



Más allá de la Distinción Hegemónica entre Ciencia y Pseudociencia: Los hilos rotos por el trópico

Luis Guillermo Jaramillo Echeverri (ljaramillo@unicauca.edu.co) Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Profesor de Investigación. Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación. Universidad del Cauca (Colombia)

Juanita Del Mar Vesga Parra (juanitavesga@ubicar.com) Licenciatura en Etnoeducación. Departamento de Estudios Interculturales. Universidad del Cauca (Colombia)

Abstract

Our thoughts on the knowledge that we are out, in the periphery, are still deceiving us; the conviction we have when we ask others to react when their own beings are denied; the recovering of what is ours by law, the possibility to imagine the world from our localities; to act critically towards the consumption desires of things constantly offered by the mass media. Today, more than ever before we begin to understand that reality is exactly the displacement of our experience, the displacement of that weave composed by short movements that need a different way of observing, a close analysis, in the words of Handke and Serres. This awakening forces us to critically observe that our ways of being and acting in this world are opposed to the methodological monism offered by other scopes to understand our own context.

Key words: knowledge, places, territory, science, pseudoscience.

Resumen (1)

Aún nos engañan los pensamientos de saber si estar afuera, en la periferia, es lo correcto; la convicción de decir a otros que reaccionen en la negación de su ser; recuperar lo que por derecho nos pertenece, pensar el mundo desde nuestras localidades; ser críticos frente a los anhelos de consumo ofrecidos permanentemente por los medios de comunicación. Hoy más que antes, empezamos a entender que la realidad es precisamente el desplazamiento de nuestra experiencia, de ese tejido compuesto por pequeños movimientos que exigen un modo de observar distinto, un fino análisis, en palabras de Handke y Serres. El despertar exige mirar, a partir de la criticidad, que nuestros modos de ser y estar en el mundo se oponen a monismos metodológicos ofrecidos por otras latitudes para comprender nuestros contextos.

Palabras claves: conocimiento, lugares, saberes, territorio, ciencia, pseudociencia

Introducción: Acerca del *¿por qué?* y el *¿para qué?*

Antes de iniciar la presente exposición, nos permitimos hacer una breve distinción acerca de dos interrogantes: el *por qué* y el *para qué*. Inicialmente el diccionario de la real academia nos precisa que el *por* "en ocasiones significa la causa de algo" y unido al *qué*, denota "la razón o causa de ese algo" (1996: 1483); es decir, la razón de un algo que ocurre como consecuencia de un suceso anterior. El *por qué*, en cierta forma, es un cuestionamiento que exige la justificación de un suceso ocurrido, bien porque el



investigador experimenta con un fenómeno en cuestión, el cual, bajo ciertas condiciones de control, logra que reaccione a una influencia determinada. Pero también, el *por qué* se puede preguntar por la explicación de un suceso ocurrido sin que necesariamente se intervenga en él, caso de los desastres naturales; aunque, podemos decir sin temor a equivocarnos, que la naturaleza en su sabiduría nos grita desde sus entrañas sus próximas reacciones como causa del uso desmedido que hacemos los humanos de ella.

En las dos precisiones anteriores (que nos empujan a preguntarnos por el *“por qué”* de los fenómenos u objetos), se observa que lo que tienen en común es que ambos se preguntan por la explicación de un algo acaecido con anterioridad, por cuanto dicho cuestionamiento nos empuja a buscar las razones de lo sucedido. Parece ser, que el *por qué* viene de un pasado que necesita ser explicado-justificado, bien porque hemos creado las condiciones para que esto ocurra, bien porque ocurrió y necesitamos una respuesta al respecto.

Por otra parte y buscando en el mismo diccionario de la real academia respecto al *“para qué”*, encontramos primeramente que el *para* “denota en esencia la idea de finalidad” (1996: 1470). El *“para qué”* implica preguntarse más allá de la simple justificación causal del *“por qué”*. El *para qué* nos lleva a pensar desde una perspectiva finalista; nos permite encontrar sentido respecto a lo que hacemos aquí y ahora en nuestro espacio y mundo vital (3). A diferencia del *por qué*, el *“para qué”* nos empuja a encontrar horizontes posibles de una vida significada de acciones e interacciones en un espacio que se construye como lugar.

El *“para”* (finalidad), nos permite comprender que existen muchos fenómenos naturales y sociales que no necesariamente debemos justificar a partir de un *por qué*. Un ejemplo de ello, es el significado que le atribuimos a los objetos o cosas en un mundo natural-transnatural (4) como fuente de creación y recreación de lo humano. Otro ejemplo de indagación finalista, es aquel que se mueve en el mundo de la tradición y la historia, el cual se esparce como savia entre las generaciones de un pueblo; en la tradición, sus habitantes no tienen como única preocupación el *por qué* explicativo de su ser en el mundo, sino que su fundamento estriba en la mirada entrañable de ese maestro, chamán o brujo que ofrece un sentido a ese mito o acto mágico que les hace comprender su existencia en el cosmos.

Ahora bien, con base en estas breves y sencillas definiciones del *por qué* y el *para qué*, consideramos que su mayor diferenciación radica en aquellos mundos a donde nos llevarían cada una de sus respuestas.

Evidentemente, el *por qué* permite ubicarnos en un mundo “material y eficiente” (5), el cual considera los fenómenos naturales como aquellos que responden a una lógica causal a partir de la aplicación de leyes generales. Este es el mundo construido por atomistas como Demócrito y Leucipo; pasando por Galileo, Bacon y encontrando sentido en los experimentos de Newton y Laplace. Es el mundo de la explicación, de la eficiencia y la eficacia, el mundo que se ubica en los cánones de la ciencia nomológica. Newton, en esta ciencia causal, contestó al *por qué* de las cosas a través del *cómo*. Este hombre, al desarrollar su teoría del movimiento, nos dice cómo se mueven los astros a través de su explicación causal; sin embargo, en dichas explicaciones enfrentó una verdadera “castración cognitiva” puesto que en el conocer “tuvo que establecer límites *fundacionales*, necesitó recortar el campo de lo posible y sufrió enormemente al tener que aceptar la existencia de fronteras infranqueables para su ciencia” (Najmanovich 1994). Newton sólo pudo explicar, al igual que sus sucesores, un mundo carente de finalidad, mas sí explicar un mundo que responde a leyes funcionales y mecánicas de acción-reacción.

El mundo al que nos lleva el *“para qué”* es el mundo del “telos”, de la teleología, de la finalidad; el mundo que permite que se aclaren las cosas “con el fin de” que ocurren los fenómenos, y esto “no sólo con los hechos referidos al crecimiento o desarrollo de los organismos vivos, sino aún de los seres inorgánicos u objetos inanimados” (Mardones 1994: 28). Es el mundo que habita los espacios y construye los lugares para poder crear; el mundo que nos dice no sólo lo que somos desde una razón justificable, sino aquello que podemos llegar a ser. Es el mundo que nos lanza o proyecta hacia una utopía realizable y nos permite



alcanzar el sueño que se sustenta en la historicidad de lo que somos. “Aristóteles pensaba que las cosas ocurren en parte porque la causa final (el *telos*) así lo proyecta y lo exige, o sea que el futuro (que de alguna manera ya existe, no sólo hoy sino desde siempre) determina el pasado y el presente” (Pérez 1998:36).

El mundo de la teleología, nos pro-yecta (arroja) a un mundo vital desde posibilidades esperanzadoras; de algo que no está del todo dado, descubierto o inventado, sino que existe hay algo más allá que es posible (en su finalidad) constituir. El telos (finalidad), nos permite degradar la mirada *funcional* de la naturaleza y de lo humano, y nos abre horizontes de realización, de hermanarnos con el mundo natural al no asumirlo como laboratorio de experimentos y necesidades. El telos abre nuestro ser *potencial*, nos permite creer en la fundación de un mundo distinto al explicado por Darwin en 1859 con su teoría “La Evolución de las Especies”, el cual arrasó con toda tentativa finalista al exponer como un caso terminado la creación humana y natural.

Para Kuhn por ejemplo, “todas las teorías conocidas sobre la evolución antes de Darwin, habían considerado la evolución como un proceso dirigido hacia un fin. Se creía que la ‘idea’ de hombre, de flora y fauna contemporánea había estado presente desde la primera creación de la vida, quizá en la mente de Dios. Esta idea o plan había proporcionado la dirección y el impulso conductor para todo el proceso de la evolución. Cada nueva etapa del desarrollo evolucionario era una realización más perfeccionada de un plan que desde el principio había existido” (CINDE 2002). Desde este significado de la vida, la “Evolución de las Especies” no reconoció ningún plan trascendental al haber descendido del mono, como si la creación se hubiera equivocado al dar vida a un casi hombre que después fue perfeccionado. Así entonces, “lo que no surge claramente en el darwinismo, es la noción de que la evolución es la expresión de la naturaleza propia de los organismos, de modo que deben ser valorizados por lo que son y no por su función” (Goodwin citado por Sergio 2004:26). Este es otro lastre que pesa sobre nuestras espaldas y que corta la posibilidad de encontrar en lo trascendente parte de nuestra realización como humanos vitales. El hombre y la mujer son simultáneamente naturaleza y cultura, a partir de la simbiosis de ambas, alcanza creatividad, por tanto libertad.

Con base en esta sucinta explicación del mundo causal que se pregunta por un “*por qué*” y el mundo final que indaga sobre el “*para qué*”; podemos preguntarnos entonces: ¿Por qué conocemos?, o, ¿para qué conocemos? Las dos indagaciones nos remiten a dos horizontes, dos formas de concebir la vida; creemos que la segunda es la que nos permite ingresar a espacios de sabiduría-locura como proyecto trascendente, ello tal vez nos posibilite descubrir otras sensibilidades de ser, saber y conocer.

Conocimiento Obturado - Emancipado

La Obturación: puntadas, refuerzos y remates cocidos desde occidente

En un determinado punto del tiempo y
en un determinado lugar del universo,
unos animales inteligentes inventaron
el conocimiento.
Nietzsche

Conocimiento, palabra que incluye saberes y prácticas cotidianas; proceso que se ha movido a través de generaciones; indagación constante del hombre por descubrir, aprender y experimentar sentidos de un mundo natural y social. Nietzsche (citado por Rorty 1991:47-49) concebía el conocimiento “como una creación de sí; como el proceso de llegar a conocerse a sí mismo enfrentándose a la propia contingencia”. Así, conocimiento es más que verificación y certeza; posición vanamente asumida por la modernidad (6) al otorgar preponderancia sólo a la realidad que le es externa y no a la acción que nace de una reflexión que



invita a conocer-se (aprehender, distinguir la esencia y las relaciones entre las cosas), a inventarse-reinventarse y a crearse-re-crearse existencialmente.

Considerar el conocimiento como re-creación existencial, es facultar al humano como un ser que no sólo responde a un instinto de supervivencia, sino a algo que lo convoca trans-naturalmente en el constante fluir “nomádico” de dar sentido a lo que hace y el para qué lo hace.

Si bien se conoce por medio de los sentidos, estos no son el único camino de verdad y certeza, ya que si se asume sólo esta vía, posiblemente se cae en la trampa de creer que todo lo que es corroborable en nuestro entorno es conocimiento “científico”; razonamiento que apunta más a la acumulación de hechos verificables y no a la inquietante sospecha reflexiva de percibir lo conocido como algo que no necesariamente debe testificar criterios de verdad.

Conocer también es parte de la inmaterialidad de las cosas; de la interacción del sujeto (7) con otros sujetos en su organización social; es apropiación, es reflexión de ser y estar en el mundo, es conciencia de algo; es darse la oportunidad de ser actor y constructor de un lugar sustancialmente dado. Lamentablemente, hemos heredado una sola forma de conocer y ser fecundada por una modernidad, que concibe el mundo como laboratorio y su naturaleza como objeto (externo) de experimentación y cálculos matemáticos. Modernidad que nos ha dejado en la penuria y orfandad de perseguir y buscar en lo económico aquello que nos impide ser y ven-ser.

“Las teorías contemporáneas ya no preguntan por la verdad, sino por la eficacia; no persiguen el bienestar sino la productividad; no buscan la justicia sino la represión; no atestiguan la vida social en su acontecer sino su funcionalidad; no sirven para saber si vamos bien o vamos mal, sino por la medición de los indicadores económicos” (Botero, 2004: 27).

En el extravío de intentar conocer en la funcionalidad y la eficacia, más que en la construcción y creación de sí y para sí, es que se ha promovido la distinción entre un conocimiento científico y no científico; preocupación que mueve a filósofos, físico-matemáticos, sociólogos y antropólogos entre otros, que tratan de demarcar la ciencia entre lo que es un conocimiento sistemático, verificado propio de leyes causales; frente a un pseudo-conocimiento, ideológico, conjetural, no sustentado; entre un conocimiento compartimentado y encerrado teóricamente y otro apoyado en la intuición. Distinción errónea que pulula en los textos de fórmulas llamados “metodología de la investigación”. Textos que expresan ingenuamente que “el conocimiento científico va más allá del simple ver, que debe estar apoyado a un método científico y obviamente en la investigación, mientras el conocimiento no científico nos lleva a observar el objeto, a entenderlo sin más” (Tamayo y Tamayo 1997:19); por tanto, el primer tipo de conocimiento se construye sistemáticamente a partir de estructuras teóricas verificadas coherentemente; el segundo, se sirve de un saber que se acepta ingenuamente. Tristemente, el conocer que no necesariamente busca verificar teorías es considerado como asistemático, se desconoce que se puede indagar algo que va más allá de la utilidad de los objetos; se ignora el conocer para el *comprender*; aún vivimos en un mundo que pone lo humano como centro y dis-loca la vida como fuente de creación y apertura en el reconocimiento de otros mundos posibles.

En medio de la interacción y construcción recíproca de ser hombre / mujer-naturaleza / cultura, circulan sentidos, creencias, mitos y saberes que se objetivan a través de una racionalidad dialógica expresada en conocimientos y saberes significados socialmente que hacen parte de la tradición y la historia. Racionalidad representada en el lenguaje, en el entendimiento intersubjetivo, en la construcción de prácticas sociales que cambian y se renuevan con el tiempo. Más que poseer un conocimiento por la supervivencia funcional, se cuece un conocimiento sazonado en el gusto por saber y compartir; por ordenar desde la existencia misma y la convivencia con el otro en la construcción de territorio. Posibilidad abordada por Levi-Strauss cuando hace referencia a las culturas del neolítico reconocidas en la modernidad como de *Pensamiento Salvaje*, carentes de un conocimiento formal y sistematizado.



“Para elaborar las técnicas, a menudo prolongadas y complejas, que permiten cultivar sin tierra, o bien sin agua, cambiar granos o raíces tóxicas en alimentos, o todavía más, cambiar esa toxicidad para la caza, el ritual o la guerra, no nos quepa la menor duda de que se requirió de un conocimiento científico (...). El hombre del neolítico, es pues, heredero de una larga tradición científica... El espíritu que inspiró a este hombre y sus antepasados, es el mismo espíritu que inspiró al de los modernos” (Levi-Strauss 1997:30).

El autor concluye que existen dos modos de conocer que no carecen de científicidad; tanto el uno como el otro son una posibilidad de ver y concebir la vida; una forma distinta y significativa de entender el mundo. Lo que los hace distintos y desiguales es el reconocimiento y la validez que se otorga sólo a uno de ellos, el de la razón moderna al sentenciar que ciencia es aquello que solamente responde al método experimental.

Esta noción epistémica de conocimiento científico cogió vuelo e historia; ciencia y pseudo-ciencia se han movido como paralelos durante siglos, especialmente el XVIII y XIX, marcando una brecha abismal de ser y no ser, de culto e ignorante, del burgués y artesano, del laboratorio y la calle, de lo urbano y lo rural. Nociones fundadas filosóficamente por Descartes al bifurcar el ser en dos extensiones llamadas *alma* y *cuerpo*; la primera predominó sobre la segunda, se afincó y dio paso a tradiciones de ciencia como el positivismo y el positivismo lógico entre otras.

Para los positivistas por ejemplo, el conocimiento, y con él la ciencia, es concebido en términos de la lógica del experimento; persigue leyes universales apoyadas en métodos e instrumentos que permiten la generalización. Por último, pretenden usar un "lenguaje de observación neutral".

Posterior a los positivistas se destacan los positivistas lógicos; su característica fundamental, es la reducción de la filosofía al análisis del lenguaje real que expresa fenómenos físicos sensorialmente perceptibles. Para sus impulsores, el lenguaje de las vivencias personales del sujeto no es importante, pues al no poderse comprobar, sencillamente no son verdaderos. Para ellos, una proposición sólo tiene sentido si se apoya en un modo efectivo de verificación (Murcia y Jaramillo 2003).

Más adelante, Popper rechazaría el criterio de verificación en el mundo científico propuesto por los positivistas lógicos. Este autor concibió la teoría como supuestos estructurados y abiertos al control de la crítica; en ella se formulan hipótesis para después someterlas a un proceso de falsación. Si la teoría es falsable, se replantean los supuestos teóricos; si por el contrario resiste la falsación se aprueba provisionalmente hasta que venga otra teoría que la pueda falsear. Popper rechazó el criterio positivista de verificación y propuso la falsación con la cual es posible establecer la diferencia entre ciencia y pseudo-ciencia. La ciencia para él, consiste no sólo en la confirmación de hipótesis, sino que es puesta a prueba para ver si las hipótesis son falsables o no.

Posteriores a Popper, vendrían autores como Kuhn, Lakatos y Habermas, quienes establecerían el problema de demarcación distinto al de la falsación. Para Kuhn por ejemplo, el conocimiento sería validado a través de las comunidades científicas; para Lakatos en los programas de investigación científica y para Habermas en la objetivación del conocimiento con base en el interés del sujeto por acercarse y conocer el mundo.

Para Kuhn, el conocimiento científico se encuentra validado en la legitimación que le otorgan las comunidades científicas; estas son distintas de acuerdo a las tradiciones del pensamiento. “La ciencia normal, la actividad que, inevitablemente, la mayoría de los científicos consumen casi todo su tiempo, se predica suponiendo que la comunidad científica sabe como es el mundo” (Kuhn 2001:26). Para Kuhn, las verdaderas ciencias que ocurren en la historia son configuraciones sociales construidas por las comunidades científicas que no varían hasta que se mueren los viejos autores (negando así la falsación de Popper y tildándola de ingenua). Estas configuraciones sociales de la ciencia son las que a través del tiempo permiten el desarrollo de paradigmas (8). Las ciencias en su ciclo de desarrollo normal, entran en crisis, originando en



consecuencia las revoluciones científicas que dan paso a nuevos paradigmas validando así un nuevo conocimiento.

Lakatos es otro autor que se resiste a aceptar el falsacionismo desde la negación de hipótesis de Popper. El autor inicialmente hace una crítica al desarrollo científico, argumentado que las teorías no se derrumban tan fácil con la falsación. Según Lakatos, “en toda investigación científica se encuentran anomalías que bajo el prisma falsacionista ingenuo serían consideradas instancias refutadoras, pero, la actitud del científico, normalmente, es pasarlas por alto concentrándose en las posibilidades que le ofrece la heurística positiva de su investigación, confiando que más adelante, a la luz de nuevos descubrimientos, las incongruencias se aclararán” (Toledo 1999:4).

En respuesta a la demarcación, el autor propone los programas de investigación científica cuya meta es la acumulación de evidencia empírica que soporte la investigación que utiliza la comunidad científica; esta evidencia empírica son como cinturones protectores de seguridad que guardan la teoría; si por el contrario la evidencia empírica no confirma los supuestos teóricos, el grupo de investigadores reformula las hipótesis como un intento por reparar la teoría. En este sentido, el desarrollo de los programas es en forma progresiva.

“Los miembros de tales series de teorías normalmente están relacionados por una notable continuidad que las agrupa en programas de investigación (...) en torno al cual las versiones ulteriores van construyendo un cinturón de hipótesis auxiliares, de modo que el crecimiento del programa se asemeja a las ondas que se irradian a partir de un centro de emisión cuya expansión podemos imaginárnosla en espiral recuperándose, así, la idea de un moderado crecimiento acumulativo de la ciencia” (Lakatos 1993:65).

Por último, la escuela de Frankfurt plantea la demarcación (entre ciencia y pseudociencia) desde la objetivación del conocimiento en enfoques de investigación. Habermas en *Conocimiento e Interés* (1982), asume que a partir del análisis del desarrollo de la especie y del individuo se pueden caracterizar tres tipos de acciones constitutivas del mundo de la vida: el trabajo, el lenguaje y la interacción social; desde estas acciones surgen tres tipos de interés: técnico, práctico y emancipatorio respectivamente, de los cuales se pueden caracterizar tres enfoques: el Empírico Analítico, el Histórico Hermenéutico y el Crítico Social.

En el primero se enfatiza el papel activo del investigador sobre el objeto de investigación; pues el investigador es quien somete el objeto de estudio bajo su control. La objetividad es entendida como neutralidad valorativa, por tanto se da importancia a la rigurosidad del método.

El segundo busca comprender el fenómeno con base en la relación que se establece entre los sujetos a partir de los procesos comunicativos; acción que se encuentra mediada por la apropiación de la tradición y la historia. Su interés se fundamenta en la construcción y reconstrucción de identidades socioculturales (interés práctico) para, desde esa comprensión, poder sugerir acciones de transformación.

En el tercero reconoce la participación activa del otro y su compromiso emancipatorio. En este enfoque se buscan las relaciones e interacciones que se gestan dentro de un grupo humano, que comparten intereses comunes y que se encuentran en un proceso de desarrollo con el fin de transformar la realidad.

Como se puede observar, la demarcación entre lo científico y lo no científico, ha sido un proceso que se ha construido a través de la historia de la ciencia y que aún es motivo de reflexión para científicos, filósofos y sociólogos entre otros. Estos autores, occidentales por demás, dan especial importancia y reconocimiento al hombre como moldeador de la naturaleza; en algunos se objetiva el conocimiento como un acto de emancipación social, especialmente las posturas de Habermas en *“Conocimiento e Interés”*; sin embargo, aún se sigue escindiendo al sujeto que conoce del objeto conocido. Ellos apuntalan desde la modernidad, por el protagonismo de un hombre que separa la técnica de la sensibilidad, lo empíricamente corroborable



con lo que se resiste a ser explicado, la bio-logía de la bio-grafía. En consecuencia, “la cultura (científica) occidental ha constituido, con frecuencia bajo el nombre del hombre, un ser que por un solo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del saber y no puede ser objeto de la ciencia” (Foucault 2001:356).

Es el hombre conquistador de la vida, fuerte y opresor para controlar lo natural y lo cultural; aguerrido al momento de formular y defender hipótesis que necesitan ser comprobadas (positivamente) al interior de una ciencia normal. Es el hombre que continúa siendo el centro del cosmos y el universo; él es el que llega lejos, el que crece desmedidamente sin parar (por eso le encanta el concepto de desarrollo). A su vez, es un hombre sumamente temeroso a la equivocación, al cuestionamiento, al intento fallido de sus formulaciones teóricas; por ello, encaja la teoría truncadamente a una realidad que se resiste a ser moldeada. Es un hombre que teme al retorno de sí, al desandar, al arrepentimiento (dar el giro) emancipador como posibilidad de recoger lo tirado (como desecho) de su cultura encarnada.

Nuestro hombre occidental, aún se cree tozudamente dueño de la vida ecológica que contempla como externa, sin saber que está siendo juez implacable de sí. De tal modo que cose delicadamente una “camisa de fuerza” ilustrada que se coloca y coloca a otros que poco a poco obtura y asfixia, sin alcanzar a comprender en el ahogamiento, una vida experimentada (9) que refresca en el sofoco y grita en lo indecible: la urgencia de dar un giro, de pensar desde la frontera.

La Emancipación Epistémica: Hilos que cediendo se rompen ante la visibilización y la construcción de saberes

Ni la utopía es un desvarío o sueño empalagoso,
ni la crítica es presa del desaliento o la desidia,
por tanto, hay que afirmar sin ser cómplice
y criticar sin desertar.
(Santos de Sousa)

Autores como Fals Borda y Mora-Osejo, asumen que los conocimientos se encuentran estrechamente ligados al contexto geográfico, lugar donde los seres humanos desenvuelven su vida en ligazón con la naturaleza y el contexto cultural; los marcos de referencia “científicos” como obra de humanos, se inspiran y fundamentan en contextos geográficos, culturales e históricos concretos. Para ellos, “este proceso es universal y se expresa en diferentes modalidades. Se justifica en la búsqueda de plenitud de vida y satisfacción espiritual y material de los que intervienen en el proceso investigativo y creador, así como de los que lo difunden, comparten o practican” (2002:1).

Empieza a emerger entonces un sentido del conocimiento alejado de la neutralidad valorativa, de la independencia del sujeto investigador como agente externo de lo conocido. Los saberes que saben a sabor y con ellos los conocimientos experimentados, empiezan a deambular abiertamente por nuestras calles latinoamericanas, circulan y cuestionan lo científico. Los de la periferia, reconocidos en la exclusión como “del sur”, empezamos a darnos cuenta que los paradigmas cerrados de otras partes nos han llevado con frecuencia a la castración y continuación de un colonialismo intelectual. Además, han incidido negativamente en el deterioro de nuestras relaciones con la naturaleza, en nuestros procesos de socialización y en la manera como nos asumimos en el mundo. Como diría Santos de Sousa (1998), “se presupone que en la dualidad sujeto–objeto nosotros estamos aquí y las transformaciones suceden allá afuera. Cuando en verdad las transformaciones no son más que las transformaciones de todos nosotros, tanto de los científicos sociales como de los no científicos sociales de este mundo”.

Obviamente, no podemos desconocer la tradición histórica de un conocimiento occidental existente en nuestro proceso de mestizaje/colonial; sin embargo, en estos tiempos de tensión entre lo global y lo local (10) urge visibilizar aquellos saberes des-aprendidos y des-cubiertos en contextos donde la intuición, el mito,



la creencia y la utopía han estado presentes en nuestros modos de ser. Son contextos donde no se ocupan los espacios sino que se construyen los lugares; son miradas de sentidos que resignifican el lugar como parte de la vida y fuente relacional con los otros, comienza a emerger por tanto una epistemología proliferante (11) que fecunda otras maneras de ser y saber. En efecto, “antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del ‘tercer mundo’ construyen la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes” (Escobar 2000:118).

Más allá del discurso ambientalista que privilegia sólo lo verde, reconocemos el lugar como el nicho donde se crea el humus que da vida a saberes que se propagan por contagio en una comunidad, lugares que a su vez construyen territorios que se salen de lo superfluo y transitorio.

“El territorio, es la memoria colectiva de los lugares y la manera como dichos lugares inciden de forma directa frente a la cosmovisión que se tiene de la vida; de hecho, nuestra manera de proyectarnos e incidir en la transformación de nuestras subjetividades, se encuentra ligada al contexto cultural y geográfico que nos permite ser” (Vesga 2005).

Se gestan entonces saberes que se sobreponen a una “*mono-cultura del saber*” (Santos citado por Walsh 2004), los cuales re-significan prácticas que sobreviven como símbolo de resistencia ante la idea de que existe una sola manera de construir conocimiento. Se inicia un proceso de aculturación (12) a partir de la emergencia de nuevos sentires y constituciones de pensamientos que le dan sentido a cada una de nuestras realidades construidas. En el transcurso de los últimos siglos (XVIII, XIX y XX principalmente), se han querido imponer prácticas “científicas” lejanas a nuestros contextos, las cuales no se han completado como inicialmente se esperaba, puesto que, al pasar por nuestras pieles, se transforman y dan como resultado saberes diversos, nuevos imaginarios que actualmente recrean nuestros contextos socioculturales.

Surge y urge la necesidad de una práctica política y un poder social distinto que reconozca y valide nuestras realidades; tenemos la responsabilidad de hacer florecer relaciones que marquen y construyan las diferentes maneras de “pensar sobre, y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad y la hegemonía geopolítica del conocimiento” (Walsh 2004:339). Tarea esta última que se ha comenzado a implementar en diversos lugares académicos como: la filosofía del vitalismo cósmico, la educación en procesos etnoeducativos e interculturales, una visión distinta de la economía con proyectos sostenibles y sustentables y el arte que expresa desde las subjetividades lo que la teoría no ha logrado plasmar.

Hoy empiezan las prácticas cotidianas a tomar sentido “científico”; ellas se unen sustancialmente con un conocimiento revolucionario de otras latitudes. El ser del hombre y la mujer actual se abren a otras posibilidades de conocimiento; nos encontramos ante un cambio de piel científica, que en lo diverso, genera tonalidades distintas a una etnia dominante (occidental/hegemónica); el conocimiento empieza a adquirir otras pigmentaciones, otros coloridos, se vuelve mestizo. Prueba de ello, son algunas combinaciones de culturas científicas orientales y occidentales con nuestros saberes latinoamericanos: “teorías de europeos sobre complejidad y sistemas (P. B. Checkland, Ernst Mayr) se enriquecen con las de Maturana o con las de los indígenas Desana (circuitos de la biosfera) estudiados por Reichel; la teoría del caos (Mandelbrot, Prigogine) se refresca con los estudios de la cotidianeidad de la colega venezolana Jeannette Abuabara; la cosmovisión participativa de Meter Reason se contextualiza con la utopía participativa de Camilo Torres; el holismo de Bateson y Capra encuentra apoyo en pensadores orientales y aborígenes. Se perfila así una alianza de colegas del norte y del sur en la que podemos tomar parte motivados por los mismos problemas e impulsados por intereses similares, una alianza entre iguales que logre corregir en todas partes los defectos estructurales e injusticias del mundo contemporáneo (Fals Borda y Mora-Osejo 2002).

Los hilos de la modernidad/colonialidad están cediendo y se rompen ante la visibilización y construcción de saberes a través de una emancipación epistémica; nos encontramos deconstruyendo la ruta y el desenfreno



de un conocimiento esquizoide; la obturación hegemónica de una escisión-incisión, ha dejado cicatrices imborrables en nuestro mundo; hoy nos toca descoser por vías fronterizas la “camisa de fuerza” del conocimiento, aún por sus costuras reforzadas, y empezar a visibilizar el tejido-tejiendo (13) con los hilos coloridos de nuestras culturas, re-creando así, otras formas de sentir, percibir y transformar la vida.

Notas

(1) Gran parte del presente documento fue presentado como ponencia en el “Primer Encuentro Nacional por la Vida” los días 26 y 27 de agosto del año 2005. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Encuentro realizado por la escuela filosófica del Vitalismo Cósmico cuyo fundador y director es el filósofo-maestro Darío Botero Uribe.

(2) Los autores agradecen los comentarios al manuscrito al Filósofo Juan Carlos Aguirre García (Profesor Universidad Nacional de Colombia –sede Manizales y Universidad de Caldas).

(3) El “Mundo Vital” es el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda experiencia (...) el mundo vital hace referencia al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente (...) el mundo vital es siempre un mundo comunitario que contiene la coexistencia de otros. Es el mundo personal, y tal mundo personal está siempre presupuesto como válido en la actitud natural (Gadamer 1984: 484).

(4) Para Darío Botero, el hombre es naturaleza y trans-naturaleza. La naturaleza es el desarrollo biológico y la trans-naturaleza consiste en el proyecto de hombre como la conciencia y todo el desarrollo que éste ha hecho a partir de su proyecto; lo que él agrega, lo que él aporta, lo que ya no está en la naturaleza como: el estado, la sociedad, la producción, etc. (Ver al respecto Botero 2005).

(5) Estas son dos de las cuatro causas que explican los fenómenos desde una perspectiva aristotélica; con estas causas Aristóteles criticó a los atomistas al no ver más allá de sus narices una causa finalista en todas las cosas (Ver al respecto Hartnack 1994).

(6) En palabras de Escobar (2004: 55), la modernidad es una forma peculiar de organización social que nació con la conquista de América y se cristalizó inicialmente en el norte de Europa occidental en el siglo XVIII. En el plano social la modernidad se caracteriza por la existencia de instituciones como el estado-nación y la burocratización de la vida cotidiana basada en el saber especializado; en el plano cultural se singulariza por orientaciones como la creencia en el progreso continuo, la racionalización de la cultura y los principios de individualización y universalización; y en el plano económico se particulariza por sus vínculos con diversas formas del capitalismo, comprendido el socialismo de Estado como forma de modernidad.

(7) Abordamos la noción de sujeto como proceso y movimiento, lo cual nos lleva a reconocer que en su reflexividad experiencial, este va perdiendo su condición de sujeto-pasivo a sujeto-activo; Touraine denominaría un sujeto que desea ser actor; para el autor: “El sujeto no es una simple forma de la razón. (Este) sólo existe al movilizar el cálculo y la técnica del mismo modo que la memoria y la solidaridad, y sobre todo al combatir, indignarse, esperar, inscribir su libertad personal en las batallas sociales y liberaciones culturales. El sujeto, más aún que razón, es libertad, liberación y rechazo” (Touraine 2000:67).

(8) Pese a las dificultades que el término paradigma encierra, en parte por incluir conceptos aparentemente heterogéneos, puede conservarse la siguiente definición: los paradigmas son “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante mucho tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica” (Kuhn 2001: 13).

(9) Lo experiencial lo entendemos como “ese saber que no puede separarse del individuo concreto que es quien encarna. Así, el saber de la experiencia no esta, como el conocimiento científico, fuera de nosotros, sino que sólo tiene sentido en el modo como configura una personalidad, un carácter, una sensibilidad, o en definitiva una forma humana singular que es a la vez una ética y una estética” (Larrosa 1998).

(10) Lo global y lo local generan una tensión que debe estar articulada a las necesidades de cada región, siendo consientes de los procesos de globalización generados en el ámbito internacional; tensiones como: reconocer la intelectualidad de los otros pero sin negar la nuestra, incertidumbre frente al futuro del estado-



nación pero con la firmeza de construir país y Latinoamérica y tensión en lo cultural entre otras (Ver al respecto Jaramillo 2001).

(11) Proponemos el concepto de epistemología proliferante como aquella que, movida por el viento, reacciona frente a aquellos adelantos científicos que el sujeto se niega aceptar ciega y acríticamente. Por tanto, lo producido “como científico” por el que hace ciencia, debe ser continuamente depurado en procesos subjetivos e intersubjetivos de reflexión como fuente de respiración, expiración-inspiración que lleva consigo “gérmenes fecundantes de una animación capaz de resistir a largo término, la pesadez mortífera que tiende a la esclerosis....un viento así, es la metáfora por excelencia de la circulación sin freno” (Maffesoli 1999). (Ver al respecto ¿Qué es epistemología? Jaramillo 2003).

(12) Entendida esta no como una pérdida cultural (no existen seres sin cultura, sino una manera de enfrentar la realidad, de construirla y transformarla), sino como la transformación de las prácticas culturales de otros contextos, las cuales al pasar por nuestra vivencia generan otros sentidos en relación con la realidad.

(13) Al tejer la vida se construye el espacio como lugar y no sólo como objeto físico, ya que en el tejido se matiza el clima, la geografía, la historia, las organizaciones sociales; todo ello se va trenzando simbióticamente a manera de paisaje emergiendo por ende un modo distinto de ser, saber, conocer y comprender.

Bibliografía

BOTERO, U. D. 2005. “Yo no soy un historiador de la filosofía, yo soy un pensador del mundo actual”. En: Trigo, Hurtado y Jaramillo (Comps.). *Consentido*. p.p 163-174. Popayán: Universidad del Cauca.

BOTERO, U. D. 2004. *Manifiesto del Pensamiento Latinoamericano*. Bogotá: Cooperativa editorial Magisterio. Cuarta edición.

CINDE. 2002. *Módulo de Investigación*. Programa de Maestría en Educación y Desarrollo Humano. CINDE-Universidad de Manizales.

Diccionario Enciclopédico Grijalbo. 1996. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

ESCOBAR, A. 2004. “Desplazamiento, desarrollo y modernidad en el pacífico colombiano”. En: Restrepo y Rojas (eds.) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. p.p 53-72. Popayán: Universidad del Cauca.

ESCOBAR, A. 2000. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o Postdesarrollo?”. En: Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas* p.p 113-143. Buenos Aires: CLACSO.

FALS BORDA, O. Y MORA-OSEJO, L. E. 2002. “La superación del Eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical”. *Tercer Congreso Internacional de Matemáticas*. Dinamarca.

FOUCAULT, M. 2001. *Las palabras y las cosas*. Buenos aires: Siglo XXI Editores.

GADAMER, H. G. 1984. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.

HABERMAS, J. 1982. *Conocimiento e Interés*. Madrid: Taurus.

HANDKE, P. Y SERRES, M. 1995. “Local o Global”. En: Vattimo & Rovatti (eds.). *El pensamiento débil*. Madrid: Colección Teorema. Tercera edición.



- HARTNACK, J. 1994. *Breve historia de la Filosofía*. Madrid: Colección Teorema.
- JARAMILLO, L. G. 2003. "¿Qué es epistemología? Mi mirar epistemológico y el progreso de la ciencia". *Revista Cinta de Moebio* No. 18. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
- JARAMILLO, L. G. 2001. "La Tensión entre lo global y lo local". *Revista Cinta de Moebio* No. 12. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
- KUHN, T. S. 2001. *La estructura de la Revoluciones Científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LAKATOS, I. 1993. *La metodología de los Programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- LARROSA, J. 1998. *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. Barcelona: Leartes.
- LEVI-STRAUSS, C. 1997. *El pensamiento Salvaje*. México: Breviarios Fondo de Cultura Económica.
- MAFFESOLI, M. 1999. "El Nomadismo fundador". *Revista Nómadas*. Departamento de Investigaciones Universidad Central. Santa fe de Bogotá: Guadalupe. 10, 126 -142.
- MARDONES, J. M. 1994. *Filosofía de las ciencias Humanas y sociales. Materiales para una Fundamentación científica*. Barcelona: Anthrosos.
- MURCIA, N. Y JARAMILLO, L. G. 2003. *La complementariedad etnográfica*. Una guía para abordar estudios sociales. Armenia: Kinesis. Segunda reimpresión.
- NAJMANOVICH, D. 1994. "Temporalidad, determinación y azar". En: Silvia Bleichmar (comp.). *Lo reversible y lo irreversible*. Buenos Aires: Paidós
- PÉREZ, T. R. 1998. *¿Existe el método científico?* México: Fondo de Cultura Económica.
- RORTY, R. 1991. *De Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- SANTOS DE SOUSA, B. 1998. *De la mano de Alicia*. Bogotá. Universidad de los Andes. Siglo del hombre Editores.
- SERGIO, M. 2004. "El deporte y la Motricidad humana: Teoría y Práctica". *Simposio Internacional de Cuerpo y motricidad y Desarrollo Humano*. Mayo 19-22 Universidad de Antioquia. Medellín.
- TAMAYO Y TAMAYO, M. 1997. *El proceso de la investigación Científica*. México: Limusa Noriega Editores.
- TOLEDO, U. 1999. "Ciencia y Pseudociencia en Lakatos La falsación del falsacionismo y la problemática de la demarcación". *Revista Cinta de Moebio* No.5. Abril de 1999. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
- TOURAINE, A. 2000. *¿Podremos vivir juntos? El destino del hombre en la aldea global*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VESGA, P. J. M. 2005. "Reflexiones entorno al concepto de territorio". Documento en proceso de construcción. *Licenciatura en Etnoeducación*. Departamento de Estudios Interculturales. Universidad del Cauca. Popayán.



WALSH, C. 2004. "Colonialidad, conocimiento y diáspora andina afro-andina: construyendo etnoeducación y interculturalidad en la universidad". En: Restrepo y Rojas (eds.) *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. p.p 331-346. Popayán: Universidad del Cauca.

Recibido el 20 Sep 2005