XXI** grupo editorial  
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 24B, ROMERO DE TERNEROS, 04310 MÉXICO, DF  
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUR, BUENOS AIRES, ARGENTINA  
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA  
www.anthropos-editorial.com

BD175

S35

2009 Santos, Boaventura de Sousa

*Una epistemología del sur : la reinención del conocimiento  
y la emancipación social* / por Boaventura de Sousa Santos ;  
editor, José Guadalupe Gandarilla Salgado. — México : Siglo XXI  
CLACSO, 2009.

368 p. — (Sociología y política)

ISBN-13: 978-607-03-0056-1

1. Sociología del conocimiento. 2. Epistemología social.  
I. Gandarilla Salgado, José Guadalupe, ed. II. t. III. Ser.

primera edición, 2009

quinta reimpresión, 2015

© boaventura de sousa santos

© siglo xxi editores, s.a. de c.v.

isbn 978-607-03-0056-1

© clacso

consejo latinoamericano de ciencias sociales – conselho latino-americano de ciênc  
sociais

av. callao 875 | piso 5º | c1023aab ciudad de buenos aires | argentina

tel (54 11) 4811 6588 | fax (54 11) 4812 8459

< clacso@clacso.edu.ar > | < www.clacso.org >

derechos reservados conforme a la ley  
impreso en mujica impresor, s.a. de c.v.

camelia núm. 4

col. el manto, iztapalapa

## PRESENTACIÓN DEL EDITOR

Boaventura de Sousa Santos es un autor cuya obra, en México, comenzó a publicarse algo más tardíamente que en otros países latinoamericanos. La difusión inicial de sus trabajos comenzó por medio de algunos artículos de revista y capítulos de libro que, sin embargo, no se conocieron más allá de las fronteras colombianas. Pioneros en su difusión desde aquellas tierras fueron, sin duda, los integrantes del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), quienes ya a inicios de los años noventa le editaron sendos ensayos en su revista especializada (*El Otro Derecho*), y el primer libro de nuestro autor en la región latinoamericana (*Estado, derecho y luchas sociales*, 1991). Los temas que comprenden dichos trabajos tienen relación con uno de los campos de conocimiento que nuestro autor cultiva, el de la sociología jurídica.

En un segundo momento, su vinculación con el medio latinoamericano ocurrirá cuando la revista *Nueva Sociedad*, bien conocida en el medio venezolano, extraje el capítulo 6 del libro anterior y lo dé a conocer, a fines de 1991, en su número 116, y un año después publique una breve reseña anónima de dicho libro en su número 118, correspondiente al segundo bimestre de 1992. A esto le seguirá, en una no muy cuidada edición, la publicación de su segundo libro en la región. Desde el Programa de Estudios Postmodernos, del Centro de Investigaciones Post-doctorales (CIPOST) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela, surge el interés por publicar un volumen en el que nuestro autor profundiza un conjunto de reflexiones que se sitúan en otro de los campos de conocimiento de los que se ha venido ocupando, éste compuesto por su interés en los temas de orden epistemológico. Desde dicha entidad académica se edita, en 1996, *Introducción a una ciencia posmoderna*, en el número 3 de la Colección de Estudios Avanzados, libro éste que Boaventura de Sousa Santos publicara originalmente, en Portugal, desde 1989.

Sobra decir que, en ambos casos, sin embargo, su acceso a una gama de lectores y lectoras más amplia se verá imposibilitado y su

distribución en tirajes muy limitados y ya agotados, solamente aseguró que dichas ediciones circularan como un patrimonio reservado de los especialistas. De tal modo y a riesgo de equivocarme, se podría afirmar que siendo tan loable la publicación de estos primeros materiales, lamentablemente, los mismos operaron casi en la clandestinidad.

Hacia fines de los años noventa, de nueva cuenta desde Colombia, con el lanzamiento de sus libros *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* (1998), y *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (1998), su obra conocerá alcances más significativos y su arraigo en la región será más amplio, detonando la circulación y publicación de algunos de sus trabajos tanto en Argentina como en México. Dicho sea de paso, en el país pampeano a los inicios de los años noventa un par de breves ensayos de Santos fueron publicados en la revista, actualmente fuera de circulación, *El Cielo por Asalto*.

Al igual que otros lectores del medio mexicano interesados en la obra de Boaventura de Sousa Santos, quien esto escribe tuvo conocimiento de la misma a través de su participación en el Coloquio Internacional "Las ciencias y las humanidades en los umbrales del siglo XXI", organizado durante el primer bimestre de 1997 por Pablo González Casanova, y auspiciado por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.<sup>1</sup> Su exposición se publicó en video y en texto impreso, en el año de 1998, con el título *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, en uno de los 20 folletos que integran dicha colección. Ya antes, en julio de 1997, este trabajo había sido difundido como artículo por la revista *Memoria*. Dentro de las múltiples ideas sugestivas que se desprendían de una atenta lectura de ese breve ensayo destacaba la pormenorizada exposición por parte de Santos de un concepto que seguirá presente en su obra posterior y cuyas resonancias, para el medio nacional, no eran marginales. Hacemos referencia, desde luego, a la noción de *hermenéutica diatópica*,<sup>2</sup> que

<sup>1</sup> Hay que señalar que Boaventura de Sousa Santos había tenido una inicial incursión en el medio académico mexicano, en mayo de 1993, cuando participó en el coloquio coordinado por Bolívar Echeverría "Modernidad europea, mestizaje cultural y *ethos* barroco", efectuado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Su participación de aquel entonces apareció publicada con el título "El Norte, el Sur, la utopía y el *ethos* barroco" en el libro Echeverría, Bolívar. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM-El equilibrista, 1994, pp. 311-332.

<sup>2</sup> Esta categoría, de alto significado para el pensamiento de Boaventura de Sousa

en dicho trabajo se plantea como una herramienta heurística necesaria para discutir, desde una perspectiva crítica, con el énfasis puesto en la cuestión de los derechos humanos, el proceso de globalización y los procesos de fragmentación e integración cultural.

Entre el año de 1999 y hasta la fecha, se registra, en el caso de México, un interés cada vez mayor y más frecuente por la difusión del pensamiento del sociólogo portugués, es así que son publicados extensos ensayos en la *Revista Mexicana de Sociología*, en la *Revista Chiapas* (mismos que figuran como capítulos cinco y seis de este libro) y en la ya mencionada *Memoria*. Por nuestra parte, intentamos poner a disposición de las y los lectores interesados algunas de las importantes reflexiones que nuestro autor ha desarrollado al respecto de otro de los temas en que ha incursionado: la situación de la crisis y desafíos de la institución universitaria en el cambio de siglo y de las perspectivas y lineamientos de su posible reforma. Dimos a conocer desde *Educación Superior: Cifras y Hechos*, sus textos "El Foro Social Mundial y el auto-aprendizaje: la Universidad Popular de los Movimientos Sociales" (2005) y las "Tesis para una universidad pautada por la ciencia posmoderna" (2004), que acabamos de volver a publicar como capítulo del libro colectivo *Reestructuración de la universidad y del conocimiento* (2007). Además de ello, incluimos en la Colección Educación Superior, la edición mexicana del libro *La Universidad en el siglo XXI. Por una reforma democrática y emancipadora de la Universidad* (México, UNAM, 2005), al cual le fue conferido, en 2006, el Premio de ensayo Casa de Las Américas.

Fue, justamente, con motivo de su visita a México a mediados de 2005 en que convinimos la posibilidad de publicar un nuevo libro que, en un primer momento, comprendiera la primera edición en español, mediando dos décadas, de "Un discurso sobre las ciencias", que ahora figura como capítulo 1. Publicación que señala las líneas

Santos, tiene sus referentes en el planteamiento del filósofo barcelonés Raimon Pannikar, altamente interesado en el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente, quien justamente a través del señalamiento del problema de los topoi y de la isotopía y la distopía, recurre al concepto de hermenéutica *diatópica* como un valioso recurso heurístico. Pannikar se pronuncia también por una hermenéutica morfológica y una hermenéutica diacrónica que juntos comportan "tres momentos kairológicos ... interconectados de superar la distancia epistemológica y por lo tanto el aislamiento humano". Pannikar, Raimón. "Introducción" [1977] en *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, p. 32.

en que Santos identifica los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna (cuya base sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas, sujeto-objeto, mente-materia, naturaleza-sociedad, ciencias-humanidades, etc., en que se plasma la ruptura con el sentido común), y el rumbo que parece estar siguiendo su transición, y que a falta de mejor nomenclatura califica, en su momento, como ciencia posmoderna. Si ya aparecía como atractiva la idea de tal publicación, más sugerente resultaba la idea de acompañarla de “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, que ocupa el capítulo 3 en este libro, en la medida en que este último representaba la puesta al día del debate al que Santos convocara desde mediados de los ochenta y que concitó la publicación en portugués de un volumen en que intervienen más de treinta autores y suma poco más de 800 cuartillas, cuyo título es *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado* (Sao Paulo, Editora Cortez, 2004). La versión en castellano que presentamos en el capítulo 3 tiene la virtud, además, de contener una digresión actualizada con relación a la publicada por Trotta en 2005, y considerablemente más amplia en la parte correspondiente a “las lógicas de producción de no existencia” y “las cinco ecologías” que se le oponen (ecología de saberes, de temporalidades, de reconocimientos, de escalas de pensamiento y acción y, finalmente, de productividades).

Sin embargo, la interpretación de Santos no reduce el proceso a una transición exclusivamente epistemológica en las estructuras del saber, ubica ésta en las líneas generales de una transición que ocurre en los dominios de lo social y lo político. El posmodernismo celebratorio, en su rechazo del paradigma moderno, reniega también del discurso crítico que la modernidad (occidental) había creado y de las grandes narrativas emancipatorias que propicio, por ello, el distanciamiento que nuestro autor promueve se afianza, en su momento, en un posmodernismo de oposición. Hoy, esta alternativa, para el propio Santos se revela insuficiente y le exige distanciarse también de las versiones dominantes del poscolonialismo y pronunciarse por un poscolonialismo de oposición. La naturaleza intrínseca de ambos distanciamientos lleva a nuestro autor a formular una alternativa que si bien no promueve una nueva teoría general de la emancipación, sí se pronuncia por una “teoría general de la imposibilidad de una teoría general”. La ampliación en la escala del razonamiento y la perspectiva

desde la que se enuncia críticamente conducen a nuestro autor, en sus trabajos más recientes (y de los que este libro da cuenta), a proponer una epistemología del Sur que tenga por base las siguientes orientaciones: “aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur”. En este aspecto el planteamiento de Santos remite, poderosamente, a lo ya señalado, en su momento, en un tono literario por el llamado “poeta de los heterónimos”.<sup>3</sup>

Como ya se aprecia, en este sucinto recorrido, el de Boaventura de Sousa Santos es un caso muy ilustrativo de un autor que ha ampliado, de manera significativa, tanto en la teoría como en la práctica, sus territorios de interés, su propio horizonte de visibilidad. Sus reflexiones avanzan desde una comprensión crítica y alternativa del derecho hasta una comprensión pluridimensional, transdisciplinaria e intercultural del paradigma de la modernidad y de las señales que parecen estar marcando su transición. Consecuencia de ello ha sido el que, en correspondencia, se aumentaran los alcances del libro que obra en sus manos para dar cabida, en toda la segunda parte, a una serie de trabajos en que se analizan las características de los procesos actuales de emancipación social.

Para que este libro fuera posible se contó, en todo momento, con la buena voluntad del autor y con el compromiso manifiesto de las autoridades del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, en las personas de su anterior director Daniel Cazés, Norma Blázquez, su actual directora y Rogelio López, secretario técnico. Diversas razones fueron posponiendo su publicación pero permitieron que en su actual versión incluya algo de lo más reciente del pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, y sea finalmente auspiciada su edición por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y por esta casa editora.

Quienes acometan su lectura dictaminarán hasta qué punto se logra colmar con el presente la disposición, en español, de la obra del quizá más importante sociólogo portugués y de uno de los pensadores más originales del momento.

<sup>3</sup> Afirma Fernando Pessoa en una de sus obras más significativas: “Sentí en sueños mi liberación, como si mares del Sur me hubiesen ofrecido islas maravillosas aún no descubiertas. Sería entonces el reposo, el arte consumado, la realización intelectual de mi ser”. Pessoa, Fernando. *Libro del desasosiego*. Buenos Aires, Émece, 2005, 7a. edición, p. 53.

Entiendo por epistemología del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales. El Sur es, pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento sistemático causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquéllos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial.

La primera premisa de los ensayos reunidos en este libro es que no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global. Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio. La epistemología del Sur, al mismo tiempo que denuncia el epistemicidio, ofrece instrumentos analíticos que permiten, no sólo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales. En esto consiste la propuesta de una ecología de los saberes.

La segunda premisa de este libro es que, tal como en el inicio, el capitalismo y el colonialismo continúan profundamente entrelazados, aunque las formas de articulación hayan variado a lo largo del tiempo. El fin del colonialismo formal, o político en sentido estricto no significó el fin del colonialismo social, cultural y, por lo tanto, político en sentido amplio. El proyecto colonial continúa hoy en vigor bajo nuevas formas y puede incluso afirmarse que su articulación con el

capitalismo global nunca fue tan intensa como ahora. De este modo, la epistemología del Sur para ser consistentemente anticapitalista ha de ser también anticolonial, y viceversa. La posibilidad de un futuro poscapitalista se basa en la posibilidad de un futuro poscolonial, y viceversa.

En cuanto epistemología poscolonial, la epistemología del Sur ha de tomar en cuenta las especificidades de las prácticas coloniales a las que se opone. No se trata de diferenciar los varios colonialismos en el sentido de determinar los que fueron mejores y los que fueron peores, ya que todos fueron igualmente malos. Se trata, antes, de distinguir entre diferentes prácticas de colonización para sintonizar mejor las prácticas que se les deben oponer. Es sabido, por ejemplo, que las prácticas coloniales del colonialismo ibérico (ilustrado en este libro por el colonialismo portugués) fueron distintas de las del colonialismo británico. Las prácticas anticoloniales y poscoloniales emergentes de los pueblos que estuvieron sujetos a los dos colonialismos deben ser también diferentes, por lo menos parcialmente.

La tercera premisa de este libro es que la epistemología del Sur apunta fundamentalmente a prácticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social. La identificación de las relaciones desiguales de poder-saber que subyacen a las epistemologías del Norte (hecha recientemente con extraordinaria erudición y brillantez por Pablo González Casanova en su libro *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, Barcelona, Anthropos/UNAM, 2004) es un primer paso para transformar esas relaciones de poder. Tiene muy poco sentido hacer una crítica pretendidamente radical de la modernidad occidental sin cuestionar el mecanismo fundamental de su reproducción: la reducción de la realidad a lo que existe. Es eso lo que hacen las corrientes a las que designo posmodernismo celebratorio. Tiene igualmente poco sentido hacer una crítica culturalista a la modernidad occidental, por más radical que sea, como hacen ciertas corrientes del poscolonialismo, dejando en la sombra los procesos económicos, sociales y políticos que tanto se reproducen en la crítica de la cultura, como en la cultura de la crítica. Contra la reducción de la realidad a lo que existe y las omisiones culturalistas que la sustentan, presento, como propuesta central de este libro, una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias.

Este libro se debe a la iniciativa de José Guadalupe Gandarilla Salgado y a su esfuerzo diligente y competente para dar a conocer mi

trabajo en México. José Gandarilla tradujo la mayoría de los textos y agregó las referencias en español de las obras mencionadas. Le estoy muy agradecido por ello. El resto de las traducciones se deben a Joaquín Herrera Flores, Ana Esther Ceceña y Ramón Vera Herrera. Igualmente les estoy muy agradecido. Me gustaría también agradecer a Germinal Cocho y a Pedro Miramontes por la revisión de la traducción del primer capítulo.

## I. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA MÁS ALLÁ DE LO POSMODERNO



## I. UN DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

Vivimos en un tiempo atónito que al desplegarse sobre sí mismo descubre que sus pies son un cruce de sombras, sombras que vienen del pasado que o pensamos que ya no somos, o pensamos que no hemos todavía dejado de ser, sombras que vienen del futuro que o pensamos que ya somos, o pensamos que nunca llegaremos a ser. Cuando, al procurar analizar la situación presente de las ciencias en su conjunto, miramos hacia el pasado, la primera imagen es, quizá, la de que los progresos científicos de los últimos treinta años son de tal manera dramáticos que los siglos que nos precedieron –desde el siglo xvi, donde todos nosotros, científicos modernos, nacemos, hasta el propio siglo xix– no son más que una prehistoria antigua. Pero si cerramos los ojos y los volvemos a abrir, verificamos con sorpresa que los grandes científicos que establecieron y delimitaron el campo teórico en que todavía hoy nos movemos vivieron o trabajaron entre el siglo xviii y los primeros veinte años del siglo xx, de Adam Smith y Ricardo a Lavoisier y Darwin, de Marx y Durkheim a Max Weber y Pareto, de Humboldt y Planck a

<sup>1</sup> Este capítulo fue inicialmente publicado como un pequeño libro en 1987 (Portugal, Afrontamento) y fue publicado, posteriormente, como artículo de revista, en Brasil (*Revista Estudos Avançados* del Instituto de Estudos Avançados de la Universidad de São Paulo, vol. 2, núm. 2, 1988, pp. 46-71) y en los Estados Unidos de América (*Review* del Fernand Braudel Center, vol. xv, núm. 1, invierno de 1992, pp. 9-47). El libro conoció un éxito que me sorprendió, siendo por años una lectura continuamente recomendada en los cursos de filosofía, bien de la enseñanza secundaria, bien del nivel superior. Está hoy en circulación la 14a. edición portuguesa. Ésta es la primera edición en español.

Las ideas desarrolladas en este capítulo fueron profundizadas en libros posteriores, destacadamente en *Introdução a uma ciência pós-moderna* (Portugal, Afrontamento, 1989) [Aunque se dispone de una edición al castellano, está agotada hace tiempo. Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a una ciencia posmoderna*, Caracas, CIPOST-FACES-UCV, Colección Estudios Avanzados 3, 1996, 188 pp.], en *Toward a New Common Sense* (Nueva York Routledge, 1995), en *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao, Descleé de Brouwer, 2003) en *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado* (São Paulo, Editora Cortez, 2004), y en *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política* (Madrid, Trotta, 2005).

Poincaré y Einstein. Y, de tal modo es así que es posible decir que en términos científicos vivimos todavía en el siglo XIX y que el XX todavía no comenzó, ni tal vez comience antes de terminar. Y sí, en vez de en el pasado, centramos nuestro mirar en el futuro, del mismo modo dos imágenes contradictorias nos ocurren alternadamente. Por un lado, las potencialidades de traducción tecnológica de los conocimientos acumulados nos hacen creer en el umbral de una sociedad de comunicación e interactiva liberada de las carencias e inseguridades que todavía hoy componen los días de muchos de nosotros: el siglo XXI ha iniciado antes de comenzar. Por otro lado, una reflexión cada vez más profunda sobre los límites del rigor científico combinada con los peligros cada vez más verosímiles de catástrofe ecológica o de guerra nuclear nos hacen temer que el siglo XXI termine antes de comenzar.

Recurriendo a la teoría sinérgica del físico teórico Hermann Haken, podemos decir que vivimos en un sistema visual muy inestable en el que la mínima fluctuación de nuestra percepción visual provoca rupturas en la simetría de lo que vemos. Así, mirando la misma figura, o vemos un vaso griego blanco recortado sobre un fondo negro, o vemos dos rostros griegos de perfil, frente a frente, recortados sobre un fondo blanco. ¿Cuál de las imágenes es la verdadera? Ambas y ninguna. Es ésta la ambigüedad y la complejidad de la situación del tiempo presente, un tiempo de transición, en sincronía con muchas cosas que están más allá o más acá de él, pero descompasado en relación con todo lo que lo habita.

Tal como en otros periodos de transición, difíciles de entender y de explorar, es necesario voltear a las cosas simples, a la capacidad de formular preguntas simples, preguntas que, como Einstein acostumbraba decir, sólo un niño puede hacer pero que, después de hechas, son capaces de trazar una luz nueva a nuestra perplejidad. Tengo conmigo un niño que hace precisamente doscientos treinta y cinco años hizo algunas preguntas simples sobre las ciencias y los científicos. Las hizo al inicio de un ciclo de producción científica que muchos de nosotros juzgamos está ahora llegando a su fin. Ese niño fue Jean-Jacques Rousseau. En su célebre *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750) Rousseau formula varias cuestiones al tiempo que responde a la también razonablemente infantil pregunta que le fuera propuesta por la Academia de Dijon.<sup>2</sup> Esta última versaba así: ¿El progreso de las ciencias y de las artes contri-

<sup>2</sup> Jean-Jacques Rousseau (1971, vol. 2, p. 52 ss.).

buirá a purificar o a corromper nuestras costumbres? Se trata de una pregunta elemental, al mismo tiempo que profunda y fácil de entender. Para darle respuesta —de tal modo elocuente que le mereció el primer premio y algunas enemistades— Rousseau hizo las siguientes preguntas no menos elementales. ¿Hay alguna relación entre la ciencia y la virtud? ¿Hay alguna razón de peso para que sustituyamos el conocimiento vulgar que tenemos de la naturaleza y de la vida y que compartimos con los hombres y las mujeres de nuestra sociedad por el conocimiento científico producido por pocos e inaccesible a la mayoría? ¿Contribuirá la ciencia a disminuir el foso creciente en nuestra sociedad entre lo que se es y lo que se aparenta ser, el saber decir y el saber hacer, entre la teoría y la práctica? Preguntas simples a las que Rousseau responde, de modo igualmente simple, con un rotundo no.

Estábamos, entonces, a mediados del siglo XVIII, a unas alturas en que la ciencia moderna, surgida de la revolución científica del siglo XVI de la mano de Copérnico, Galileo y Newton, comenzaba a dejar los cálculos esotéricos de sus precursores para convertirse en el fermento de una transformación técnica y social sin precedentes en la historia de la humanidad. Una fase de transición, pues, que dejaba perplejos a los espíritus más atentos y los hacía reflexionar sobre los fundamentos de la sociedad en que vivían y sobre el impacto de las vibraciones a las que estarían sujetos por vía del orden científico emergente. Hoy, doscientos años transcurridos, somos todos protagonistas y productos de ese nuevo orden, testimonios vivos de las transformaciones que produjo. Con todo, no lo somos, en 1985, del mismo modo en que lo éramos hace quince o veinte años. Por razones que apunto más adelante, estamos de nuevo perplejos, perdimos la confianza epistemológica, se instaló en nosotros una sensación de pérdida irreparable tanto más extraña cuanto no sabemos con certeza qué es lo que estamos en vías de perder; admitimos también, en otros momentos, que esa sensación de pérdida sea quizá la cortina de humo atrás de la cual se esconden las nuevas riquezas de nuestra vida individual y colectiva. Pero nuevamente vuelve ahí la perplejidad de no saber lo que abundará en nuestra nueva opulencia.

De ahí la ambigüedad y complejidad del tiempo científico actual al que comencé por aludir. De ahí también la idea, hoy compartida por muchos, de que estamos en una fase de transición. De ahí, finalmente, la urgencia de dar respuesta a preguntas simples, elementales, inteligibles. Una pregunta elemental es una pregunta que llega

al magma más profundo de nuestra perplejidad individual y colectiva con la limpieza técnica de un arpón. Fueron así las preguntas de Rousseau, tendrán que ser así las nuestras. Más que eso, doscientos y tantos años después, nuestras preguntas continúan siendo las de Rousseau. Estamos de nuevo colocados en la necesidad de preguntar por las relaciones entre la ciencia y la virtud, por el valor del conocimiento llamado ordinario o vulgar que nosotros, sujetos individuales o colectivos, creamos y usamos para dar sentido a nuestras prácticas y que la ciencia se obstina en considerar irrelevante, ilusorio y falso; y tenemos, finalmente, que preguntar por el papel de todo el conocimiento científico acumulado en el enriquecimiento o empobrecimiento práctico de nuestras vidas, o sea, por la contribución positiva o negativa de la ciencia a nuestra felicidad. Nuestra diferencia existencial con relación a Rousseau es que, si nuestras preguntas son simples, las respuestas lo son mucho menos. Estamos en el fin de un ciclo de hegemonía de un cierto orden científico. Las condiciones epistémicas de nuestras preguntas están inscritas en el reverso de los conceptos que utilizamos para darles respuesta. Es necesario un esfuerzo de desencubrimiento conducido sobre el filo de una navaja entre la lucidez y la ininteligibilidad de la respuesta. Son igualmente diferentes y mucho más complejas las condiciones sociológicas y psicológicas de nuestro cuestionar. Es muy diferente preguntar por la utilidad o la felicidad que el automóvil me puede proporcionar si la pregunta es hecha cuando nadie de mis alrededores tiene automóvil, cuando toda la gente tiene excepto yo o cuando yo mismo tengo carro desde hace más de veinte años.

Tenemos forzosamente que ser más rousseaunianos en el preguntar que en el responder. Comenzaré por caracterizar sucintamente el orden científico hegemónico. Analizaré después las señales de crisis de esa hegemonía, distinguiendo entre las condiciones teóricas y las condiciones sociológicas de la crisis. Finalmente especularé sobre el perfil del nuevo orden científico emergente distinguiendo de nuevo entre las condiciones teóricas y las condiciones sociológicas de tal emergencia. Este decurso analítico estará delimitado por las siguientes hipótesis de trabajo: primero, comienza a dejar de tener sentido la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias sociales; segundo, la síntesis que habrá de operar entre ellas tiene como polo catalizador a las ciencias sociales; tercero, para eso, las ciencias sociales tendrán que rechazar todas las formas de positivismo lógico o empírico o de mecanicismo materialista o idealista con la

consecuente revalorización de lo que se convino en llamar humanidades o estudios humanísticos; cuarto, esta síntesis no se propone una ciencia unificada, ni siquiera una teoría general, sino tan sólo un conjunto de pasajes temáticos donde convergen caudales de agua que hasta ahora concebimos como objetos teóricos estancados; quinto, a medida que se diera esta síntesis, la distinción jerárquica entre conocimiento científico y conocimiento vulgar tenderá a desaparecer y la práctica será el hacer y el decir de la filosofía de la práctica.

#### EL PARADIGMA DOMINANTE

El modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes básicamente en el dominio de las ciencias naturales. Aunque con algunos presagios en el siglo XVIII, es sólo en el siglo XIX cuando este modelo de racionalidad se extiende a las emergentes ciencias sociales. A partir de entonces puede hablarse de un modelo global de racionalidad científica que admite variedad interna pero que se distingue y defiende, por vía de fronteras palpables y ostensiblemente vigiladas, de dos formas de conocimiento no científico (y, por lo tanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos (en los que se incluirán, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos).

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas. Es ésta su característica fundamental y la que mejor simboliza la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo preceden. Está identificada, con creciente definición, en la teoría heliocéntrica del movimiento de los planetas de Copérnico, en las leyes de Kepler sobre las órbitas de los planetas, en las leyes de Galileo sobre la caída de los cuerpos, en la gran síntesis del orden cósmico de Newton y finalmente en la conciencia filosófica que le confieren Bacon y, sobre todo, Descartes. Esta preocupación en testimoniar una ruptura fundacional que posibilita una y sólo una forma de conocimiento verdadero está bien patente en la actitud mental de

sus protagonistas, en su asombro ante sus propios descubrimientos y la extrema y al mismo tiempo serena arrogancia con que se miden con sus contemporáneos. Para citar sólo dos ejemplos, Kepler escribe en su libro *Armonía del mundo*, publicado en 1619, a propósito de las armonías naturales que descubrirá en los movimientos celestiales:

Perdóname, pero estoy feliz; si os incomoda yo perseveraré; [...] Mi libro puede esperar muchos siglos por su lector. Pero Dios mismo tuvo que esperar seis mil años por aquellos que pudiesen contemplar su trabajo.<sup>3</sup>

Por otro lado, Descartes, en esa maravillosa autobiografía espiritual que es el *Discurso del método* y a la que volveré más adelante, dice, refiriéndose al método por él descubierto:

Porque yo recogí de él tales frutos que aunque en el juicio que hago de mí mismo, procuro siempre inclinarme más para el lado de la desconfianza que para el de la presunción, y aunque, mirando con la mirada del filósofo las diversas acciones y emprendimientos de todos los hombres, no haya casi ninguna que no me parezca vana e inútil, no dejo de percibir una extrema satisfacción con el progreso que juzgo haber hecho en busca de la verdad y de concebir tales esperanzas para el futuro que, si entre las ocupaciones de los hombres, puramente hombres, alguna hay que sea sólidamente buena e importante, oso creer que es aquella que escogí.<sup>4</sup>

Para comprender esta confianza epistemológica es necesario describir, aunque fuera sucintamente, los principales trazos del nuevo paradigma científico. Conscientes de que lo que los separa del saber aristotélico y medieval aún dominante no es sólo una mejor observación de los hechos como sobre todo una nueva visión del mundo y de la vida, los protagonistas del nuevo paradigma conducen una lucha apasionada contra todas las formas de dogmatismo y de autoridad. El caso de Galileo es particularmente ejemplar, y es nuevamente Descartes el que afirma:

yo no podía escoger a ninguno cuyas opiniones me pareciesen deber ser preferidas a las de otros, y me encontraba como obligado a procurar conducirme por mí mismo.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Consultada la edición alemana (Introducción y traducción de Max Caspar), Johannes Kepler (1939, p. 280).

<sup>4</sup> René Descartes (1984, p. 6).

<sup>5</sup> Descartes (1984, p. 16).

Esta nueva visión del mundo y de la vida reconduce a dos distinciones fundamentales, por un lado, entre conocimiento científico y conocimiento del sentido común y, por el otro, entre naturaleza y persona humana. Al contrario de la ciencia aristotélica, la ciencia moderna desconfía sistemáticamente de las evidencias de nuestra experiencia inmediata. Tales evidencias, que están en la base del conocimiento vulgar, son ilusorias. Como bien lo resalta Einstein en el prefacio al *Diálogo sobre los grandes sistemas del mundo*, Galileo se esfuerza denodadamente por demostrar que la hipótesis de los movimientos de rotación y de traslación de la Tierra no están refutados por el hecho de que no observemos cualesquiera efectos mecánicos de esos movimientos, o sea, por el hecho de que la Tierra nos parece detenida y quieta.<sup>6</sup> Por otro lado, es total la separación entre la naturaleza y el ser humano. La naturaleza es tan sólo extensión y movimiento, es pasiva, eterna y reversible, mecanismo cuyos elementos se pueden desmontar y después relacionar bajo la forma de leyes, sin tener otra cualidad o dignidad que nos impida revelar sus misterios, develamiento que no es contemplativo, más bien activo, ya que apunta a conocer la naturaleza para dominarla y controlarla. Como dice Bacon, la ciencia hará de la persona humana "el señor y el poseedor de la naturaleza".<sup>7</sup>

Con base en estos supuestos el conocimiento científico avanza por la observación no comprometida y libre, sistemática y hasta donde sea posible rigurosa de los fenómenos naturales. El *Novum Organum* opone a la incertidumbre de la razón entregada a sí misma la certeza de la experiencia ordenada.<sup>8</sup> Al contrario de lo que piensa Bacon, la experiencia no dispensa a la teoría previa, el pensamiento deductivo o incluso a la especulación, pero fuerza a cualquiera de ellos a no dispensar, en tanto instancia de confirmación última, a la observación de los hechos. Galileo sólo refuta las deducciones de Aristóteles en la medida en que las encuentra insostenibles y es Einstein, también, quien nos llama la atención sobre el hecho de que los métodos ex-

<sup>6</sup> Einstein en Galileo (1970, p. xvii).

<sup>7</sup> Consultada la edición española (preparada y traducida por Gallach Palés). Francis Bacon (1933). Para Bacon "la senda que conduce al hombre al poder y la que conduce a la ciencia están muy próximas, siendo casi la misma" (p. 110). Si el objetivo de la ciencia es dominar la naturaleza no es menos verdad que "sólo podemos vencer a la naturaleza obedeciéndole" (p. 6), lo que no siempre ha sido debidamente resaltado en las interpretaciones de la teoría de Bacon sobre la ciencia.

<sup>8</sup> Véase Alexander Koyré (1981, p. 30).

perimentales de Galileo serán tan imperfectos que sólo por vía de especulaciones osadas podrá llenar las lagunas entre los datos empíricos (basta recordar que no había mediciones de tiempo inferiores al segundo).<sup>9</sup> Descartes, a su turno, va inequívocamente de las ideas a las cosas y no de las cosas a las ideas y establece la prioridad de la metafísica en tanto fundamento último de la ciencia.

Las ideas que presiden la observación y la experimentación son las ideas claras y simples a partir de las cuales se puede ascender a un conocimiento más profundo y riguroso de la naturaleza. Esas ideas son las ideas matemáticas. La matemática proporciona a la ciencia moderna no sólo el instrumento privilegiado del análisis sino también la lógica de la investigación, e incluso el modelo de representación de la propia estructura de la materia. Para Galileo, el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos<sup>10</sup> y Einstein no piensa de modo diferente.<sup>11</sup> De este lugar central de la matemática en la ciencia moderna derivan dos consecuencias principales. En primer lugar, conocer significa cuantificar. El rigor científico se calibra por el rigor de las mediciones. Las cualidades intrínsecas del objeto son, por así decir, descalificadas y en su lugar pasan a imperar las cantidades en que eventualmente se pueden traducir. Lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante. En segundo lugar, el método científico se basa en la reducción de la complejidad. Conocer significa dividir y clasificar para después poder determinar relaciones sistemáticas entre lo que se separó. Ya en Descartes una de las reglas del *Método* consiste

<sup>9</sup> Einstein, *op. cit.* (1970, p. XIX).

<sup>10</sup> Entre muchos otros pasajes del *Diálogo sobre los grandes sistemas*, cf., el siguiente párrafo de Salviati: "En lo que respecta a la comprensión intensiva y en la medida en que este término denota la comprensión perfecta de alguna proposición, digo que la inteligencia humana comprende algunas de ellas perfectamente, y que, por lo tanto, al respecto de ellas tiene una certeza tan absoluta como la propia naturaleza. Tan sólo las proposiciones de las ciencias matemáticas, esto es, de la geometría y de la aritmética en las cuales la inteligencia divina conoce infinitamente más proposiciones porque las conoce todas. Pero en lo que respecta a aquellas pocas que la inteligencia humana comprende, pienso que su conocimiento es igual, en certeza objetiva, al conocimiento Divino porque, en esos casos, consigue comprender la necesidad más allá de la cual no hay mayor certeza", Galileo (1970, p. 103).

<sup>11</sup> La admiración de Einstein por Galileo está bien expresada en el prefacio referido en la nota 6. El modo radical (e instintivo) como Einstein "ve" la naturaleza matemática de la estructura de la materia explica en parte su larga batalla sobre la interpretación de la mecánica cuántica (especialmente contra la interpretación de Copenhague). Véase B. Hoffmann (1973, p. 173 y ss.).

precisamente en "dividir cada una de las dificultades [...] en tantas parcelas como sea posible y requerido para resolverlas mejor".<sup>12</sup> La división primordial es la que distingue entre "condiciones iniciales" y "leyes de la naturaleza". Las condiciones iniciales son el reino de la complicación, del accidente y donde es necesario seleccionar las que establecen las condiciones relevantes de los hechos a observar; las leyes de la naturaleza son el reino de la simplicidad y de la regularidad donde es posible observar y medir con rigor. Esta distinción entre condiciones iniciales y leyes de la naturaleza nada tiene de "natural". Como bien observa Eugene Wigner, la misma es completamente arbitraria.<sup>13</sup> Sin embargo, es en ella en la que se asienta toda la ciencia moderna.

La naturaleza teórica del conocimiento científico parte de los presupuestos epistemológicos y de las reglas metodológicas ya referidas. Es un conocimiento causal que aspira a la formulación de leyes, a la luz de regularidades observadas, con vista a prever el comportamiento futuro de los fenómenos. El descubrimiento de leyes de la naturaleza descansa, por un lado, y como ya fue referido, en el aislamiento de las condiciones iniciales relevantes (por ejemplo, en el caso de la caída de los cuerpos, la posición inicial y la velocidad del cuerpo en caída) y, por otro lado, en el supuesto de que el resultado se producirá independientemente del lugar y del tiempo en que se realizaran las condiciones iniciales. En otras palabras, el descubrimiento de leyes de la naturaleza se basa en el principio de que la posición absoluta y el tiempo absoluto nunca son condiciones iniciales relevantes. Este principio es, según Wigner, el más importante teorema de la invarianza en la física clásica.<sup>14</sup>

Las leyes, en cuanto categorías de inteligibilidad, reposan en un concepto de causalidad escogido, no arbitrariamente, entre los ofrecidos por la física aristotélica. Aristóteles distingue cuatro tipos de causa: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Las leyes de la ciencia moderna son un tipo de causa formal que privilegia el *cómo funciona* de las cosas en detrimento de *cuál es el agente* o *cuál es el fin* de las cosas. Es por esta vía por la que el conocimiento científico rompe con el conocimiento de sentido común. Es

<sup>12</sup> Descartes (1984, p. 17).

<sup>13</sup> E. Wigner (1970, p. 3).

<sup>14</sup> *Ibid.* (p. 226).

que, mientras en el sentido común, y por lo tanto en el conocimiento práctico en que él se traduce, la causa y la intención conviven sin problemas, en la ciencia la determinación de la causa formal se obtiene con la expulsión de la intención. Es este tipo de causa formal el que permite prever y, por lo tanto, intervenir en lo real y el que, en última instancia, permite a la ciencia moderna responder a la pregunta sobre los fundamentos de su rigor y de su verdad como el conjunto de sus éxitos en la manipulación y en la transformación de lo real.

Un conocimiento basado en la formulación de leyes tiene como supuesto metateórico la idea de orden y de estabilidad del mundo, la idea de que el pasado se repite en el futuro. Según la mecánica newtoniana, el mundo de la materia es una máquina cuyas operaciones se pueden determinar exactamente por medio de leyes físicas y matemáticas, un mundo estático y eterno que fluctúa en un espacio vacío, un mundo que el racionalismo cartesiano torna cognoscible por la vía de su descomposición en los elementos que lo constituyen. Esta idea del mundo-máquina es de tal modo poderosa que se va a transformar en la gran hipótesis universal de la época moderna, el mecanicismo. Puede parecer sorprendente y hasta paradójico que una forma de conocimiento, basada en tal visión del mundo, haya venido a constituir uno de los pilares de la idea de progreso que cobra cuerpo en el pensamiento europeo a partir del siglo XVIII y que es la gran señal intelectual de la ascensión de la burguesía.<sup>15</sup> Pero la verdad es que el orden y la estabilidad del mundo son la precondition de la transformación tecnológica de lo real.

El determinismo mecanicista es el horizonte preciso de una forma de conocimiento que se pretende utilitaria y funcional, reconocido menos por la capacidad de comprender profundamente lo real que por la capacidad de dominarlo y transformarlo. En el plano social, es ése también el horizonte cognitivo más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente que se sitúa en una sociedad en que comenzaba a dominar el estadio final de la evolución de la humanidad (el estado positivo de Comte, la sociedad industrial de Spencer, la solidaridad orgánica de Durkheim). De ahí que el prestigio de Newton y de las leyes simples a que reducía toda la complejidad del orden cósmico hayan convertido a la ciencia moderna en el modelo de racionalidad hegemónica que poco a poco se trasladó del estudio de la naturaleza hacia el estudio de

<sup>15</sup> Véase, entre muchos, S. Pollard (1971, p. 39).

la sociedad. Tal como fue posible descubrir las leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad. Bacon, Vico y Montesquieu son los grandes precursores. Bacon afirma la plasticidad de la naturaleza humana y, por lo tanto, su perfectibilidad, dadas las condiciones sociales, jurídicas y políticas adecuadas, condiciones que es posible determinar con rigor.<sup>16</sup> Vico sugiere la existencia de leyes que gobiernan deterministamente la evolución de las sociedades y tornan posible prever los resultados de las acciones colectivas. Con extraordinaria premonición Vico identifica y resuelve la contradicción entre la libertad y la imprevisibilidad de la acción humana individual y la determinación y previsibilidad de la acción colectiva.<sup>17</sup> Montesquieu puede ser considerado un precursor de la sociología del derecho al establecer la relación entre las leyes del sistema jurídico, hechas por el hombre, y las leyes inescapables de la naturaleza.<sup>18</sup>

En el siglo XVIII este espíritu precursor es ampliado y profundizado y el fermento intelectual que de ahí resulta, la Ilustración, creará las condiciones para la emergencia de las ciencias sociales en el siglo XIX. La conciencia filosófica de la ciencia moderna, que tuviera en el racionalismo cartesiano y en el empirismo baconiano sus primeras formulaciones, vino a condensarse en el positivismo ochocentista. Dado que, según éste, sólo hay dos formas de conocimiento científico —las disciplinas formales de la lógica y de la matemática y las ciencias empíricas según el modelo mecanicista de las ciencias naturales— las ciencias sociales nacerán para ser empíricas. El modo en que se asumió el modelo mecanicista fue, sin embargo, diverso. Distingo dos vertientes principales: la primera, sin duda dominante, consistió en aplicar, en la medida de lo posible, al estudio de la sociedad todos los principios epistemológicos y metodológicos que presidían al estudio de la naturaleza desde el siglo XVI; la segunda, durante mucho tiempo marginal pero hoy cada vez más practicada, consistió en reivindicar para las ciencias sociales un estatuto epistemológico y metodológico propio, con base en la especificidad del ser humano y su distinción polar en relación con la naturaleza. Estas dos concepciones han sido consideradas antagónicas, la primera sujeta al yugo positivista, la segunda librada de él, y cualquiera de ellas reivindicando el monopolio

<sup>16</sup> Bacon (1933).

<sup>17</sup> Giambattista Vico (1953).

<sup>18</sup> Montesquieu (1950).

del conocimiento científico social. Presentaré más adelante una interpretación diferente, pero ahora caracterizaré sucintamente cada una de estas variantes.

La primera variante –cuyo compromiso epistemológico está bien simbolizado en el nombre de “física social” con que inicialmente se designara a los estudios científicos de la sociedad– parte del supuesto de que las ciencias naturales son una aplicación o concretización de un modelo de conocimiento universalmente válido y, de sobra, el único válido. Por lo tanto, por mayores que sean las diferencias entre los fenómenos naturales y los fenómenos sociales es siempre posible estudiar estos últimos como si se tratase de los primeros. Se reconoce que esas diferencias actúan contra los fenómenos sociales, o sea, tornan más difícil el cumplimiento del canon metodológico y menos riguroso el conocimiento a que se llega, pero no hay diferencias cualitativas entre el proceso científico en este dominio y el que preside el estudio de los fenómenos naturales. Para estudiar los fenómenos sociales como si fuesen fenómenos naturales, o sea, para concebir los hechos sociales como cosas, tal como pretendía Durkheim,<sup>19</sup> el fundador de la sociología académica, es necesario reducir los hechos sociales a sus dimensiones externas, observables y mensurables. Las causas del aumento de la tasa de suicidio en la Europa del cambio de siglo no son buscadas en los motivos invocados por los suicidas y dejados en cartas, como era costumbre, sino a través de la verificación de regularidades en función de condiciones tales como el sexo, el estado civil, la existencia o no de hijos, la religión de los suicidas.<sup>20</sup>

Porque esa reducción no siempre es fácil y no siempre se consigue sin distorsionar groseramente los hechos o sin reducirlos a la casi irrelevancia, las ciencias sociales tienen un largo camino por recorrer en el sentido de compatibilizarse con los criterios de cientificidad de las ciencias naturales. Los obstáculos son enormes pero no son insuperables. Ernest Nagel, en *The Structure of Science*, simboliza bien el esfuerzo desarrollado en esta variante para identificar los obstáculos y apuntar las vías para superarlos. Éstos son algunos de los principales obstáculos: las ciencias sociales no disponen de teorías explicativas que les permitan abstraerse de lo real para después buscar en él, de modo metodológicamente controlado, la prueba adecuada; las

<sup>19</sup> Émile Durkheim (1980).

<sup>20</sup> Émile Durkheim (1973).

ciencias sociales no pueden establecer leyes universales porque los fenómenos sociales son históricamente condicionados y culturalmente determinados; las ciencias sociales no pueden producir previsiones fiables porque los seres humanos modifican su comportamiento en función del conocimiento que sobre él se adquiere; los fenómenos sociales son de naturaleza subjetiva y como tal no se dejan captar por la objetividad del comportamiento; las ciencias sociales no son objetivas porque el científico social no puede liberarse, en el acto de la observación, de los valores que forman su práctica en general y, por lo tanto, también su práctica como científico.<sup>21</sup>

En relación con cada uno de estos obstáculos, Nagel intenta demostrar que la oposición entre las ciencias sociales y las ciencias naturales no es tan lineal como se juzga y que, en la medida en que hay diferencias, ellas son superables o desdeñables. Reconoce, no obstante, que la superación de los obstáculos no siempre es fácil y que ésa es la razón principal del atraso de las ciencias sociales en relación con las ciencias naturales. La idea del atraso de las ciencias sociales es la idea central de la argumentación metodológica en esta variante, y, como ella, la idea de que ese atraso, con tiempo y dinero, podrá ir siendo reducido o hasta eliminado.

En la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn el atraso de las ciencias sociales está dado por el carácter pre-paradigmático de estas ciencias, al contrario de las ciencias naturales, ellas sí, paradigmáticas. Mientras, en las ciencias naturales, el desarrollo del conocimiento tornó posible la formulación de un conjunto de principios y de teorías sobre la estructura de la materia que son aceptadas sin discusión por toda la comunidad científica, conjunto ese que designa como paradigmático, por lo que el debate tiende a atravesar verticalmente toda la espesura del conocimiento adquirido. El esfuerzo y el desperdicio que eso acarrea es simultáneamente causa y efecto del atraso de las ciencias sociales.

La segunda vertiente reivindica para las ciencias sociales un estatus metodológico propio. Los obstáculos que hace poco enuncié son, según esta vertiente, infranqueables. Para algunos, es la propia idea de ciencia de la sociedad la que está en entredicho, para otros se trata tan sólo de emprender una ciencia diferente. El argumento fundamental es que la acción humana es radicalmente subjetiva. El compor-

<sup>21</sup> Ernest Nagel (1961, p. 447 y ss.).