

Instructions for authors, subscriptions and further details:

<http://rimcis.hipatiapress.com>

Epistemología Depredadora y Paz Violenta. Consideraciones Filosóficas sobre la Construcción de una Justicia Cognitiva

María L. Christiansen¹

1) Universidad de Guanajuato, México

Date of publication: November 30th, 2017

Edition period: November 2017 - February 2018

To cite this article: Christiansen, M.L. (2017). Epistemología Depredadora y Paz Violenta. Consideraciones Filosóficas sobre la Construcción de una Justicia Cognitiva. *International and Multidisciplinary Journal of Social Sciences*, 6(3), 281-306. doi: 10.17583/rimcis.2017.2992

To link this article: <http://doi.org/10.17583/rimcis.2017.2992>

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

The terms and conditions of use are related to the Open Journal System and to [Creative Commons Attribution License](#) (CC-BY).

Predatory Epistemology and Violent Peace. Philosophical Considerations on the Construction of Cognitive Justice

María L. Christiansen
Universidad de Guanajuato

Abstract

This article will propose an *epistemological* approach on the possibility of constructing dialogical connections between different knowledges. Some pluralistic notions introduced by the Portuguese sociologist Boaventura de Sousa Santos will be appealed, in special the term “ecology of knowledge” and its two concomitant concepts: post-abysmal thought and radical co-presence. On this base, an attempt will be made to answer the question as to how the very diversified cosmovisions that form the map of current knowledges should be correlated, gnoseologically. It will be argued that, the response given to this question, depends significantly on the epistemological position adopted, which can range from a *modern rationalist* epistemology (abysmal, predatory, verticalist and reductivist) to an *ecological-integrative* (post-abysmal epistemology, pluricultural, promoter of horizontal networks of cooperation and respectful of the otherness of cognition). Such contrast is of great importance, since each epistemology establishes very different patterns of *social relation*; while the former motorizes links of domination and epistemic colonization, and institutes conditions for a “violent peace”, the latter fosters ties of solidarity, autonomy, recognition and reciprocity. From this last perspective, will advocate in favor of the thesis of Santos, according to which there is no global *social justice* without *global cognitive justice*.

Keywords: universal rationality, predatory epistemology, cognitive justice, ecology of knowledges

Epistemología Depredadora y Paz Violenta. Consideraciones Filosóficas sobre la Construcción de una Justicia Cognitiva

María L. Christiansen
Universidad de Guanajuato

Resumen

Este artículo propondrá un abordaje *epistemológico* acerca de la posibilidad de construir conexiones dialógicas entre distintas formas de conocimiento. Para ello, se apelará a algunas nociones *pluralistas* introducidas por el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, en particular la de “ecología de saberes” y sus dos conceptos concomitantes: pensamiento post-abismal y copresencia radical. Sobre tal base, se intentará responder a la cuestión de cómo deberían correlacionarse, gnoseológicamente, las diversificadísimas cosmovisiones que configuran el mapa de los saberes actuales. Se aducirá que, la respuesta otorgada a ese interrogante depende significativamente del posicionamiento epistemológico adoptado, el cual puede ir desde una epistemología racionalista moderna (abismal, depredadora, verticalista y reductivista) hasta una epistemología de corte ecológico-integrador (post-abismal, pluricultural, promotora de redes horizontales de cooperación y respetuosa de la alteridad cognoscitiva). Tal contraste es de gran relieve, ya que cada epistemología instaura patrones de *relación social* muy diferente; mientras que la primera motoriza vínculos de dominación y colonización epistémica, e instituye condiciones para una *paz violenta*, la segunda fomenta lazos de solidaridad, autonomía, reconocimiento y reciprocidad. A partir de esta última perspectiva, se abogará en favor de la tesis de Santos, según la cual no hay *justicia social* global sin *justicia cognitiva* global.

Palabras clave: racionalidad universal, epistemología depredadora, justicia cognitiva, ecología de saberes

Nada es nada, hasta que se lo distingue por primera vez y se lo nombra o se lo simboliza (Wallach, 1989). Sin la capacidad humana de distinguir una cosa de otra no habría descripciones posibles, y esta aptitud está en la raíz misma de nuestro conocimiento espontáneo. Conocemos a partir del contraste; por ejemplo, podemos señalar lo blanco por su diferencia con todas las cosas que no son blancas. El brillante matemático Spencer Brown (1969) destacaba que el trazado de *límites* es nuestra operación más primitiva y elemental, ya que nos permite discriminar algo con respecto a su trasfondo, individualizarlo; de hecho, “la palabra “existir” deriva del latín *existere*, que significa “destacarse de”: un “esto” existe cuando ha sido separado de un “aquello”” (Efran, Lukens & Lukens, 1994, p. 59).

Ahora, el hecho de considerar que el trazado de *distinciones* constituye la piedra basal del conocimiento, cuestiona el ortodoxo postulado empirista según el cual el origen y el fundamento del conocimiento es el acto de *observar*. Tanto la filosofía de la ciencia, como la fenomenología, la psicología de la percepción y la antropología sensorial, han cuestionado severamente la vieja idea de que la observación es simplemente la recepción pasiva de imágenes retinales. Innegablemente, la experiencia perceptual de un observador depende de la información en forma de rayos de luz que entra en sus ojos, y de las imágenes retinales, *pero* también está constreñida por lo que su experiencia pasada, sus creencias previas y sus expectativas lo inducen a “ver”. Una reacción de la retina es solamente un estado físico, una excitación fotoquímica. Como afirma Norwood Hanson (1958), son las personas las que ven, no sus ojos. La visión es una experiencia *humana*, no compartida con las cámaras fotográficas ni con los globos oculares. Lejos de ser *tabulas rasas* sobre las que se imprimen los datos empíricos, los sujetos que observan aprenden a hacerlo. Sobre esto, Michael Polanyi (1973) nos ofrece un ilustrativo ejemplo:

Pensemos en un estudiante de medicina que sigue un curso de diagnóstico de enfermedades pulmonares por rayos-x. Mira, en una habitación oscura, trazos indefinidos en una pantalla fluorescente colocada contra el pecho del paciente y oye el comentario que hace el radiólogo a sus ayudantes, en un lenguaje técnico, sobre los rasgos significativos de esas sombras. En un principio, el estudiante está

completamente confundido, ya que, en la imagen de rayos-x del pecho, sólo puede ver las sombras del corazón y de las costillas que tienen entre sí unas cuantas manchas como patas de araña. Los expertos parecen estar imaginando quimeras; él no puede ver nada de lo que están diciendo. Luego, según vaya escuchando durante unas cuantas semanas, mirando cuidadosamente las imágenes siempre nuevas de los diferentes casos, empezará a comprender; poco a poco se olvidará de las costillas y comenzará a ver los pulmones. Y, finalmente, si persevera inteligentemente, se le revelará un rico panorama de detalles significativos: de variaciones fisiológicas y cambios patológicos, cicatrices, infecciones crónicas y signos de enfermedades agudas. *Ha entrado en un mundo nuevo*. Todavía ve sólo una parte de lo que pueden ver los expertos, pero ahora las imágenes tienen por fin sentido, así como la mayoría de los comentarios que se hacen sobre ellas. (p. 101. Énfasis añadido).

¿Cuál es ese “mundo nuevo” en el cual ha entrado?: el de los marcos distincionales. Nuestro acceso a eso que llamamos “el mundo” está mediado por las distinciones que tenemos disponibles, por lo cual las posibilidades de que observemos o no observemos tal o cual cosa quedan expuestas a condiciones culturales e históricas en permanente cambio. La premisa decisiva en torno a este punto es que, para ser capaces de entender las observaciones propias como las ajenas, debemos comprender desde qué distinciones “se ve lo que se”. El historiador mexicano Alfonso Mendiola ilustra este señalamiento con el caso de la noción de “naturaleza”: si nos preguntamos a qué se refiere o qué significa ese término, las respuestas variarán según las distinciones hechas por observadores situados en diferentes contextos. En tanto *distinción*, la “naturaleza” no es definible sin conocer aquello de lo cual se distingue: para entender el concepto medieval de “naturaleza”, tenemos que distinguirlo del concepto de “gracia”; pero el siglo XVIII, en cambio, la designaba a partir de la diferencia naturaleza/sociedad; el siglo XIX la describió en función de la distinción naturaleza/espíritu, mientras que el siglo XX partió de la distinción natural/artificial. Lo que Mendiola (2000) quiere destacar es que, fuera de esos horizontes distincionales, la “naturaleza” no remite a nada, y cada una de las acepciones mencionadas nos retrotrae a la pregunta “¿bajo qué distinciones la naturaleza es esto y no lo otro?” (pp. 201-202). Tal manera de

enfocar la cuestión de qué significa algo en tanto distinción, está en las antípodas de una ontología sustancialista, que consideraría a ese algo como una entidad en sí misma (es decir, con existencia independiente del observador).

La aceptación de que conocemos en la medida en que hacemos distinciones tiene un corolario de relevancia capital para la epistemología, ya que sugiere que, ese supuesto mundo independiente que se creía compuesto por objetos, cosas, esencias o sustancias, está más bien conformado de *relaciones*, pues *distinguir* implica, simultáneamente, una *relación de contraste* con lo que es distinto, y de *similitud* con lo que se asemeja.

En 1978, Nelson Goodman escribió un libro llamado *Ways of World-Making*, en el cual se ocupaba largamente de esta destreza humana de distinguir, nombrar y clasificar; años más tarde, el filósofo canadiense Ian Hacking retomó los argumentos de Goodman en un artículo llamado “World-making by Kind-making” (1992), haciendo hincapié sobre cómo el advenimiento de nuevas categorías o distinciones hacen visualizables “realidades” nuevas, ante las cuales parecíamos haber estado increíblemente ciegos. Hacking analizó esta cuestión poniendo varios ejemplos de las ciencias humanas: cuando una comunidad profesional inaugura una nueva categoría, se pueden desencadenar “epidemias clasificatorias” que poblarán el mundo social de nuevas clases de sujetos agrupados o “diagnosticados” bajo la nueva rúbrica. Por ejemplo, habitar en un entorno cultural que considera que cierta forma de conducta es patológica -como la homosexualidad en el siglo XIX- nos induce a que observemos dicha condición como si *naturalmente* perteneciera al ámbito de la enfermedad mental. Desde aquel punto de observación decimonónico, esa condición era una enfermedad (“perversión”) incluso desde antes de que se descubriera como tal. Ahora, aquel contexto que no cuestionaba que la homosexualidad fuese una condición mórbida, es categorial y ontológicamente distinto del contexto cultural en el cual la homosexualidad es considerada como una elección libre e inherente a la autonomía decisional de cada persona. Esto tendrá, por supuesto, hondísimas implicaciones morales. Un medio social que condena la homosexualidad y la representa como enfermedad no sólo instiga a observar y nombrar a los homosexuales bajo un molde perceptual patologizante, sino que ésa etiqueta también exhorta a menospreciarlos o a

tratarlos compasivamente. Si bien siempre han existido personas que prefieran parejas del mismo sexo, su identidad social está impregnada de las preconcepciones que cada marco categorial propone o impone. Pero, a partir de la existencia de nuevas descripciones, otro “mundo” se crea, abriéndose la posibilidad de renombrar y reclasificar las conductas humanas de acuerdo con los prototipos que las nuevas taxonomías vuelven disponibles. A la luz de una nueva categoría, no sólo advienen otras formas de percibir y percibirnos, sino de tratar y de ser tratados por los demás. Por lo tanto, hay un nexo inseparable entre las categorías lingüísticas que usamos y los lentes a través de las cuales observamos e intervenimos sobre “la realidad”. Así de importante son los nombres que le damos a las cosas; a veces, como decía Nietzsche (1981, p. 67), ese nombre importa más que las cosas mismas. La connotación que las distinciones y las palabras pueden adquirir cambia los mundos simbólicos en los que anidamos. Observar, describir y explicar como “normal” ciertas acciones no es, por ejemplo, una operación que acontezca en un vacío social, sino que compartimos con nuestra comunidad epistémica una cierta noción acerca de qué es típico y deseable sobre las conductas humanas. En consecuencia, las distinciones que trazamos y que utilizamos como ladrillos del conocimiento, se van estabilizando mediante procesos de socialización y estandarización que, en general, culminan en consensos bien establecidos. Claro que esto no significa que esos ovillos distincionales internalizados dentro de un grupo social puedan universalizarse sin más. Por el contrario, la enorme diversidad epistémica y cultural nos insta a pensar más bien en la existencia de enjambres distincionales que pudieran parecer irracionales para quien no pertenece a esa comunidad de sentido, pero que conforman un horizonte de inteligibilidad para quienes han aprendido a observar “el” mundo desde los esquemas categoriales que tienen “a la mano”.

Pues bien, del conjunto de incertidumbres que se suscitan ante el reconocimiento de la pluralidad epistémica y los multiversos distincionales, surge la pregunta de cómo, a pesar de la diversidad y la contingencia de nuestras observaciones-basadas-en-distinciones (cambiantes y revisables), hemos llegado a creer compulsivamente en el discurso del conocimiento objetivo y universalmente verdadero.

Desde la imagen pública que se tiene sobre la ciencia en nuestro medio cultural, se la sigue concibiendo como paradigma de la racionalidad y de la validez universal, por lo cual se le adjudica la producción de un saber no anclado a ningún contexto histórico y a ningún marco distincional en particular. Dicho de otro modo, la ciencia es masivamente idolatrada como garante absoluto de la neutralidad y de las explicaciones emanadas de análisis puros, no distorsionados por las espurias gafas de las distinciones. Se ha repetido hasta el cansancio que se ocupa únicamente de *hechos*, sin pronunciarse por tal o cual preferencia, interés, gusto o inclinación idiosincrásica, política o axiológica. Por lo mismo, se presume que los juicios establecidos por el investigador están asentados en *observaciones* hechas a una *distancia* que separa tajantemente al sujeto del objeto: para el observador, lo que las cosas *son*, lo son de manera *independiente*; simplemente *descubre* cómo es el mundo, y entonces lo explica, lo predice y lo modifica según la guía que ese conocimiento le otorga.

Pero, todo este imaginario que brota de los canales de divulgación científica, hace enmudecer los estridentes problemas que surgen cuando reconocemos el papel crucial de nuestros actos de distinción, sometidos a la inevitable variabilidad histórica, cultural y social. Para que se mantenga incólume la prístina visión de la ciencia objetiva y universal, se ha evitado pisar el enlodado terreno de las críticas filosóficas que atacan los privilegios epistémicos concedidos a las distinciones trazadas por las comunidades científicas (como si no existieran otras formas de hacer distinciones y de construir explicaciones e intervenciones). La idealización de la ciencia, alcanzada en gran parte mediante la extirpación de sus límites internos, ha contribuido definitivamente en el poderío hegemónico del que hoy en día goza. La ciencia puede jactarse de ser, actualmente, el único conocimiento financiado con gasto público; asimismo, puede vanagloriarse de que el ciudadano de a pie apruebe tal inversión como un gran logro en nombre de un “bien común” (aunque tendríamos que definir si es, a secas, un “bien”, y si ese bien es, efectivamente, “común”).

La Absolutización Cientificista de las Distinciones: Pensamiento Abismal, Colonización y Epistemología Depredadora

La Objetividad es el motor principal del *pensamiento único*. En el ámbito de una discusión acalorada, nada puede ser más aplastante que demostrar que el propio argumento defendido está basado en evidencia obtenida “neutralmente”. Tal imparcialidad confiere grandes chances de ganar el combate argumental: certeza y dominación se pasean juntas y hacen alianza con gran facilidad.

La pretensión de ser-imparcial supone un exceso de autoafirmación de las propias creencias (y distinciones), así como una correlativa inferiorización epistémica de las distinciones del adversario. Bajo la férrea convicción de que la posición adoptada es la correcta, y de que esta superioridad es un hecho objetivamente comprobable, no hay auténtico lugar para el disenso. La interlocución con ese “Otro equivocado” solo puede tener el sentido de mostrarle su error, y de conducirlo por la senda correcta, invadiendo su campo argumental. Empero, cabe interrogarse sobre las siguientes cuestiones, que aquí consideramos medulares, a saber: ¿qué formas de relación y trato social se ven alentadas desde una *postura cognitiva colonizadora*, como lo es la del *cientificismo*¹? ¿Cómo son tramitadas las diferencias, las distinciones, los disensos y las rupturas, desde una concepción *cientificista* que niega la validez de otras formas de conocimiento y las devalúa, pero sacando ventaja, al mismo tiempo, de su supuesta inferioridad?

Para abordar este complejísimo proceso, se propondrá aquí la noción de una “epistemología depredadora”, la cual apenas será esbozada en sus aspectos introductorios. Como parte de esta zambullida hacia un enfoque crítico, nos remitiremos a algunas de las reflexiones del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, ya que ponderamos a muchos de sus aportes como importantes luces para alumbrar estas zonas marginales de la filosofía del conocimiento. Partiremos del señalamiento que Santos y Meneses (2014) subrayan cuando dicen que “no hay epistemologías neutrales y las que pretenden serlo son las menos neutrales” (p. 5). El falso neutralismo, que se incuba en el núcleo de una epistemología universalista, no deja cabida para

concebir el conocimiento en términos de *pluralidad*. La pretensión de universalidad “excluye, ignora, silencia, elimina y condena a la *no existencia epistémica* todo lo que no es susceptible de ser incluido en los límites de un conocimiento que tiene como objetivo conocer para dominar” (Santos, Gutierrez Meneses y Arriscado Nunes, 2004, p. 65. Énfasis añadido). La reverenciada *razón universal* de la cultura moderna occidental deviene, en la perspectiva de Santos, una *razón indolente*, que “tiende a utilizar la misma vara de medir para todas las culturas, no reconociendo más parámetros y valores que los suyos propios” (Santos, 2005, p. 152, citado en Aguiló Bonet, 2009, p. 5).

A través de la *homogeneización* distincional, el moderno cientificismo occidental ha realizado esmerados esfuerzos por *absolutizar* la validez de la ciencia, mancillando las distinciones que contraríen sus creencias ya establecidas; en gran medida, lo ha conseguido mediante una estrategia epistemológica muy efectiva, que radica en construir esas “otras” distinciones como “inexistentes”. Esta maniobra es emblemática de lo que Santos denomina un estilo de pensamiento *abismal*, el cual divide la realidad social en dos universos: el universo de “este lado de la línea” (que abarca las distinciones, experiencias, saberes y actores sociales que son útiles, inteligibles y visibles) y el universo del “otro lado de la línea”, donde están depositados los que son inútiles o peligrosos, ininteligibles, objetos de supresión u olvido (Santos & Meneses, 2014, p. 11).

Santos afirma una confluencia estrechísima entre el pensamiento abismal-absolutizador y las construcciones de inexistencias:

La división [abismal] es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera que es su otro. (Santos, 2014a, pp. 21-22).

En el caso de Occidente, esta línea abismal ha situado en el terreno *acientífico* todos los saberes y enunciados que aspiran a ser enunciados de conocimiento pero que no son reconocidos como tales por las formas

vigentes de soberanía epistémica, y que se consideran como portadores de error e ignorancia, meras creencias o formas de superstición (Arriscado Nunes, en Santos y Meneses, 2014). Tal separación no es inocente ni casual, ya que los saberes relegados a “ese otro lado de la línea” resultan drásticamente descalificados, ya sea por *apropiación* o por *eliminación*. Según Joao Arriscado Nunes, un ejemplo del primer caso -de apropiación- sería la transformación de los conocimientos locales sobre biodiversidad en “etnociencias”; sobre el segundo caso -de eliminación-, pueden mencionarse las diferentes modalidades de destrucción de saberes subalternos, como ha ocurrido durante las misiones evangelizadoras, la escolarización científicista o la devastación ambiental. Citando a Santos (2007, p. 9), Arriscado Nunes (2014) afirma:

La transformación del saber y el conocimiento en algo susceptible de convertirse en un objeto de apropiación privada, separado de quienes lo producen, transportado, comprado y vendido, sujeto a formas de derecho de propiedad ajenas al contexto en el que ese saber o conocimiento fue producido y apropiado colectivamente, corresponde, en realidad, a una operación de eliminación oscurantista de saberes y experiencias en nombre de la racionalización y subordinación a los cánones epistemológicos asociados a la ciencia moderna. El resultado pasa, por tanto, por dos caminos: el de la destrucción física, material, cultural y humana, y el de la incorporación, apropiación o asimilación (p. 237).

A partir de este agudo pronunciamiento, Santos remarca que el distintivo más sobresaliente de este pensamiento abismal es *la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea*: el lado privilegiado prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, solo está la invisibilidad, la no existencia. En el caso del científicismo, esto se ve nítidamente: se traza una demarcación entre ciencia y pseudociencias, considerándose a las primeras como representativas de un saber rigurosamente evaluado, y a las segundas como fraudulentos intentos de simulación científica. Sin embargo, y aunque pudiera parecer que las pseudociencias se tratan como “inexistentes”, no lo están, porque se sitúan, al igual que las ciencias, “de este lado de la línea”: comparten la

característica de tener un valor veritativo (verdadera la primera, falsa la segunda), y ambas, ciencia y pseudociencias, combaten en el *ring* del conocimiento. Algo similar ocurre entre la ciencia y la filosofía: se debaten su superioridad y su estatus cognoscitivo, pero *ambas* son reconocidas como alguna forma de saber.

En cambio, del otro lado de la línea, hay saberes y experiencias que ni siquiera son visualizados como tales; lisa y llanamente, “no existen”, ni siquiera como falsedades. Conocimientos tradicionales, orales, populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas desaparecen como conocimientos *relevantes* o evaluables, ya que carecen de ese valor veritativo que pudiera darles mínimamente alguna presencia. “Eso” que ocurre del otro lado de la línea, no es concebido como conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, hechas inconmensurables o incomprensibles por no adaptarse a los cánones de justificación del conocimiento hegemónico. Que la distinción científica verdadero/falso sea obsoleta para juzgar su validez, los hace desaparecer. Las interminables “visiones del mundo” quedan subsumidas a algún segmento de la línea de progreso que conduce hacia la “visión correcta del mundo”, que no es sino la “visión occidentalista del mundo”. Las creencias que inicialmente generan extrañeza, porque son *incomprendidas*, se tornan rápidamente *incomprensibles*, y asisten a una muerte lenta. En virtud de esto, Santos anuncia:

Hay un problema de destrucción de *conocimientos alternativos* sin lo cual el conocimiento hegemónico no logra ser hegemónico. La gran creación científica de nuestro tiempo está basada en un *epistemicidio*, en la muerte de otros conocimientos (2012. Énfasis añadido).

Los epistemicidios han sido el caballo de Troya de los proyectos universalistas, ya que la supremacía de un saber queda cómodamente justificada cuando las disidencias han sido presentadas en términos de ignorancia, involución, barbarie o salvajismo. El problema es que, como dice Santos, esos avasalladores proyectos universalistas necesariamente emanan de contextos históricos con raíces idiosincrásicas e intereses específicos. Pero entonces, lo universal no es universal, sino particular. En el caso del eurocentrismo, la paradoja se revela abiertamente: si el universalismo es

europeo, entonces no puede ser universal (y, por ende, si es universal, no puede ser europeo).

Por otra parte, además de acobijar pretensiones epistémicas contradictorias como la que se acaba de mostrar, los universalismos perpetrar actos epistemicidas que no solo anulan creencias y experiencias alternativas, sino que también, y principalmente, anulan al sujeto humano que las crea, las mantiene, las defiende, las practica y las fundamenta. Peor aun cuando el otro lado de la línea aloja prácticas mágicas o idólatras oscuras y enigmáticas: la perplejidad puede ser, incluso, el disparador de la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas. Santos lo ejemplifica al recordarnos la particular “humanidad” de los humanistas:

En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. “¿Tienen alma los indios?” era la cuestión central. Cuando el papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*. (2014a, p. 27)

La idea de un *anima nullis*, un alma vacía, incitaba a tratarla como lo que podía -o debía- ser llenado por el conocimiento válido, al que también aprenderían a desear, ya que la bula así lo admitía: “los indios son verdaderamente hombres y [...] no sólo son capaces de entender la Fe Católica, según nuestra información ellos *desean* extremadamente recibirla” (Santos, 2014a, p. 27. Énfasis añadido).

No hay que olvidar que, esta poderosísima metáfora del *anima nullis*, estaba emparentada con la de *terra nullis* (tierra de nadie), un concepto de vacío jurídico que, al igual que el supuesto vacío de “auténtico” conocimiento, justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas (Santos, 2014a). A lo largo de la historia de Occidente, esa colonización *territorial* -mostrable, evidenciable- y la colonización *epistemológica* -simbólica, no visible- se han retroalimentado para *naturalizar* la idea de que la apropiación no es apropiación, sino *conquista*. Aquí reside, a nuestro entender, el nudo neurálgico de una *epistemología depredadora*, que consuma un desprecio activo por eso que desprecia, pero 1) manteniendo,

inadvertidamente, un reconocimiento -lo reconoce como *no-existente*-, aunque se trate de un reconocimiento negado, no aceptado, no asumido como tal (Pereda, 1999); y 2) usufructuando de los beneficios de tal “inexistencia”. Su naturaleza epistemicida está vinculada con el interés de autolegitimar el conocimiento que considera válido; por eso no se trata sencillamente de una “desaparición” de lo alternativo, sino también de autofavorecerse con dicha extinción. Pretende hegemonizarse, pero solo lo puede lograr al diferenciarse de lo no-hegemónico, tanto mejor si este último es degradado incluso en su estatus ontológico más básico, el de la existencia. Según la etimología, el verbo *colonizar* viene del latín *colonia*, que significa “territorio establecido por gente que no es de ahí”. Dicho verbo lleva un elemento compositivo, *izar*, que indica “convertir en” (en griego *idzein*). En general, cuando se piensa en colonialismos, se los sitúa exclusivamente en la esfera política, geográfica, histórica y/o territorial. Sin embargo, el *colonialismo epistémico* es mucho más potente, porque extrae su ferocidad precisamente de su sutileza. Coloniza sin aparentarlo: impone ideas, distinciones, formas de describir, de explicar y de validar, pero esa colonización no es vista como tal porque prevalece la concepción objetivista de que el verdadero conocimiento está exento de luchas de poder.

Ahora, en lo que concierne a este último punto, sobre las relaciones mediante las cuales los saberes se confrontan en un campo de fuerzas, conviene hacer una precisión: ni todos los encuentros de saberes tienen que ser colonizadores, ni todas las colonizaciones deben ser depredadoras. Una colonización epistémica es depredadora cuando está empujada por un epistemicidio oportunista. Cuando esto último sucede, la colonización desata un dramático desmantelamiento de los saberes locales ya existentes, considerando que esa devastación no es una pérdida sino parte de un proceso de “arado de suelo” para sembrar genuino conocimiento; pero, dado que tal operación opera en el imperceptible nivel *simbólico* de las creencias y los significados, no genera reacciones violentas contundentes.

Epistemología Post-abismal, Pluralismo y Copresencia Radical

Darle existencia a lo inexistente, darle presencia a lo ausente: tales son los objetivos programáticos de un cambio epistemológico sustentado en el

rechazo de la epistemología que establece invalidaciones *abismales* hacia los conocimientos que no reafirman la cosmovisión eurocientificista. Tal como Santos nos advierte una y otra vez, la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión *occidental* del mundo (2012). Si, como alega el pluralista, la racionalidad no puede seguir pensándose como un conjunto canónico, fijo e inmutable de reglas conducentes a un *único* resultado, entonces tampoco puede concebirse un modelo *a priori* de racionalidad al cual la ciencia se apegue ineluctablemente (Olivé, 2004, p. 65).

Hay que señalar que, en la filosofía, se han realizado sustanciales esfuerzos por desmitificar el idilio sobre la certeza y la universalidad de la ciencia. Este corsé universalista no solo había sido abanderado hasta mediados del siglo XX por el afamado positivismo lógico del Círculo de Viena, sino también por la concepción heredada del empirismo lógico y el racionalismo crítico que hizo escuela con Karl Popper. Incluso esa inmaculada imagen de la racionalidad científica sigue perenne en la percepción *pública* del conocimiento científico. Ante tal optimismo sobresimplificador, varios filósofos se vieron influidos por las incisivas críticas de Thomas Kuhn (1962/1970), que le dio un remarcado relieve a la *historicidad* de las cosmovisiones -o *paradigmas*- que mediatizan el conocimiento humano. Tal postura exige el reconocimiento auténtico de la diversidad de puntos de vista y, fundamentalmente, de los criterios de evaluación que los hacen válidos. En deliberada oposición a la monumental concepción de la racionalidad *única* y *universal*, se ha llegado a aceptar que existen *múltiples* formas de conocer e interactuar con el mundo, sin que ninguna de ellas sea externamente preferible o representativa de un progreso absoluto en comparación con sus rivales. Esa variabilidad epocal y cultural de los conocimientos no es visualizada como un defecto epistémico a rectificar o superar, sino, por el contrario, como un oasis de marcos conceptuales que nos invitan a explorar, como decíamos al principio, “mundos nuevos”.

Numerosas propuestas pluralistas como las postkuhnyanas han abonado al rechazo del cientificismo abismal, atacando principalmente su plan sistemático de ejecuciones epistemicidas a diferentes escalas históricas (véase, por ejemplo, Fleck, 1935/1979, Hanson, 1958, Douglas, 1987, 1996/1998, Hacking, 1995, 1998, Davidson, 1967, 1991). Muy

probablemente, como admite Santos, existan, o hayan existido, formas de pensamiento abismal *más allá de Occidente* (2014a, p. 21). Lo importante, en cualquier caso, es que las epistemologías sean evaluadas por aquellos que viven sus *consecuencias*; que los afectados por ellas generen consciencia sobre las incontables maneras en que el pensamiento abismal busca asegurar su preeminencia. Sin ese reconocimiento, dice Santos (2014a), “el pensamiento crítico permanecerá como un pensamiento derivado que avanzará reproduciendo las líneas abismales, sin importar cuánto de antiabismal se proclame a sí mismo” (p. 40). Su iniciativa está orientada a hacer prosperar una epistemología *postabismal* que, desde la trinchera del *pluralismo*, nos exhorte a pensar desde la perspectiva del otro lado de la línea (esto es, desde el reino de lo impensable en la modernidad occidental). No es aprender *sobre*, sino aprender *desde* y aprender *con*, lo tratado como ausente o inexistente.

Así, una epistemología no-abismal, o post-abismal, debe cuidarse de no incurrir en los vicios por los que ha repudiado al pensamiento abismal. Un primer factor que Santos considera como *conditio sine qua non* es que tal epistemología deje emerger aquello que, precisamente, han negado los pensamientos abismales: una *copresencia radical*. Esto significa que las prácticas y los agentes de ambos lados de la línea puedan ser reconocidos como *contemporáneos* en condiciones *iguales*: no hay lugar para clasificar a uno en términos de progreso y al otro en términos de rezagado. Santos (2014a) pone el siguiente ejemplo:

Si, hipotéticamente, un campesino africano y un oficinista del Banco Mundial, en una incursión rural rápida, se encuentran en el campo africano, de acuerdo con el pensamiento abismal, ellos se encuentran simultáneamente (...), pero son no-contemporáneos; por el contrario, de acuerdo con el pensamiento postabismal, el encuentro es simultáneo y tiene lugar entre dos individuos contemporáneos (p. 41).

La copresencia radical presupone, dice Santos (2014a), rebasar ideologías de tipo hegeliano, según las cuales “ser miembro de la humanidad histórica” (estar de *este* lado de la línea) significó ser un griego y no un bárbaro en el siglo V a.C., un ciudadano romano y no un griego en el siglo I de nuestra era, un cristiano y no un judío en la Edad Media, un europeo y no un salvaje

del Nuevo Mundo en el siglo XVI, y, en el siglo XIX, un europeo y no un asiático, congelado en la historia, o un africano, que ni siquiera es parte de la historia (p. 41).

Pero la copresencia radical tiene alcances más vastos: implica también la abolición de las formas más intensificadas de su negación, que son la *intolerancia* y la *guerra*. Este punto es especialmente relevante, y merece ser aquí subrayado, ya que usualmente estos fenómenos han sido abordados como problemas estrictamente éticos y políticos, en detrimento de su ineludible flanco epistemológico: *el desprecio por el conocimiento del Otro es el primer paso hacia el desprecio por el otro* (Pereda, 1999). Dicho de otra manera: en la base de las prácticas de maltrato interpersonal, violencia comunitaria y destrucción social, hay compromisos con una epistemología de ínfulas universalistas cuyos efectos y secuelas no han dejado ilesos a quienes supuestamente “no existen” detrás de la línea abismal.

Hacia la Ecologización de los Saberes y la Epistemología de la Acción

Los espacios *monoculturales* que han propiciado el monopolio cientificista no son, por supuesto, campos fértiles donde se puedan sembrar relaciones interculturales e interepistemológicas abiertas a la *integración*. Se requiere, en ese sentido, de una nueva cartografía epistemológica que Santos propone en términos de una *ecología de saberes*; ésta se encuentra cimentada en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos heterogéneos y en las interconexiones continuas y dinámicas que puede haber entre ellos, sin que su autonomía se vea comprometida. En el contexto de dicha ecología de saberes, el conocimiento se convierte en *interconocimiento*; es decir: la pluralidad de saberes existentes en el mundo es aceptada como infinita e inabarcable, pero cada uno de ellos solo puede conocerse a sí mismo en la *comparación* con otros saberes distintos. Tal como lo decíamos al principio, nada es nada hasta que se lo distingue de un “otro”. Al compararse con otras formas de conocimiento, un saber puede advertir sus propios alcances, sus propios límites, su elasticidad, sus fronteras y también sus posibilidades de transformación.

La ciencia moderna quedará expuesta, así, al mismo imperativo de discernir autorreflexivamente qué tipo de respuestas puede dar, como

también las preguntas a las cuales *no* puede responder porque no forman parte de su dominio (esto marca un parteaguas con la prominente ilusión de una ciencia omnisapiente, omnimoda y omnipotente ante las preocupaciones humanas). Lo mismo puede decirse de la filosofía, del arte, de la teología, y del amplísimo abanico de saberes que emanan de la inagotable capacidad humana de construir explicaciones sobre la experiencia. Esa riquísima comparación que permite explorar y valorar lo propio al explorar y valorar “lo alterno” no solo hace valiosa la *diversidad*, sino que también la torna *necesaria*.

En el ánimo pluralista que inspira esta nueva vertiente epistemológica, no asoma intención alguna de reivindicar alguna de las clásicas investiduras de las epistemologías universalistas que aspiraban a una teoría *general* del conocimiento (el apelmazado prototipo de una *ciencia unificada*). Dado que no solo cambian las creencias, sino también los *criterios* de lo que cuenta como conocimiento *válido*, una epistemología general caería, una vez más, en la trampa abismal de forzar o aplanar lo diverso hasta hacerlo encajar inexorablemente en el cientificismo reduccionista.

Ahora, la embestida ecológica esbozada desde un pluralismo post-abismal no adopta una actitud anticientífica; no es la ciencia la que resulta aquí impugnada, sino, como ya hemos dicho, su uso hegemónico, ideológico, mutilante. Si se admite que todo el conocimiento tiene sesgos distintionales, y que está teñido por la incompletud, las fuentes de saber no-científico constituyen una mina de posibilidades en aras del ensanchamiento de experiencias y aprendizajes. Sin restarle importancia a los ámbitos concretos en los cuales la ciencia ha mostrado una mayor efectividad, hay que destacar también las prodiguísimas intervenciones exitosas que se han obtenido prescindiendo del saber científico. Por ejemplo, si se estima como valiosa y deseable la ya aludida preservación de la biodiversidad, podría ser a su vez muy fecundo el entrecruzamiento entre lo que se sabe científicamente del tema y las formas de conocimiento rurales e indígenas, en lugar de que éstas sean subvaloradas como un conocimiento local de escaso e insignificante valor práctico (Santos, Arriscado Nunes y Meneses, 2004). El rendimiento de los saberes no puede prejuzgarse según jerarquías *abstractas*, sino en función de las *consecuencias* eminentemente concretas que tienen en la vida de los interesados y afectados. Un ejemplo

proporcionado por Lansing y Kremer, y retomado por Santos (2014a, p. 47), ayuda a evidenciar la fuerza de este argumento:

En la década de los sesenta, los sistemas de irrigación de los campos de arroz de Bali, de mil años de antigüedad, fueron reemplazados por sistemas científicos de irrigación promovidos por los partidarios de la Revolución Verde. Los sistemas de irrigación tradicionales estaban basados en conocimientos ancestrales y religiosos, y fueron utilizados por los sacerdotes de un templo hindú-budista dedicado a Dewi Danu, la divinidad del lago. Estos sistemas fueron reemplazados precisamente porque se consideraban basados en la magia y la superstición, el “culto del arroz”, como fueron despectivamente llamados. Sucedió que su reemplazo tuvo resultados desastrosos en los campos de arroz, las cosechas declinaron más de un 50%; fueron tan terriblemente malos, que los sistemas científicos de irrigación tuvieron que ser abandonados para restablecer el sistema tradicional (Lansing, 1987, 1991; Lansing y Kremer, 1993).

Cuando Santos emite su postura acerca de este caso, lo hace denunciando el subyacente prejuicio abismal que condujo a las malas decisiones tomadas sobre este marco de problemas prácticos. Al respecto, Santos (2014a, p. 48) afirma:

(..) la presupuesta incompatibilidad entre dos sistemas de conocimiento –el religioso y el científico–, ambos concernientes a la misma intervención –irrigar los campos de arroz–, resultan de una evaluación incorrecta basada en la superioridad abstracta del conocimiento científico. Treinta años después de la desastrosa intervención técnico-científica, modelada por ordenadores –un área de las nuevas ciencias– mostró que las secuencias del mantenimiento del agua usadas por los sacerdotes de la divinidad Dewi Danu eran más eficientes que cualquier otro sistema concebible, ya fuera científico o de otro tipo (Lansing y Kremer, 1993).

El potencial de una ecología de saberes para evitar este tipo de desperdicio de la experiencia reside en hacer depender la credibilidad del conocimiento no de su capacidad representacional, sino *pragmática*, medida

por los involucrados de acuerdo con las intervenciones deseables o no deseables que se facilitan o se previenen. Ciertamente, la ecologización del saber no supondría negar que, en las prácticas sociales, se jerarquizan formas de conocimiento según las prioridades que se establezcan en cada caso; lo que más bien quedaría descartado es la pretensión de que deban subscribirse a una jerarquía universal y descontextualizada.

En gran medida, la tentación de querer imponer una jerarquía preestablecida está impulsada por una asimetría entre los saberes vigentes en diferentes culturas: lo desconocido se nos aparece como extraño, pero esa extrañeza epistemológica comúnmente se manifiesta menos como una cuestión epistemológica que como una cuestión *política*: “la asimetría entre los saberes ocurre sobrepuesta a la asimetría de los poderes” (Santos, 2014b, p. 452). La reacción habitual ante tal asimetría ha sido la de acentuar la diferencia entre los saberes, preservar la adecuación y superioridad del considerado “correcto”, y devaluar aquellos saberes que se resisten a la reducción uniformadora. Santos denomina “fascismo epistemológico” a tal estrategia epistemicida, ya que, como lo adelantamos, constituye una relación violenta de “ortopedización”, eliminación o supresión de otros saberes: “Se trata de una afirmación de fuerza epistemológica que oculta la epistemología de la fuerza” (2014b, p. 452)

Pero, precisamente, la ecologización de los saberes (que, tal como el fascismo epistemológico, también es una opción epistemológica y política) se propone como una tentativa opuesta, que tiende a minimizar al máximo esa asimetría en la relación comparativa entre saberes; obviamente, no podría ser exitosa si los diversos saberes no admitieran la necesidad de comparaciones recíprocas, así como la búsqueda de límites y de posibilidades cruzadas.

Más allá de sus bondades, hay que aceptar que las dificultades que alberga un proyecto ecológico como tal no pueden subestimarse. Por empezar, dada la diferencia epistemológica recién aludida, se vuelve complejo determinar el tipo de interrelación que puede trazarse entre los saberes, y que pudieran ir desde la inconmensurabilidad, la incompatibilidad y la contradicción hasta la complementariedad. En ese punto, la cuestión de la *traducción intercultural* se vuelve un factor clave.

Pero, además, adviene el desafío de cómo crear el conjunto de saberes que participará de un determinado ejercicio de ecologización, ya que la pluralidad de saberes es incalculable. Santos señala que el motivo que guía la interacción de saberes no tendría por qué ser estrictamente epistemológico, ya que los intereses, valores y aspiraciones de diversos grupos sociales podrían converger en tanto preocupaciones comunes. Por ejemplo, siguiendo con el ejemplo anterior, la preocupación por la preservación de la biodiversidad podría llevar a una integración ecológica entre el saber científico y el saber campesino o indígena. Análogamente,

la preocupación por la lucha contra la discriminación puede conducir a una ecología entre saberes producidos por diferentes movimientos sociales: feministas, antirracistas, de orientación sexual, de derechos humanos, indígenas, afrodescendientes, entre otros. La preocupación por la dimensión espiritual de la transformación social puede llevar a ecologías entre saberes religiosos y seculares, entre ciencia y misticismos, entre teologías de la liberación –feministas, poscoloniales– y filosofías occidentales, orientales, indígenas, africanas, etc. La preocupación por la dimensión ética y artística de la transformación social puede incluir todos esos saberes y también las humanidades en su conjunto, la literatura y las artes (Santos, 2014b, p. 455)

En un océano de potencialidades, estas y otras articulaciones ecologizadoras pueden vislumbrarse como la dimensión epistemológica de un nuevo tipo de *solidaridad* internamente diversa, en la que cada grupo se moviliza por razones propias y autónomas de movilización, pero entendiendo que las acciones colectivas que pueden transformar esas razones en resultados prácticos sobrepasan lo que es posible llevar a cabo por un solo actor o grupo social. Es importante recalcar que, para Santos, estos saberes que dialogan, que mutuamente se interpelan, se cuestionan y se evalúan, no lo hacen como una actividad intelectual aislada de otras actividades sociales, sino en el entramado de prácticas constituidas o por constituir: la epistemología esta encapsulada en las repercusiones *reales* de los saberes nacidos y criados en tradiciones y contextos locales con necesidades puntuales.

Así, la preeminencia de un determinado saber ya no quedará definida por el nivel de institucionalización y profesionalización que haya adquirido, sino por su contribución *pragmática* a esos ámbitos singulares. Santos destaca que, a partir de tal transmutación, se vuelve factible la desactivación de uno de los motores del fascismo epistemológico que ha caracterizado la relación de la ciencia moderna con otros saberes: “Para ciertas prácticas, la ciencia será probablemente determinante, tal como para otras será irrelevante o hasta contraproducente” (Santos, 2014b, p. 456).

Este *descentramiento de los saberes*, que no pone en el centro a ningún conocimiento, porque de hecho no hay, *a priori*, un núcleo central, es un alto objetivo del programa ecológico, puesto que las grandes disputas entre escuelas de saber erudito dejan de ser relevantes si su importancia para la vida y para la experiencia práctica no es demostrada. Santos piensa, incluso, que el campo de interacciones donde se despliegue la ecología de saberes estaría dado por todos los lugares donde el saber es convocado a convertirse en *experiencia transformadora*, y no como una práctica social *separada* (tal como sí ocurre usualmente en las universidades o centros de investigación que monocultivan la ciencia a expensas de otras formas de saber). El terreno apto para el desarrollo de esta ecología es el de la vida *cotidiana*, donde se planean acciones concretas, se calculan las oportunidades, se miden los riesgos, se pesan los pros y los contras. Santos lo llama “una artesanía de las prácticas”; nosotros lo llamaremos “una epistemología de la acción”.

Conclusión

Si bien es cierto que, desde la segunda mitad del siglo XX, la crisis de las epistemologías convencionales ha minado la confianza en el racionalismo universalista, también hay que decir que una buena parte de esas críticas han seguido ocupándose de las relaciones entre la ciencia y los demás saberes. Un abordaje semejante mantiene a la ciencia como eje epistemológico, obstruyendo la condición de *equidad* o *justicia cognitiva* que una auténtica ecología de saberes exige. La epistemología depredadora, que aquí hemos caracterizado como una visión del conocimiento que descalifica, niega o clausura a los saberes que se resisten a la colonización epistemológica (al mismo tiempo que los fagocita para hegemonizarse), puede dar falsos signos

de apertura, presentándose bajo magnánimos discursos de Verdad, Objetividad y Progreso o Bien Común.

Por ello, la *vigilancia epistemológica* es imperiosa si se tiene como prioridad el ejercicio autorreflexivo que oxigena permanentemente al *pluralismo* epistémico. En este punto, la contribución de Santos ha sido esclarecedora: el pensamiento abismal es resistente y hábil en sus esfuerzos por reatrapar a quien lo desafía; por lo tanto, la construcción postabismal de una ecología de saberes no puede abandonar la constante autoobservación y autocrítica, así como la actitud de integración y simetrización de los diversos saberes con los que se relaciona.

No obstante, hay que reconocer que la defensa de algún tipo de filosofía pluralista hace acechar por doquier el fantasma del *relativismo*: si hay que conferirles dignidad y validez a todos los saberes, entonces, evocando a Paul Feyerabend (1993), cabría preguntarse si “todo vale”. La propuesta de Santos no podría estar más alejada de esta interpretación: aceptar la equivalencia de todos los saberes en su dignidad y validez supone que ninguna forma de conocimiento podrá ser descalificada sin poner a prueba su pertinencia y *validez* en condiciones *situadas*. Los conocimientos han de ser juzgados por sus efectos y resonancias, es decir, *pragmáticamente*. Por lo tanto, ningún saber podrá ser elevado a la categoría de norma para evaluar la validez de otros saberes sin tener en cuenta las condiciones únicas de su producción, su movilización y sus resultados. En otras palabras: los saberes son igualmente válidos, pero no igualmente *deseables*. La reducción de ciertas sabidurías populares, de sistemas de creencias locales, folclóricos, místicos o mitológicos, que la ciencia ha lanzado, sin más, a la fosa común de “lo inexistente”, no tendrían por qué ser excluidas, negadas o eliminadas *antes de* considerarse muy seriamente la función que cumplen en el marco de tradición que les dio vida, vigor, uso y continuidad.

Por último, es importante señalar que la propuesta ecologizadora no se ciñe a pregonar la diversidad de pensamientos y de formas de vida al estilo de un *multiculturalismo simplificador*. La organización ecológica de los saberes no es una mera *sumatoria*, sino una *multiplicación*. Como dice Santos (2014a, 2014b, 2012), si la perspectiva *multicultural* implica dar por hecho que existe una cultura dominante que acepta o *tolera* la existencia de otras culturas, entonces la propuesta ecologizadora *no* es multicultural (ya

que la hibridación de saberes no es vivida como un lastre a soportar, sino como un fomento de la reciprocidad y la disponibilidad para el enriquecimiento mutuo entre ellos).

Finalmente, cabe agregar que, si el proyecto de la inclusión de saberes no se plasma en vínculos de *horizontalidad*, entonces la paz que resulte de esa supuesta inclusión es una “paz violenta”: saberes en colisión que simulan superficialmente una convivencia sosegada, mientras encubren, en lo profundo, una guerra epistémica no declarada.

La ecologización epistemológica enarbolada por la corriente argumental a la que Santos representa, y a la que hemos suscripto, entraña la presentificación de los saberes que han sufrido la exclusión sistemática, el ostracismo epistémico y el frío rechazo de las elites académicas que frecuentemente observan la realidad social desde la comodidad de su torre de marfil. Sin esta experiencia de “hacer existente lo existente” y de “tratar como presente a quien está presente”, no puede aflorar una *justicia cognitiva*, que no es ni más ni menos que el primer paso hacia una *justicia social*.

Notas

¹ Por *cientificismo* debe entenderse la *ideología* que eleva a la ciencia por encima de cualquier otra forma de conocimiento, representándola como el *summum bonum* de la evolución cognoscitiva. Debe quedar muy claro que la actitud científicista no es exclusivamente originada, ni unánimemente compartida, por la propia comunidad científica, sino que tiene fuentes muy diversas.

Referencias

- Aguiló Bonet, A. (2009). La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22(2).
- Arriscado Nunes, J.A. (2014). El rescate de la epistemología. En B.S. Santos & M. Meneses (Eds), *Epistemologías del Sur Perspectivas* (pp. 219-244). Madrid: Akal.
- Brown, S. (1969). *Laws of Form*. Londres: Allen & Unwin.

- Davidson, A. (1967). Styles of Reasoning, Conceptual History and the Emergence of Psychiatry. En P. Galison & D. Strump (Eds.) (1996), *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power* (pp. 75-100). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Davidson, A. (1991). Closing up the Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style of Reasoning. En G. Boolos (Ed.), *Mind, Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam* (pp. 295-325). Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, M. (1996/ 1998). *Estilos de Pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Douglas, M. (1987). *How Institutions Think*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Efran, J., Lukens, M., & Lukens, R. (1994). *Lenguaje, estructura y cambio. La construcción del sentido en Psicoterapia*. Barcelona: Gedisa.
- Feyerabend, P. (1993). *Contra el Método*. Barcelona: Planeta De-Agostini S.A.
- Fleck, L. (1935/ 1979). *The Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- Hacking, I. (1992). World-Making by Kind-Making: Child Abuse for Example. En M. Douglas & D. Hull (Eds.), *How Classification Works: N. Goodman among the Social Sciences* (pp. 180-238). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hacking, I. (1995). *Rewriting the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- Hacking, I. (1998). *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illness*. University Press of Virginia.
- Hanson, N. (1958). *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, T. (1962/1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lansing, J.S. (1987). Balinese “Water Temples” and the Management of Irrigation. *American Anthropologist*, 89(2), pp. 326-341. doi: [10.1525/aa.1987.89.2.02a00030](https://doi.org/10.1525/aa.1987.89.2.02a00030)

- Lansing, J.S. (1991). *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.
- Lansing, J. S., & Kremer, J. N. (1993). Emergent Properties of Balinese Water temples: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape. *American Anthropologist*, 95(1), 97-114. doi: [10.1525/aa.1993.95.1.02a00050](https://doi.org/10.1525/aa.1993.95.1.02a00050)
- Mendiola, A. (2000). El giro historiográfico. La observación de observaciones del pasado. *Historia y Grafía*, 8(15), 181-208.
- Nietzsche, F. (1981). *La Gaya ciencia*. México: Ed. Mexicanos Unidos.
- Polanyi, M. (1973). *Personal Knowledge*. Londres: Routledge and Kegan P.
- Santos, B. S. (2005). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta/ILSA.
- Santos, B.S. (2006). *La universidad popular del siglo XXI, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santos, B.S. (2007). Tesis para una Universidad pautada por la ciencia posmoderna. En J. Gandarilla Salgado (Comp.), *Reestructuración de la Universidad y del conocimiento*, (pp. 181-191). México: UNAM.
- Santos, B.S. (2012, mayo 7). Conferencia de Apertura pronunciada en el Segundo Encuentro “Universidad, Movimientos Sociales y Nuevos Horizontes del Pensamiento Crítico” del Ciclo de Encuentros “Espacios De-coloniales”. Secretaría de Ciencia y Técnica, Secretaría de Extensión y Secretaría Académica, Universidad Nacional de Río Cuarto UNRC, Río Cuarto, Córdoba, Argentina.
- Santos, B.S. (2014a). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B.S. Santos & M. Meneses (Eds), *Epistemologías del Sur Perspectivas* (pp. 21-66). Madrid: Akal.
- Santos, B.S. (2014b). ¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal. En B.S. Santos & M. Meneses (Eds), *Epistemologías del Sur Perspectivas* (pp. 431-468). Madrid: Akal.
- Santos, B.S., Gutierrez Meneses, M.P., & Arriscado Nunes, J. (2004). Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. En B. S. Santos (Org.), *Semear outras*

soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. (pp. 23-101). Rio de Janeiro: Porto Edições Afrontamento.

Santos, B.S., & Meneses, M.P. (Eds.) (2014). *Epistemologías del Sur Perspectivas*. Madrid: Akal.

Olivé, L. (2004). *El Bien, el Mal y la Razón. Facetas de la Ciencia y de la Tecnología*. México: Paidós.

Pereda, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus-Alfaguara.

Wallach, A. (1989). Beautiful dreaming: Aboriginal art as a kind of cosmic road map to the primeval. *Ms. Magazine* (marzo), 60-64.

María L. Christiansen es Profesora-Investigadora Titular A en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, CONACyT), México

Contact Address: División de Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad de Guanajuato. Lascurain de Retana # 5, Centro, 36000, Guanajuato, GTO., México. Email: mlchris_mex@hotmail.com