

LOS DESAFÍOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN AMÉRICA LATINA (ALGUNAS NOTAS)

THE CHALLENGES OF THE SOCIAL SCIENCES AND THE POLITICAL THOUGHT IN LATIN AMERICA (SOME NOTES)

Por **Martín Retamozo** / martin.retamozo@gmail.com

María Belén Morris / belen.morris@gmail.com

Olga Bracco / olga.n.bracco@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades
y Ciencias Sociales (IDIHCS)
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Nacional de La Plata
Argentina

PALABRAS CLAVE

pensamiento político
ciencias sociales
epistemología
América Latina

KEYWORDS

political thought
social sciences
epistemology
Latin America

RESUMEN

Este artículo propone una reflexión sobre algunos de los desafíos del pensamiento político y de las ciencias sociales críticas en América Latina. En primer lugar identifica algunas polémicas epistemológicas en torno al estatus del conocimiento en las ciencias sociales y su relación con lo político. Segundo, señala la necesidad de ir más allá de un llamado al pensamiento crítico para asumir los desafíos y los esfuerzos teóricos y metodológicos que estos retos implican, entre ellos, repensar asuntos de ontología social, de epistemología y de teoría social. Finalmente, repara en algunos de los esfuerzos que, a partir de los gobiernos del «giro a la izquierda» se presentan como novedosas experiencias abiertas y controversiales en los que gobiernos, universidades y comunidades ingresan a trabajar asuntos comunes.

ABSTRACT

This article proposes a reflection on some of the challenges of the political thought and the social critical sciences in Latin America. First he identifies some polemics epistemológicas concerning the status of the knowledge in the social sciences and his relation with the political thing. I come second, it indicates the need to go beyond called to the critical thought to assume the challenges and the theoretical and methodological efforts that these challenges they imply, between, rethinking matters of social ontology, epistemología and social theory. Finally, it repairs in some of the efforts that, from the governments of the «draft to the left side» appear as new opened and controversial experiences in that governments, universities and communities enter to work common matters.

Recibido: 07 | 07 | 2014

Aceptado: 28 | 08 | 2014



LOS DESAFÍOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN AMÉRICA LATINA (ALGUNAS NOTAS)

Por Martín Retamozo, María Belén Morris y Olga Bracco

MIRANDA Y MIRÓN

*La pelotita saltarina
les llama mucho la atención
pero la miran, por las dudas,
con intelectual reprobación.*

*Críticos con idea fija,
miran con pésima intención
y chistan a la pelotita
para demostrar qué cultos son.*

*El tiempo pasa y ellos siempre
dicen que no, que no, que no,
sin darse cuenta que el partido
hace un año y medio que acabó.*

María Elena Walsh (1968)

I Tiempos agitados, en los que pensar los procesos políticos de América Latina es una tarea urgente y compleja. Lejos de una mera preocupación intelectual, es parte de la disputa por la construcción de los futuros posibles, aquello que Ernst Bloch (1977) llamaba «Todavía-no».

Tiempos inquietantes, en los que la pretendida independencia y la neutralidad valorativa del conocimiento de lo político, de la política y de las políticas o de la invisibilización de las luchas por los fundamentos políticos del conocimiento, bajo supuestos universales incuestionables, parece ser tan insostenible como extendida. Tiempos controversiales, en los que el gesto intelectual de posicionarse por sobre las relaciones de poder con impoluta omnisciencia y con rasero normativo anima a muchas de las empresas de investigación –de izquierda y de derecha– que pretenden dar cuenta de la realidad «tal cual es» y medir la cercanía (o más bien la lejanía) de los procesos latinoamericanos con respecto a ciertos ideales que son presentados como incuestionables indicadores de desarrollo y de civilidad. Tiempos de Mirandas y de Mirones, como dice el epígrafe, que censuran en nombre de dioses célibes y de autores sagrados sin animarse a jugar el partido, aunque la libido se les escape por los ojos y al reprimirla les enturbie la mirada.

II

Nos batimos a duelo, entonces, en la intrincada arena de la epistemología de las ciencias sociales, donde, obstinadamente, enfrentamos las posiciones positivistas, superadas en cualquier debate serio de epistemología o de filosofía de las ciencias, pero que permean en diversas disciplinas, como la ciencia política, el derecho, la sociología y la comunicación social, a partir de supuestos ingenuos sobre la realidad social (ontológicos) y sobre el modo de conocer (los dominios de la gnoseología). Estos trabajos, incautos y perezosos, olvidan que las controversias sobre los modos de hacer ciencias sociales, sus determinaciones y sus condiciones, se ubican ya desde la década del sesenta en un escenario posempirista que, al decir de Federico Schuster (2000), cuestiona, entre otras cosas, la afirmación de la contrastación empírica, la neutralidad valorativa y la pretensión de la ciencia como acceso privilegiado (cuando no único) a la verdad sobre la existencia humana y sobre la realidad social. Incluso si se acepta la pluralidad de perspectivas, como propone León Olivé (1998) en aras de un moderado constructivismo, y sea legítima la coexistencia de paradigmas (entre ellos, los ortodoxos de diferentes estirpes), es indispensable conocer el estado actual del debate para no recaer en polémicas de la década del treinta del siglo pasado sobre la verdad, la realidad, la contrastación, las leyes y la objetividad. Han pasado el Círculo de Viena, el empirismo Lógico, Wittgenstein (el primero y el segundo), Popper, Kuhn, Foucault, Feyerabend (y siguen las firmas), y algunos rigurosos defensores de la ciencia estricta –y de una concepción acumulativa del conocimiento– deberían, al parecer, ponerse al día en el rubro epistemología de las ciencias sociales.

III

El campo intelectual, académico y universitario es, indudablemente, una cristalización de procesos históricos, de luchas y de poderes que se articulan dando lugar a ciertas instituciones (porosas) y a lógicas de funcionamiento que, a su vez, se ponen en tensión. Estas luchas produjeron, en muchos casos, el ingreso de temas, de agendas y de perspectivas críticas en las instituciones de «la cultura». Nuestra propia Universidad Nacional de La Plata, en la que conviven agendas críticas con posiciones conservadoras, incluso al interior de cada unidad académica, es una muestra de ello. Más allá de las particularidades de comunidades nacionales y de instituciones específicas, y de su capacidad de proponer agendas alternativas, emergentes y críticas, lo que está en juego no es sólo la posibilidad de disputar

los contenidos hegemónicos (que ya es bastante), sino, también, las formas de pensar, las maneras de producir conocimiento riguroso, los lenguajes y las comunicaciones. Los procesos de aprendizaje-enseñanza requieren de una revisión que vaya más allá de este señalamiento que ya hace tiempo nos ronda. Allí el desafío tras el cual palidecen los manuales.

La construcción de un pensamiento político situado, para nosotros, en clave latinoamericana, sigue siendo una tarea urgente, que rompe con la *intelligentzia* –al decir de Arturo Jauretche ([1967] 2002)–, aquella forma de pensar desde parámetros coloniales, como repetición de repertorios ajenos, las complejidades propias de nuestras comunidades, que articulan dimensiones temporales, escalas espaciales y procesos sociales que constituyen la historicidad de la formación social concreta. En la actualidad, abordar nuestras cuestiones implica no sólo pensar los modos de resistencia, la negatividad, sino las nuevas positividades, los futuros posibles-deseables que, concebidos con responsabilidad, implican un nuevo pensamiento de la totalidad de la producción de la vida (económica, ética, erótica, lúdica, estética); un pensamiento que no es el ejercicio de la utopía sino de la potenciación, de los tránsitos, del cambio social, sin perder de vista que estamos condenados a garantizar la reproducción cotidiana de la vida en comunidad.

No se trata, por supuesto, del desprecio inconducente a los enormes aportes de corrientes de pensamiento universales, pero sí de abandonar el absurdo de intentar encastrar procesos emergentes en lo dado, como si todo estuviera dicho, como si pudieran aplicarse las teorías, como si no existiera lugar para lo que está siendo y, aun, para lo inédito. La obstrucción del pensamiento se muestra allí donde no somos capaces de ir; en el mejor de los casos, más allá del conocimiento más o menos pormenorizado de autores, de teorías o de métodos (y aclaramos que la superación implica su “absorción”, su puesta en acto para comprender lo *dándose*, y no su rechazo/desconocimiento). La discusión situada en la universidad, además, implica abordar, por un lado, el status del conocimiento que producen las ciencias sociales en un contexto de creciente profesionalización y de institucionalización, desde cuestiones epistemológicas, metodológicas, teóricas, éticas y políticas. Por otro lado, este debate toca las bases mismas sobre las que se han fundado las universidades y su lugar en la sociedad, su relación con otros organismos del Estado (no olvidar, por ejemplo, que la universidad es Estado), las políticas públicas, las organizaciones sociales y la ciudadanía. La misma noción de autonomía universitaria –tan útil como espacio de resistencia ante las ofensivas neoliberales– debe ser discutida si se pretende que además de nacional la universidad sea popular.¹

IV

Ahora bien, quizás en el afán de torcer el bastón, y como parte de una legítima batalla cultural en un contexto de avanzada neoliberal, el pensamiento crítico constituyó una serie de lugares comunes –especies de trincheras– en torno a la recuperación del sentido comprometido del conocimiento y de la necesidad de caminar hacia horizontes esperanzadores. Partimos de estos lugares con la pretensión de avanzar desde el reposicionamiento del pensar crítico hacia los umbrales inciertos abiertos por los desafíos históricos. El reposicionamiento del pensamiento crítico no implica la mera enunciación de su necesidad sino un laborioso esfuerzo epistemológico, teórico, investigativo, que articule creatividad con rigurosidad, negatividad para pensar los procesos de la totalidad y positividad para su superación (y, tal vez, para escribir sin tantos sustantivos abstractos). No se trata de vanas erudiciones

enciclopédicas, sino de asumir que el pensamiento político crítico es parte de la disputa y que su criterio de verdad no se agota en cánones académicos sino que se valida en la praxis.² De este modo, no se trata de la postulación de una objetividad de marfil, que cuando mucho asume ciertos ideales normativos regulativos no involucrados como condición de posibilidad del conocimiento; pero, tampoco, de un discurso que sobreimprime los propios deseos de los investigadores *qua sujetos políticos* sin asumir la tarea de pensar las potencialidades y los espacios de activación de lo contenido, no de lo imputado.

A estas alturas, podemos esgrimir la necesidad de evitar dos falacias. Primero, la falacia teoricista, que nos recuerda aquello que con irónica malicia relataba don Miguel de Unamuno sobre una imaginaria respuesta de Lenin cuando le dijeron algo que reñía con la realidad y éste, con un giro hegeliano, replicó: «¡Tanto peor para la realidad!» (Unamuno, [1924] 1986). El resultado de esta falacia es la producción de una lectura, de una interpretación de los procesos históricos, de acuerdo a lentes preconcebidos que generan puntos ciegos epistemológicos y, por lo tanto, dimensiones de la realidad social por fuera del alcance epistémico. Nada más lejos, como veremos, de la lección metodológica de Carl Marx, aunque los guardianes del dogma hayan recaído una y otra vez en esta postura.

La segunda falacia es la del ideologismo. Esta, que podríamos enunciar junto con Hugo Zemelman (1989), consiste en atribuir a ciertos sujetos y a ciertos proyectos potencialidades que no están contenidas en su amalgama sino que radican en las expectativas del investigador. Las formas románticas del pensamiento político proponen una forma de retorno al utopismo. Resulta paradójico que ciertas pretensiones marxistas recaigan en el idealismo. Esto, por supuesto, no quiere decir que lo ideológico y que lo utópico no tengan una función en el proceso de conocer (como veremos, las funciones analíticas de la totalidad los subsumen). No obstante, el pensamiento político requiere de ubicarlos en el análisis de los procesos que articulan determinaciones históricas y proyectos políticos, fuerzas sociales, poder en tanto potencia (capacidad de). Allí, el conocimiento se vuelve parte del campo de la praxis por su capacidad de activar futuros contenidos y será uno de los ejes constituyentes del pensamiento crítico. Pero, claro, el problema es: ¿quién determina lo posible de un proceso cuando este está en movimiento y constituyéndose; cuando, además, la propia praxis establece nuevos umbrales?

V

La misma idea de ser críticos movía a risa a Marx, quien la usó varias veces: *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel* (1844), *Crítica del programa de Gotha* (1891), y como subtítulo de *El Capital* (1867). Así lo indica el «crítica de la crítica crítica» (*Kritik der kritischen Kritik*) que acompaña al título (otro sarcasmo) *La sagrada familia* (1845) para debatir con los hermanos Bauer y con sus acólitos. Esto muestra la larga data de la controversia en torno al estatus de la crítica. Immanuel Kant, quien para autores como Lucio Coletti es una fuente presente en el pensamiento de Marx, ya había situado el lugar de la crítica en su obras [*Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica de la facultad de juzgar* (1790)], pero no como oposición, como cuestionamiento o como develamiento de lo ideológico, sino como el modo de establecer fundamentos, alcances y limitaciones de determinados fenómenos, como lo comprendió Michel Foucault en su *Crítica de la razón política* (1981) y, antes, Jean-Paul Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* (1960). Volveremos sobre esta idea de crítica.

Es concebible que en un primer sentido el pensamiento crítico tenga una tarea de identificación, de puesta en discurso y de comprensión de situaciones de poder naturalizadas. De allí su función vinculada a la puesta en evidencia de la negatividad del orden como antítesis de lo ideológico, que supondría un cierre. La crítica muestra las huellas de lo contingente, las arbitrariedades y los poderes sobre los que se funda determinada posición, relación social o situación. En el debate, por ejemplo, en torno a la Ley de Matrimonio Igualitario el señalamiento de la arbitrariedad de considerar como sujetos nupciales a una mujer y a un varón implicó procesos de *desedimentación* de sentidos comunes y la apertura a formas constituyentes de nuevas institucionalidades. Esta visión tradicional de la teoría crítica sigue siendo relevante en tanto existen situaciones de poder naturalizadas, legitimadas o invisibilizadas. Pero no se trata de que la crítica científica deleve el secreto del ser y de la verdad, el sentido ineludible de la historia y, de ese modo, guíe a la conciencia extraviada por astutos demiurgos alienantes. La crítica, en todo caso, se ocupa de reconstruir las condiciones de posibilidad de los procesos históricos y propone claves para comprender dichos procesos y sus consecuencias (¡otra vez Kant!). Pero, además, esta crítica no puede hacerse por fuera de marcos ideológicos, en el sentido de asumir lugares –fundamentos parciales– que hacen posible todo discurso, incluido el crítico.

Ahora bien, la visión tradicional de la teoría crítica evidenció un ingenuo supuesto que aparejaba esta denuncia con la liberación de esas redes denunciadas. Sin embargo, en la actualidad conviven esas sedimentaciones naturalizadas que producen el olvido del origen social de los modos del ser con lo que Slavoj Žižek (1992) llamó era «posideológica», en la que el develar la arbitrariedad, la contingencia e incluso las relaciones de poder que producen determinadas situaciones no hace mella en el funcionamiento ideológico-hegemónico. La argumentación de Žižek es que esto es obra de un cinismo extendido, aunque quizás no se trata de una posición cínica sino de una derrota del todavía-no. Si podemos pensar cataclismos que acaben con la humanidad, pero no formas de organización social que trasciendan al capitalismo como modo de producción de la vida humana integral (como también anota Žižek), no es porque seamos cínicos, sino porque una nueva positividad, a partir de la negación de aspectos de la totalidad vigente, requiere de imaginación pero también de capacidad de análisis, de facticidad y de legitimidad (Dussel, 2007). No se trata, pues, del pensamiento utópico en el sentido de una especie de romanticismo complaciente sino de las posibilidades de incluir postulados normativos en el esquema del silogismo práctico que, como nos enseñara Aristóteles, concluye con la acción. Allí radica una segunda dimensión del pensamiento crítico: ya no se trata de develar lo oculto desde una torre privilegiada (o desde el fango), sino de cómo este conocimiento se inscribe en la acción como praxis. Pero no es cuestión de tener la «línea correcta» sino de contribuir a la conformación de la voluntad colectiva nacional-popular, tal como la nombrara Antonio Gramsci (1972).

VI

La filosofía de la liberación, cuyo principal exponente es Enrique Dussel, ha argumentado que el pensamiento desde la periferia (o la negatividad) del sistema-mundo tiene una ubicación privilegiada en cuanto a potencialidad para pensar la totalidad vigente. En este sentido, la ontología tradicional, que se había erigido en torno a la sentencia de Parménides de que el *Ser-es* y el *No-Ser no es* (donde el Ser era lo griego y el No-Ser lo bárbaro, lo extraño, lo otro), sentó las bases del pensamiento colonial. El clivaje civilización-barbarie que estructuró

gran parte de la contienda política en el continente no era sólo una evocación de Domingo F. Sarmiento para un proyecto político, sino un modo de pensar. El giro ontológico descolonial propone que ese *No-Ser* (lo negado, lo excluido) tiene una existencia y una potencialidad capaz de ser motor de una superación del estado de cosas que lo niega. Pensar desde la negatividad –desde el pobre, la mujer, el niño, la naturaleza– implica una oportunidad para la teoría crítica que, al decir de Dussel, debe apropiarse de los desarrollos de distintas corrientes de pensamiento (Marx, Freud, la Escuela de Frankfurt, Levinas, etc.), pero con el plus de poder pensar aquello que estos no pudieron por encontrarse en el centro de la modernidad. Pero aún más, si pensamos con Bloch en la necesidad de una ontología de lo que todavía-no-es, de lo que se trata es de una revisión de los modos de concebir el tiempo social, los pasados, los presentes y los futuros que están contenidos en la historia como potencialidades.

El pensar desde los negados no implica un retorno al miserabilismo, sino rescatar la positividad y la potencia contenida en los modos de vida «ninguneados». En efecto, Dussel parte de la tradición que piensa el problema de los pobres desde los pobres (desde lo religioso y desde lo secular). El encuentro con Marx en el devenir de la filosofía de la liberación es clave. Fue Marx el que inscribió, en su racionalidad decimonónica, a lo heterogéneo, a lo negado, a lo explotado como potencia de transformación.³ Así, el proletariado ingresó como sujeto en/de la historia, como aquello emergente que no tenía nombre ni lugar en el orden feudal. Dussel va más allá, para extender las intuiciones de Marx sobre los modos de subsunción real y formal de la vida (la humana y la naturaleza) al capital, es decir, a un modo de organizar la producción, la reproducción y la apropiación de la vida social. La categoría de «trabajo vivo», entonces, se transformará en la piedra de toque y en un antecedente de las teorías de la biopolítica. La filosofía de la liberación tendrá, así, un nuevo-viejo criterio de verdad y de principio ético, a saber, la creación, la preservación y el aumento de la vida humana como digna vida (Dussel, 1998).⁴

La mujer, y las consecuentes negatividades producidas por un orden patriarcal, es otro punto de partida cuya existencia se introduce como crítica de la totalidad vigente. El diálogo con las teorías feministas y *queer* parte de la crítica a los modos dominantes de organizar la vida en diferentes aspectos, que van de lo económico a lo erótico, pasando por lo doméstico. El cuestionamiento a las formas de clasificación, a la gubernamentalidad y a las identidades estereotipadas es una forma de abrir los procesos instituyentes del cuerpo y los afectos (el alma) que para Baruch Spinoza constituyen la existencia y la potencia. En otro registro, la noción de «sentipensante», de Orlando Fals Borda (1972), propone un abordaje epistémico-metodológico que no desatienda las dimensiones humanas constitutivas en aras de un *logocentrismo*.

Los niños y las niñas son otra posición capaz de integrar al pensamiento latinoamericano la potencialidad de los negados y de los dañados. La pedagogía del oprimido y la educación popular, además, se interrogan por los modos de saber, de pensar y de enseñar en los diferentes niveles, instancias y edades involucradas en el pensamiento de crear y de compartir saberes. La ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos viene, en este punto, a ocuparse de las riquezas de las diferentes formas de producir conocimientos y de la necesidad de trabajar en «traducciones» que potencien los saberes locales en un proyecto emancipatorio.

La negatividad del mundo natural reingresó en la agenda del pensamiento crítico, no como una mera preocupación por los recursos naturales y por el desarrollo sustentable sino bajo un nuevo paradigma, una cosmovisión y una eticidad. La filosofía del *Sumak Kawasy* (incluida en la Constitución de Ecuador) y la recuperación de los *Ayllu* como forma de comunidad en el mundo andino son anclajes del pensamiento situado en este sentido. No se trata de nuevas utopías que añoran pasados inexistentes sino de la inscripción de experiencias, de sentires y de racionalidades en un contexto de comunidad-de-destino.

La ubicación en la periferia o en la negatividad del sistema-mundo permitió la generación de un pensamiento anti, pos y de(s)colonial que va más allá del cuestionamiento de las relaciones de dependencia centro-periferia (con los horizontes Sur-Sur) y que atisba una crítica a la racionalidad moderna como razón indolente (Santos, 2006). En este sentido, Dussel habla de un proyecto transmoderno de pluralidad de formas de producción de vida sin circunscribir a una razón colonial o dominadora, patriarcal, capitalista y eurocéntrica.

VII

Partir de una negatividad material –esto es, una negatividad que se despliega en el plano de la producción, de la reproducción y del desarrollo de la vida humana– es, entonces, condición ineludible para cualquier pensamiento social que se pretenda crítico. Aquello que en el orden vigente aparece como «lo que no existe» (lo excluido) o como lo «oprimido», lo existente en su forma subalterna y dolorosa, debe ser tomado como un producto activa y deliberadamente producido por aquel en tanto ausencia, exclusión y daño. El reverso de lo presente, lo invisibilizado, sólo se vuelve accesible luego de adoptar una perspectiva que, anclada en la noción de totalidad, descubre la universalidad y la singularidad, el movimiento y el reposo, la historia y la biografía, la pluralidad de tiempos y de espacios conjugados en un proceso histórico y político que puede configurarse en objeto de reflexión y producir conocimiento como parte de la contienda.

En este sentido, se trata de comprender que un objeto es la condensación de un entramado de relaciones sociales, sin que por ello pierda un ápice de su carácter histórico y particular. El esquema que lega el marxismo y que ofrece un programa de una comprensión completa de la realidad social, del todo social (Sacristán, 1978), «desfetichiza» y «desmitifica» (Bensaïd, 2003: 339) lo aparente, al mismo tiempo que entiende su forma. Para lograrlo, toma como punto de partida un concreto material y obtiene, luego, un producto abstracto para después conseguir, ascendiendo, concretos de pensamiento. Esto impone la tarea de repensar el lugar de la teoría. No se trata de tomar categorías y conceptos para aplicarlos sino de elaborarlos en función de la propia pretensión epistémico-emancipadora, puesto que de lo que se trata no es de lograr una adecuada contemplación de lo dado sino de identificar nodos de actualización (De la Garza, 2001).

En efecto, no alcanza para fundar un pensamiento crítico con trascender lo fenoménico ni con abordar «relaciones internas» a partir de la reposición de la totalidad en su función analítica. Como sostuvimos anteriormente, la ciencia social crítica se apoya también en una praxis transformadora. El conocimiento crítico no es des-interesado, tiene una razón y un sentido que exceden –aunque incluyen– la construcción de enunciados justificados bajo ciertos parámetros establecidos por una comunidad epistémica pertinente (Villoro, 1996).

El científico social puede optar por teorizar acerca de los medios que conducen a los fines o puede comprometerse con fines y volverlos parte de sus elaboraciones. En el fondo, siguiendo a Michael Burawoy (2005), se trata de un viejo, aunque necesario, debate sobre la relación entre el hombre que piensa y el hombre que elige fines, entre la racionalidad técnica y la racionalidad valorativa. ¿Puede un científico optar por fines? Dussel apunta que sí, y sostiene que la relación con la negatividad material no es tan sólo una actitud teórica sino una postura efectiva y práctica que es condición necesaria para poder explicar la negación de la «víctima» por parte del orden vigente. Este conocimiento, interesado y distante respecto al pensamiento «contemplativo» (Dussel, 1977), es un conocimiento reflexivo que, sin embargo, conlleva riesgos y peligros que merecen ser tenidos en cuenta (Burawoy, 2005).

En este punto, uno de los yerros más caros para el pensamiento social crítico se deriva de lo que Enrique de la Garza –a partir de Zemelman– señala como el problema principal de las epistemologías críticas, que «no es dar cuenta de lo dado, sino de lo dado-dándose y no como simple devenir, sino como articulación de la voluntad con las condiciones dadas-dándose» (2001: 111-112). Pensar lo dado-dándose supone que el pensamiento crítico tendrá una función de activación política. Por tomar como punto de partida una totalidad conflictiva y en movimiento, será un pensamiento destinado a volverse estrategia (Bensaïd, 2005). Santos ha propuesto la práctica de una sociología insurgente, la sociología de las emergencias, que «contraiga» el futuro⁵ y que evite imprimir sobre los actores futuros deseables para el investigador, mas no contenidos en el objeto. Así, propone una sociología que atienda «señales, pistas, latencias, posibilidades que existen en el presente, que son señales del futuro, que son posibilidades emergentes y que son “descredibilizadas” porque son embriones, porque son cosas no muy visibles» (2006: 30). Allí hay un lugar para el pensamiento político situado y crítico que encuentra condiciones en las universidades pero también en otros espacios a potenciar colectivamente. La activación de lo que Marx llamó «General intellect» y Aristóteles, antes, «Nous poietikos», en referencia a las formas de la inteligencia, siempre social y colectiva, puestas ahora de cara a producir condiciones de vida factibles, expandidas y –allí el debate– justas.

VIII

Un pensamiento crítico que cruce teoría y estrategia, análisis y activación política, no puede desconocer el hacer-con-otros al que este proceso de conocimiento político obliga. El conocimiento crítico se construye socialmente, dialoga, conversa, discute y acuerda con los «públicos», al tiempo que se vuelve él mismo un público entre otros (Burawoy, 2005). Así, el conocimiento crítico es coproducido por diversos actores: «La ciencia [es parte de] [...] una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico puede dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino» (Santos, 2006: 26). La relevancia a priori de un saber por encima de otros es rechazada sin que ello implique que todos los saberes valen lo mismo. Aquí el trabajo que compete al científico social es también el de fomentar el intercambio mediante un procedimiento de traducción orientado a «crear inteligibilidad sin destruir la diversidad» (Santos, 2006: 32).

Pensar América Latina, por ejemplo, mediante la investigación-acción participativa implica convertir las interpretaciones científicas en ciencia estratégica para el presente, en un saber

para transformar y así descolonizar el poder de las estructuras sociales (Fals Borda, 1972). Como apunta Carlos Gallegos Elías (2006), sólo tenemos un camino: acercarnos a los problemas de la práctica concreta, al momento de la conjunción entre teoría y práctica, entre proyecto y acción; es decir, acercarnos a los problemas desde el tiempo y desde el espacio por medio del análisis coyuntural, concibiendo los fenómenos sociales en su historicidad y en su movimiento.

Pretender reflexionar sobre la construcción de una nueva «epistemología del sur» (Santos, 2006) supone intentar responder a algunos interrogantes que nos atraviesan en este quehacer intelectual-investigativo: ¿Cuál es el que papel juega el *cientista social* en la comprensión y en la transformación del orden social en nuestras sociedades? ¿Cuáles son los vínculos entre el pensamiento crítico, la universidad y la gestión política? ¿Qué articulaciones pueden pensarse entre el pensamiento crítico y los procesos políticos?

En algunos países de América Latina asistimos a la emergencia de nuevas formas de organización social y política que cuestionan aspectos del neoliberalismo y que avanzan en experiencias hacia una descolonización del pensamiento, una ecología de saberes que pone en sintonía a los conocimientos producidos en la universidad en tanto Estado y a otras dependencias de gestión estatal. Así como Santos habla de un «desperdicio de la experiencia», en tanto existen saberes que no son sistematizados, validados y compartidos, asistimos hoy a un desperdicio del conocimiento que se produce en muchos escenarios –entre ellos, la universidad– que quedan impotentes y empolvados o al servicio de otras empresas que los utilizan como insumos para beneficios particulares. Como parte de las luchas contra esta situación, las acciones de extensión y de articulación desde la universidad hacia otras instancias sociales y estatales, así como la voluntad de muchos gobiernos de vincularse coproductivamente con la universidad marcan horizontes interesantes, no exentos de tensiones, de desavenencias y de contradicciones, pero cuyo sendero nos parece sumamente productivo. Esto nos obliga a una verdadera revisión de las prácticas llamadas –quizás extraviadamente– de extensión o, aún peor, de intervención, así como la lucha porque estas actividades se reconozcan como valiosas en los propios sistemas de referencia (que, a no olvidarlo, son también laborales) como las universidades y las instituciones de ciencia y tecnología de jurisdicción nacional y provincial.

Los gobiernos del llamado «giro a la izquierda» o populistas, como sujetos preocupados por la reproducción cotidiana (de allí muchas de sus limitaciones), pero también con un horizonte estratégico, han abierto y han fomentado espacios en los que estas preocupaciones se vuelven concretas, como el encuentro entre gobiernos, universidades y fuerzas instituyentes «desde abajo». Ahora bien, si por un lado esa participación de los sujetos intervinientes puede dejar de ser sólo potencia para volverse activación (y en ello debería ser necesaria una comprensión práctico-política de los analistas), por otro lado, la incorporación y el diálogo de dichos saberes con las gestiones gubernamentales que son capaces de fortalecer esas emergencias constituyen hoy la gran novedad.

Pensar la coyuntura y problematizar el relato histórico equivale a preguntarse, entonces, por la renovación mutua/dialéctica entre el pensamiento crítico y el pensamiento político, en tanto constituyen una posibilidad de materialización de acciones concretas emancipadoras: la «Revolución Bolivariana», en Venezuela; la «Revolución Democrática y Cultural», en

Bolivia; y la «Revolución Ciudadana», en Ecuador, son los fenómenos políticos y en los que podemos reconocer intentos por articular, entre otras cosas, las ciencias sociales, la política y lo político. La Argentina recientemente instituyó un espacio con pretensiones similares.

En los casos de Venezuela, de Bolivia y de Ecuador cobran centralidad reformas constituyentes que, no sin tensiones, buscaron refundar la política contando con un amplio apoyo popular y mediante un pensamiento crítico-político. Asociados a lo que se denominó el «nuevo constitucionalismo latinoamericano», dichos procesos, en particular los de Bolivia y los de Ecuador, apuntalaron una original constelación de derechos, de garantías y de principios asociados a ideas sustantivas de la democracia y del buen vivir⁶ (*Sumak Kawsay*, en quechua; *suma qamaña*, en aymara), y cuyas características destacan la consagración del carácter plurinacional del Estado y de las críticas ecológicas al desarrollo (Ramírez Gallegos, 2013).

En Ecuador se creó una Unidad de Participación Social encargada del procesamiento de las iniciativas sociales mediante redes temáticas mixtas (Sociedad-Estado) para discutir tramos de la reforma constitucional y en la cual el rol de las ONG, la cooperación internacional y la de ciertos intelectuales fue clave. La complejidad de las agendas propuestas revelaba importantes niveles de profesionalización entre activistas y dirigentes sociales (Ramírez Gallegos, 2013). Asimismo, es interesante destacar la experiencia del primer Plan Nacional del Buen Vivir (2007-2010), una especie de hoja de ruta del gobierno que fue elaborado por académicos y por intelectuales afines al oficialismo.⁷

La creación de la Secretaría Nacional de la Gestión de la Política, en el mismo país, respeta esa tendencia: se da impulso a dos programas que tienen el fin de construir pensamiento y acción desde las bases, al tener como objetivo el fortalecimiento de la gobernabilidad democrática y de la coordinación política del Ejecutivo en el territorio y con los gobiernos autónomos y descentralizados, así como con la participación política de los «jóvenes». Por otra parte, en el sitio oficial de la Secretaría existe una Biblioteca de acceso libre, en la cual se presenta una de las experiencias más interesantes: el armado de la Colección «Pensamiento Político ecuatoriano», desde el Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados. La misma, dirigida por Fernando Tinajero (reconocido intelectual de la cultura) consta de compilaciones que apuntan a realizar una suerte de revisionismo histórico y a recuperar sujetos y autores nacionales.

En Bolivia el proceso asambleario también tomó cuerpo con encuentros y con foros territoriales en todo el país, en los cuales fue creándose un pensamiento crítico-político. Desde el Estado se impulsaron programas que tenían el objetivo de organizar, de coordinar, de difundir y de promocionar el proceso constituyente, como también de promover la deliberación pública, la difusión, la socialización de información y el fortalecimiento temático de los debates (REPAC, 2009). El vicepresidente Álvaro García Linera puede ser considerado uno de los propulsores más acérrimos del pensamiento crítico y de la participación ciudadana. Desde la Vicepresidencia se organizan desde 2007 una serie de seminarios enmarcados dentro del programa «Pensando el mundo desde Bolivia»,⁸ imprescindibles para el debate político actual, y a los que son invitados reconocidos intelectuales comprometidos con la realidad latinoamericana.⁹ De la misma manera, la Vicepresidencia impulsa desde 2012 una revista de análisis político denominada *La Migraña*,¹⁰ que profundiza esa tendencia. En los trece números editados hasta el momento se recuperan textos de pensadores latinoamericanos,

se invita a diversos escritores e investigadores indígenas y se piensa desde una lógica de producción colectiva del conocimiento.

En Venezuela, una de las experiencias de entrelazamiento entre conocimiento y pensamiento político es la reciente creación de la Vicepresidencia de Planificación y Conocimiento, coordinada por Ricardo Menéndez Prieto (quien es, también, Ministro del Poder Popular para la Planificación) y conformada por los ministerios del Poder Popular para la Planificación; para la Educación Universitaria; para la Ciencia, Tecnología e Innovación; para la Cultura; y para la Educación. El presidente Nicolás Maduro manifestó la necesidad de generar una revolución dentro de la revolución. El «sacudón», según indicó, implica el lanzamiento de «cinco grandes revoluciones» que pretenden avanzar hacia la refundación del Estado y refrescar la política interna del país. La mencionada Vicepresidencia se enmarca dentro de la «revolución del conocimiento, las ciencias, la cultura y la tecnología» y proyecta ser un encuentro entre teoría y práctica. Desde su asunción, Menéndez Prieto llamó a la academia a conectar redes de pensamiento y a generar espacios para ejercer roles más activos en la construcción de alternativas: «Nosotros vamos a conquistar el socialismo con la planificación, una planificación popular que considere a la academia; una planificación con los pies en la tierra, que va a los barrios, a las comunidades, que va a cada uno de los espacios [...]». El compromiso de la planificación es para la construcción del socialismo, de la democracia en nuestro país, pero, principalmente, del conocimiento» (MPPP, 2014: en línea). Siguiendo la misma lógica, en noviembre se creó el Consejo Presidencial de Cultura, concebido para que los cultores puedan decidir y participar en la política sectorial que los involucra. Desde el momento en el que se anunció la medida se propuso una consulta de ocho días con el fin de recoger las propuestas de los cultores para el funcionamiento de la instancia. En ese marco, también se propuso crear un foro de escritores, de pensadores y de intelectuales del siglo XXI que estén integrados en este Consejo Presidencial.

Por último, una de las reflexiones más profundas se realiza desde la Red de Intelectuales y artistas en defensa de la humanidad. Desde 2004, la Red está integrada por escritores, artistas, académicos, profesionales de todas las disciplinas, estudiantes, religiosos, movimientos sociales, medios de prensa alternativos y por todos aquellos que se sienten comprometidos con la causa de la humanidad. Al presente se han conformado capítulos de la red en América y en Europa. Desde la oficina de la Red, enmarcada en el Ministerio del Poder Popular para la Cultura, el capítulo venezolano tiene como misión crear, fortalecer y mantener un sistema nacional e internacional de información y de comunicación interactivo entre intelectuales y artistas, trabajadores y trabajadoras, movimientos sociales, comunidades organizadas, instituciones públicas y privadas, organizaciones civiles y cualquier otro tipo de grupo de trabajo o de asociación preocupados por la defensa consciente, activa y global de la vida, la diversidad cultural, la paz, la libertad, la igualdad y la soberanía de los pueblos. Asimismo, aducen trabajar por la construcción colectiva de ese otro mundo posible e imprescindible para la realización plena de la humanidad.

La Argentina es otro país en el que se ha creado una Secretaría de Coordinación Estratégica para el Pensamiento Nacional, dentro del ministerio de Cultura. El espacio, que funciona desde junio de 2014 a cargo de Ricardo Forster, promulga «Foros por una Nueva Independencia» que buscan pensar lo social y lo político desde y para nuestro país. Las primeras conclusiones del capítulo Nordeste (realizado en Chaco, en septiembre de 2014) y del capítulo Patagonia

Norte (realizado en Neuquén, en noviembre de 2014) dan cuenta de la oportunidad de consolidar desde allí la tendencia latinoamericana. Los foros se realizan desde las universidades e invitan a participar a la ciudadanía. Con miras a abrir los debates impulsados por los foros en los distintos rincones del país, se crearon los «Cuadernos por una Nueva Independencia».¹¹ Estos materiales tienen la pretensión de responder cómo fueron concebidas, desde diversas tradiciones políticas y culturales, las ideas de independencia, de emancipación y de soberanía política, económica, cultural y jurídica y permiten analizar las encrucijadas y los retos que enfrentan los sujetos populares de la región.

Desde esta Secretaría se organizó el «Foro Internacional por la Emancipación y la Igualdad», realizado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre el 12 y el 14 de marzo y del cual participaron referentes políticos, sociales e intelectuales provenientes de 17 países de América, que se dieron la tarea de realizar balances y de discutir los problemas y las controversias que atañen a la región. El «Manifiesto de Buenos Aires por la Emancipación y la Igualdad», tal como fue bautizado el documento final, condensa una serie de puntos programáticos, como la reivindicación del poder popular como elemento clave de una democracia participativa, el repudio enérgico a las intromisiones de las grandes potencias y de sus organizaciones asociadas, la necesidad de limitar eficazmente el avance de los poderes fácticos, la promoción de formas alternativas de producción y de comunicación, y la defensa de la «soberanía política, cultural y económica de todos y cada uno de los pueblos latinoamericanos y europeos que luchan por su dignidad».

En momentos de devenir-otro de muchas de las naciones latinoamericanas que ensayan procesos de cambios sin certezas y en contextos de disputa por lo gubernamental, lo social y lo estatal, se vuelve aún más urgente la potenciación de los espacios de encuentro de fuerzas sociales capaces de construir conocimientos colectivos a partir de distintos saberes (Sousa, 2006). De este modo, es posible articular las demandas y las problemáticas sociales, el conocimiento social y la gestión gubernamental. El desafío para las ciencias sociales críticas y para el pensamiento político, entonces, implica trascender los modos descriptivos o testimoniales de su intervención y constituirse como parte de «un sujeto de sujetos políticos» capaz de sustentar un proyecto de liberación integral, democrático y que construya con pretensiones de orden justo.

XI

EL JUEGO EN QUE ANDAMOS

*Si me dieran a elegir, yo elegiría
esta salud de saber que estamos muy enfermos,
esta dicha de andar tan infelices.*

*Si me dieran a elegir, yo elegiría
esta inocencia de no ser un inocente,
esta pureza en que ando por impuro.*

*Si me dieran a elegir, yo elegiría
este amor con que odio,*

*esta esperanza que come panes desesperados.
Aquí pasa, señores,
que me juego la muerte.*

Juan Gelman (1959)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENSAÏD, Daniel (2003). *Marx intempestivo*. Buenos Aires: Herramienta.

BLOCH, Ernst ([1947] 2006). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

BURAWOY, Michael (2005). «Por una sociología pública». *Política y Sociedad*, 42 (1), pp. 197-225.

DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la liberación*. México D. F.: Universidad Autónoma del Estado de México.

(2007). *La política de la liberación*. Buenos Aires: Taurus.

FALS BORDA, Orlando (1972). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Carlos Valencia.

GALLEGOS ELÍAS, Carlos (2006). «La problemática del conocimiento de las ciencias sociales en el mundo actual». *Imaginales. Revista de Investigación social* (N.º 4), pp. 57-64.

GRAMSCI, Antonio (1972). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

JAURETCHE, Arturo ([1967] 2002). *Los profetas del odio y la yapa*. Buenos Aires: Corregidor.

OLIVÉ, León (1998). «Constructivismo, pluralismo y relativismo en la filosofía y sociología de la ciencia». En Solís, Carlos (ed.). *Alta Tensión* (pp. 195-211). Barcelona: Paidós.

LA GARZA TOLEDO, Enrique de (2001). «La epistemología crítica y el concepto de configuración». *Revista Mexicana de Sociología*, 63 (1), pp. 109-127.

RAMÍREZ GALLEGOS, Franklin (2013). «El proceso constituyente ecuatoriano y sus dilemas de legitimidad. Un contrapunto andino». En *Perspectivas constitucionales comparadas*. Bologna: Universidad de Bologna.

SACRISTÁN, Manuel. (1978). «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia». Conferencia dictada en la Fundación Miró de Barcelona.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Buenos Aires: CLACSO.

SCHUSTER, Federico (2000). «Teoría y método en la ciencia política en el contexto de la filosofía de la ciencia posempirista». *POST-Data* (N.º 6), pp. 11-36.

SVAMPA, Maristella (2010). «El “laboratorio boliviano”: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales». En Svampa, Maristella; Stefanoni, Pablo; Fornillo, Bruno. *Debatir Bolivia. Los contornos de un proyecto de descolonización*. Buenos Aires: Taurus.

UNAMUNO, Miguel de ([1924] 1986). *La agonía del cristianismo*. Madrid: Alianza.

VILLORO, Luis (1996). *Crear, saber y conocer*. Buenos Aires: Siglo XXI.

ZEMELMAN, Hugo (1989). *De la historia a la política: la experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI.

ZIZEK, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

CUADERNOS POR UNA NUEVA INDEPENDENCIA, Argentina. Disponible en <<http://www.cultura.gob.ar/cuadernos-por-una-nueva-independencia/>>.

MINISTERIO DEL PODER POPULAR DE PLANIFICACIÓN, Venezuela (2014). Disponible en <<http://www.mppp.gob.ve/2014/09/menendez-la-planificacion-es-vital-para-el-desarrollo-del-pai/>>.

PLAN NACIONAL DEL BUEN VIVIR, Ecuador. Disponible en <<http://plan.senplades.gob.ec/>>.

REPRESENTACIÓN PRESIDENCIAL PARA LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE (repac) (2009). Memoria institucional 2006-2009. Disponible en <<http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/repac.pdf>>.

RED DE INTELLECTUALES Y ARTISTAS EN DEFENSA DE LA HUMANIDAD, Venezuela. Disponible en <<http://www.mincultura.gob.ve/index.php/home/proyectos/red-de-intelectuales>>.

VICEPRESIDENCIA DEL ESTADO PLURINACIONAL, Bolivia. Disponible en <<http://www.vicepresidencia.gob.bo/>>.

NOTAS

¹ No se trata de proponer una dependencia de los gobiernos de turno, sino de discutir de qué manera el poder del pueblo plasmado en la soberanía popular se hace presente como función democratizadora de la universidad. Allí deberían incluirse los representantes instituidos en sus diversas formas (políticos, sindicales, comunitarios) y la apertura a procesos instituyentes de nuevas formas de representación.

² Al hablar de una epistemología de nuestros tiempos es insoslayable tratar «viejos problemas», pero inscriptos en nuevas coordenadas. El problema de la validez del conocimiento producido es uno de ellos. Situados en la imposibilidad de un acceso último a la Verdad, pero con la pretensión de verdad y de bien (Dussel, 1998), consideramos que el conocimiento crítico ya no puede aspirar a una contrastación con el mundo o a su mera descripción verosímil si no enfrentamos nuevos desafíos ligados a la praxis como superación de la dicotomía teoría y práctica. Las corrientes actuales que han reposicionado el debate filosófico sobre el pragmatismo pueden ser de utilidad en esta búsqueda.

³ También Marx, en su inclusión de lo heterogéneo «el proletariado» a la racionalidad de la historia produjo un nuevo exterior irreductible plusecesivo; lo nombró lumpenproletariado.

⁴ Este principio ético tiene el problema clásico de las éticas universalistas: el tener que justificar un principio formal-material transhistórico. Dussel emprende una dura batalla filosófica para justificar este principio como histórico (y no un a priori) pero, a su vez, como universal. Más allá de esta controversia (y de lo que supone que el principio de la vida pueda ser sometido a interpretaciones, y polémico en casos como el aborto y como el suicidio) nos sirve como una especie de cartesiana «moral provisoria». Descartes, en *Meditaciones Metafísicas*, hace alusión a este principio para luego lanzarse a «dudar de todo»; es decir, a un pensamiento abismal.

⁵ No podemos detenernos aquí sobre la pertinencia de contraer o de expandir el futuro como función crítica y política. Nos basta, por ahora, con señalar que este aspecto del proyecto nos habla de la dimensión de futuro contenida en proyectos y en sujetos políticos.

⁶ Ello, en contraposición a la expresión «vivir mejor», propia de la cosmovisión occidental y sustentada en una visión monocultural y depredadora de la naturaleza (Svampa, 2010).

⁷ Según su sitio oficial, <http://plan.senplades.gob.ec/>, el Plan recupera una visión de desarrollo que privilegia la consecución del buen vivir, que presupone la ampliación de las libertades, las oportunidades y las potencialidades de los seres humanos, y el reconocimiento de unos a otros para alcanzar un porvenir compartido. Ello, necesariamente, implica un cambio en el modo de Estado, que recupere sus capacidades de gestión, de planificación, de regulación y de redistribución y que profundice los procesos de desconcentración, de descentralización y de participación ciudadana. En el mismo sentido apuntan los planes de 2009-2013 y de 2013-2019.

⁸ En el sitio de Vicepresidencia, <http://www.vicepresidencia.gob.bo/>, se encuentran disponibles para descargar múltiples reflexiones, discursos, libros, ponencias, etc., de Álvaro García Linera y de otros intelectuales que han participado en alguna de esas actividades.

⁹ Se han desarrollado diálogos fluidos con: David Harvey, Pablo Iglesias, Andrés Barreda, Jorge Veraza, Slavoj Žižek, Boaventura de Sousa Santos, Samir Amin, Ulrich Brand, Ana Esther Ceceña, Alex Demirovi, Bob Jessop, Vanessa Redak, Ngai-Ling Sum, Luis Arce Catacora, Wim Dierckxsens, Immanuel Wallerstein, Gayatri Spivak, Hugo Zemelman, Enrique Dussel, Ernesto Laclau, Giuseppe Cocco, Michael Hardt, Toni Negri, Judith Revel.

¹⁰ La publicación se encuentra disponible en el sitio de Vicepresidencia del Estado Plurinacional, <http://www.vicepresidencia.gob.bo/>

¹¹ Los cuadernos se encuentran disponibles en <http://www.cultura.gob.ar/cuadernos-por-una-nueva-independencia/>