



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS**

***“REDES EPISTÉMICAS INTER Y TRASCULTURALES”***

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA EN  
FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

**PRESENTA**

**ANA LUISA PONCE MIOTTI**

**DIRECTORES**

**ADRIANA MURGUÍA LORES**

**LEÓN OLIVÉ MORETT**



**Ciudad Universitaria, 2008**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi mayor agradecimiento a mis directores de tesis, la Dra. Adriana Murguía Lores y el Dr. León Olivé Morett, por su apoyo y confianza en la realización de este trabajo.

También agradezco a mis lectores la Dra. Leticia Minhot, el Dr. José Antonio Hernanz Moral y el Dr. Ambrosio Velasco Gómez, por el interés mostrado en mi trabajo y sus valiosos señalamientos.

A la coordinación del Posgrado del Instituto de Investigaciones Filosóficas por su atención y disposición durante mi proceso de formación en la maestría.

Igualmente agradezco a la Dirección General de Estudios de Posgrado por el apoyo financiero al otorgarme una beca para la realización de los estudios de maestría durante el período Septiembre 2005- Junio 2007.

Finalmente, agradezco al Proyecto “*Distribución social del conocimiento a través de estrategias de alfabetización científico-tecnológica en sistemas regionales diversos, en el contexto de la sociedad del conocimiento*” dirigido por el Dr. José Antonio Hernanz Moral del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana por el apoyo financiero que me brindó a través de una beca CONACyT para concluir este trabajo.

# Índice

<b>Presentación .....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>Capítulo I.....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>1. El conocimiento en la vida cotidiana, las representaciones y la cultura.....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
Marcador no definido.	
1.1 El conocimiento en la vida cotidiana.....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
1.2 Sobre la noción de representación .....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
1.3 Caracterización del término cultura desde la teoría de las prácticas;	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>no definido.</b>	
<b>Capítulo II .....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>2. Redes epistémicas: cognición distribuida. Sujeto y colectivo epistémico ....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
Marcador no definido.	
2.1 Redes epistémicas desde la concepción de Ibarra. .	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
2.2 Convergencias y divergencias con la postura de Ibarra. ....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>definido.</b>	
2.3 Desarrollo de una noción alternativa de redes epistémicas. Sujeto y colectivo epistémico a partir del concepto de cognición distribuida;	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>Capítulo III.....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>3. Redes epistémicas inter y transculturales .....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
Marcador no definido.	
3.1 Interculturalidad.....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
3.1.1 La interculturalidad desde un enfoque pluralista;	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
3.1.2 Tradición, prejuicios y horizonte.....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
3.1.3 Horizonte y situación, Motivos y situación problema: elemento para la reflexión y apertura reticular.....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
3.1.4 Proyección en la situación problema.....	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
3.1.5 Encuentro intercultural en la situación problema;	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
3.2. Redes relacionales transculturales. El proyecto transcultural	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>definido.</b>	
<b>Conclusión .....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>
<b>Referencia bibliográfica .....</b>	<b>¡Error! Marcador no definido.</b>

## Presentación

En la actualidad muchas sociedades están transitando hacia lo que se ha denominado “sociedad del conocimiento”, noción que envuelve más que la sola presencia de aparatos tecnológicos, grupos de expertos o especialistas; la sociedad del conocimiento alude a los procesos mismos de construcción, asimilación, circulación y usos del conocimiento, lo que a su vez refiere a las prácticas en las cuales estos procesos se presentan. De aquí que una prioridad de las sociedades que quieren transitar hacia una sociedad del conocimiento sea la comprensión de los mecanismos, estructuras y procesos de dichas prácticas, las cuales no se limitan a la cultura científica, sino que incluyen a las redes de producción, distribución y usos del conocimiento, que alcanzan a la sociedad en su totalidad<sup>1</sup>.

Por otro lado, debido a que el conocimiento y la tecnología no son neutros, su incorporación por parte de una determinada práctica implica la inclusión de valores implícitos en los sistemas de producción, distribución y apropiación, lo que vuelve crucial comprender la manera en cómo los valores internos de una comunidad cultural se entremezclan y conjugan con estos valores exógenos, qué es lo que se adquiere y qué se pierde en tal proceso de incorporación.

Si la sociedad del conocimiento alude al desafío de conformar un proyecto de nación a partir de la participación de todos los grupos culturales que constituyen un Estado, aspecto relevante en posturas como la de L. Olivé (en prensa), es tarea prioritaria conocer y reconocer la diversidad no sólo en torno a las costumbres, sino de las diversas visiones del mundo y conocimientos que posee cada grupo cultural; acercamiento que se posibilita en la

---

<sup>1</sup> K. Konrr Cetina (2001) p. 177

comprensión respecto a las maneras en que se vivencian los complejos representacionales al interior de las comunidades culturales.

El problema central de este trabajo es la posibilidad de conformar redes epistémicas inter y transculturales en situaciones consideradas como problemáticas por prácticas culturales heterogéneas. Al plantear dicho problema, el principal interés es otorgar relevancia al proceso cognitivo de prácticas no científicas, las cuales, tanto desde una concepción epistemológica como ética, deben jugar un rol central en la toma de decisiones a partir de una situación que se percibe y se asume como problemática. Esto conduce a que toda propuesta que plantee la posibilidad de diálogo y comprensión intercultural y de construcciones transculturales debe asumir la heterogeneidad de las cosmovisiones y la imposibilidad de salirse de la propia tradición para comprender la visión de un grupo cultural ajeno. Aunque, como veremos en el trabajo, una característica de las prácticas culturales es que no son completamente herméticas sino “porosas”, la inconmensurabilidad entre tradiciones no es absoluta, lo que posibilita pensar en la relación intercultural.

De lo anterior, frente a posturas epistémicas tradicionales que asumen como unidad de análisis al sujeto individual, en este trabajo propongo una concepción epistemológica que posibilite la incorporación tanto del sujeto individual como del colectivo. Para esto retomo, por un lado, la propuesta de Andoni Ibarra respecto al concepto de “redes epistémicas”, y por el otro, la idea de “cognición distribuida”, principalmente la línea que proponen E. Hutchins (1996) y R. Giere y B. Moffatt (2003). Dichas propuestas incorporan nociones centrales que permiten asumir la idea de un proceso cognitivo socio-histórico, proceso que se vincula, en mi propuesta, con los conceptos de práctica, agente y representación, los cuales serán desarrollados a lo largo del trabajo y se asumirán centrales para desarrollar los conceptos de interculturalidad y transcultralidad que aquí se presentan.

Así, en el primer capítulo expongo una noción particular de práctica, que, a su vez, se vincula con las propuestas sobre procesos de “cognición distribuida”; asimismo, esta visión de las prácticas se relaciona de manera indisociable con la caracterización de representaciones que propongo, la cual es afín a los enfoques de autores como A. Ibarra y T. Mormann (1997) y Olivé (en prensa). Ambos conceptos (práctica y representaciones) se suponen en una íntima interacción por la que, junto al elemento agente, constituyen una relación reticular que denomino “red epistémica” y cuyas características serán desarrolladas en el segundo capítulo.

Esta idea de “red epistémica” será central para introducirnos en el tercer y último capítulo del trabajo en el que trabajaré la tesis central sobre encuentro intercultural y construcción transcultural. Respecto al encuentro intercultural, éste lo abordo desde una postura hermenéutica, principalmente gadameriana; sin embargo, si bien la hermenéutica se asume como una concepción propicia para pensar el encuentro entre culturas heterogéneas, por razones que veremos en el capítulo tres, la propuesta hermenéutica no es suficiente para analizar las condiciones de construcción transcultural. De aquí que para éste último análisis incorpore la visión de E. Laclau (2006), quien si bien no se plantea el problema de la transculturalidad, su propuesta es propicia para tal propósito.

## Capítulo I

### **1. El conocimiento en la vida cotidiana, las representaciones y la cultura**

En este primer capítulo se desarrollan las ideas generales necesarias para abordar los problemas medulares del trabajo, el cual tiene como propósito llevar a cabo un análisis de los elementos que posibilitan la comprensión intercultural y la conformación de acuerdos transculturales en situaciones consideradas como problemáticas por agentes heterogéneos pertenecientes a distintas prácticas culturales. Así, el principal objetivo del capítulo es analizar y comprender los elementos centrales en la conformación y establecimiento del conocimiento no científico con el fin de tornar visible la complejidad inherente a toda situación controversial entre grupos culturales diversos, científicos y no científicos.

#### ***1.1 El conocimiento en la vida cotidiana***

Al abordar este punto pretendo remarcar los aspectos que vinculan distintos ámbitos de conocimiento haciendo hincapié en las maneras de interactuar con el mundo y adquirir creencias que no pueden reducirse a un tipo de razonamiento lógico o formal. Como bien señala Villoro (1982), además del conocimiento científico, la mayoría de los actores orientan su vida por otras formas de conocimiento; por lo que las prácticas no científicas pueden igualmente suministrar conocimiento<sup>1</sup>. En la vida cotidiana se asumen innumerables interpretaciones pre- científicas y cuasi- científicas sobre la realidad, a la cual se da por establecida; esto implica la necesidad de comprender cómo se constituyen esas

---

<sup>1</sup> L. Villoro (1982) p.21



interpretaciones al momento de incorporar nuevos conocimientos en una realidad social determinada, debido a que ésta se presenta ya objetivada, esto es, constituida por un orden de objetos que han sido designados como tales antes de que el agente aparezca en escena<sup>2</sup>.

Así, frente a la pregunta ¿cómo se presenta la vida cotidiana? podemos responder, a partir del desarrollo teórico de Berger y Luckmann (1973), Schutz (1962), que ésta se presenta como un todo que no se cuestiona, sino que se vive desde una actitud pragmática. En la vida cotidiana la *realidad* se caracteriza como una cualidad propia de los fenómenos que reconocemos como independientes de nuestra propia volición y el *conocimiento* se asume a partir de la certidumbre de que tales fenómenos son reales y que poseen características específicas. La vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente<sup>3</sup>.

Al asumir que todo conocimiento, sea en la vida cotidiana o en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, un conjunto de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento, se presupone que todo hecho es un hecho interpretado que lleva consigo un horizonte interno y un horizonte externo<sup>4</sup>, horizontes que se aplican a toda situación de la vida cotidiana. Esto significa que las situaciones que se presentan en la vida diaria en parte se imponen y en parte son “factibles”; es decir, que si bien toda situación impone una estructura ontológica del mundo, ésta será dependiente del acervo de conocimiento del agente.

Asimismo, toda situación posee una huella biográfica, es decir, tiene una historia anterior que el sujeto conoce, por lo que se llega a una situación con un acervo específico y

---

<sup>2</sup> A. Schutz y T. Luckmann (1973) p.39

<sup>3</sup> *Ibid* p.37

<sup>4</sup> A. Schutz (1995, 2 ed.) p. 36-37

biográficamente articulado de conocimiento<sup>5</sup>, lo que conduce a que el agente posea ciertas expectativas respecto a la situación en la que está inmerso.

En términos hermenéuticos, una situación representa una posición que limita las posibilidades de ver, por lo que al concepto de situación le pertenece esencialmente el concepto de horizonte, ya que el horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es concebible desde un determinado punto<sup>6</sup>.

Así, el mundo natural y social se vivencian como un escenario que pone límites a la acción individual e intersubjetiva y, asimismo, nuestros movimientos corporales se insertan en la vida cotidiana y transforman los objetos y las relaciones recíprocas. Al mismo tiempo, esos objetos ofrecen a nuestras acciones una resistencia que se debe superar o ante la cual nos debemos rendir<sup>7</sup>. El mundo representacional de los agentes es vivenciado no sólo como un escenario para la acción sino el entorno al que se busca dominar y transformar, lo que implica que este mundo representacional es el espacio en el que se opera.

La manera en que se instituye el entorno de un grupo cultural está vinculada al acervo de conocimiento cuyo origen se encuentra, principalmente, en la transmisión de experiencia por parte de los semejantes así como en las propias vivencias. El acervo de conocimiento es el contexto tipificado, lo que posibilita que la estructura del mundo se vivencie como constante; esto conduce, por una parte, a la confianza de que el acervo que poseo conserve su validez y, por la otra, permite la idea de que puedo repetir mis actos exitosos pasados. El acervo de conocimiento que se posee establece el ámbito de lo factible que encuentra sus límites en la estructura ontológica, modificable, del entorno, esto es, que el estado

---

<sup>5</sup> A. Schutz y T. Luckmann (1973) p.122

<sup>6</sup> Gadamer (1995) p.372

<sup>7</sup> A. Schutz y T. Luckmann (1973) p.27-28

tecnológico práctico de una sociedad así como el conocimiento teórico, científico, las experiencias y la situación histórica, son limitantes del ámbito de lo factible.

Los elementos del acervo social de conocimiento presuponen procesos intersubjetivos de objetivación y expresión de significatividades sociales, por lo que la estructura del acervo social depende de los aspectos característicos de la intersubjetividad, a saber, *de las condiciones de comunicación*, esto es, de la interpretación y objetivación del conocimiento<sup>8</sup>. Como veremos en el próximo apartado sobre representaciones, estas categorizaciones o tipificaciones, en términos de Berger y Luckmann, establecen una manera de relacionarse con el mundo, una forma de ser, en la que dichas categorizaciones están sedimentadas en el acervo de conocimiento a partir de experiencias pasadas, otorgando sentido y significación a las experiencias presentes y futuras. Esto es: categorización y significatividad están en íntima relación respecto al horizonte de una situación o experiencia determinada.

### ***1.2 Sobre la noción de representación***

Parto de la idea de que toda representación depende del contexto de una determinada práctica cultural, es decir, del conjunto de relaciones, sistemas axiológicos, creencias y, en general, de las relaciones particulares dentro de la retícula representacional del grupo cultural en el que actúa un agente. El complejo representacional implica lo que podría denominarse el “conocimiento del mundo” tanto natural como social con consecuencias fundamentales en el comportamiento y acciones en general del agente.

De este vínculo entre complejo representacional y práctica cultural se desprende lo que Mormann e Ibarra (2000) han denominado “realismo contingente”, noción vinculada a

---

<sup>8</sup> *Ibid* p.290

las propuestas de autores como I. Hacking y al “realismo interno” formulado por H. Putnam<sup>9</sup>. Bajo la noción de realismo contingente se asume que el complejo representacional que conforma nuestra “realidad” no es absoluto ni universal, sino que es variable y flexible en relación a una práctica cultural determinada y a los procesos de transformación inherentes a dicha práctica.

Tal idea se desprende de la asunción de que el hombre requiere para interactuar un marco conceptual que establece una red de posibilidades como condición necesaria para toda experiencia. Todo conocimiento es información interpretada, esto es, se establecen, en términos de Hacking (2001), ciertas categorizaciones sobre la base de criterios de relevancia o significatividades, categorizaciones que son contingentes y desde las cuales los agentes se relacionan y actúan. Tal supuesto, en términos del “realismo interno” (no-metafísico) por el que aboga Putnam (1988), implica que toda representación o conformación representacional depende de criterios de relevancia o significatividades en los que están implícitos sistemas de valores, de aquí que el cambio de criterios de relevancia conlleve a transformaciones en el complejo representacional de la práctica.

Así, la representación no debe concebirse como una imagen especular de un mundo dado, sino que dicha noción implica, en términos de Olivé (en prensa), una relación tripartita entre representante (creencias, modelos, teorías), representado (objetos, hechos, relaciones, procesos) y agente (actitudes, marco conceptual, emociones)<sup>10</sup>, conformando una interacción circular, es decir, ninguno de estos elementos constitutivos de la representación posee mayor énfasis, sino que establecen una dinámica de interrelación por la que toda percepción y experiencia involucra necesariamente algunos conceptos, proceso

---

<sup>9</sup> L. Olivé (2003) p. 24 en *L. Minhot y A. Testa* (2003, comp.)

<sup>10</sup> *L. Olivé* (en prensa) Cap.7 p. 186. Esta distinción de los elementos del complejo representacional debe asumirse con fines puramente analíticos.

en el cual, tanto concepto, como objeto, como agente, se afectan recíprocamente en su construcción<sup>11</sup>.

Esta noción de representación está en íntima relación con la concepción de prácticas culturales desarrollada en el siguiente punto. De aquí la alusión a “agente” el cual, siguiendo a F. Broncano (2006), es caracterizado como todo sujeto que dispone de un conocimiento ordinario depositado en sus creencias y deseos, pero además, el agente debe poseer lo que tradicionalmente se denominó conocimiento práctico implicado en la formación de acciones y en la sensibilidad de las condiciones normativas de la acción<sup>12</sup>. Si se acepta que toda acción debe entenderse como un logro de la agencia y no como un resultado casual, se requiere también aceptar que el agente está dotado de un cierto tipo de conocimiento agente sin el cual no lograría el objetivo de forma no casual, lo que significa reconocer una capacidad de éxito, una característica disposicional del agente enclavada en sus trayectorias prácticas y en sus disposiciones corpóreas y mentales<sup>13</sup>.

El punto central a tener en cuenta, en términos de Broncano, es que el conocimiento del agente no puede ser reducido a una de las partes de la dicotomía entre “conocer qué” (know that) y “conocer cómo” (know how) dado que en la acción y en el conocimiento aparecen características que se adscriben a ambos lados de la dicotomía<sup>14</sup>. De aquí que la acción del agente no debe considerarse causada o como una respuesta unidireccional a un determinado complejo representacional. Por el contrario, la relación de estos ámbitos (acción- representación) también se conforma de manera circular de forma tal que existe

---

<sup>11</sup>L. Olivé (2003) p.25 en L. Minhot y A. Testa (2003, comp.)

<sup>12</sup>F. Broncano (2006) “Consideraciones epistemológicas acerca del sentido de agencia”. Logos. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 39 (2006): 7-27 p. 9

<sup>13</sup>Ibid p.10

<sup>14</sup>Ibid p.12

una mutua retroalimentación en la que, las transformaciones en algunos de estos elementos implica, a su vez, cambios en el conjunto de la práctica.

Frente a esto, afirma Olivé que “el agente no sólo produce, evalúa, acepta y usa las representaciones, sino que, al mismo tiempo y a través de las prácticas representacionales, produce no sólo representaciones sino el mundo mismo en el que vive y desarrolla sus actividades”<sup>15</sup>, de lo cual puede concluirse que representación, representante y agente conforman un sistema que constituye la “realidad contingente” a la que hacen referencia Mormann e Ibarra.

Las ideas desarrolladas hasta aquí conducen a la afirmación de que la función representativa implica construcción cognoscitiva en el encuentro con el mundo, y los resultados encierran la variabilidad, contingencia e historicidad de toda construcción humana; es decir, no hay una única forma de representar, sino múltiples. De este supuesto se deriva la afirmación de que toda representación posee una textura abierta, debido a que lo que consideramos objeto depende de las posibles descripciones, lo que conlleva, a su vez, al rechazo de un posicionamiento ontológico rígido<sup>16</sup>.

Lo que sea considerado como representado o como representante dependerá del contexto relacional y los marcos conceptuales previos, aspecto que implica, asimismo, que la proyección de una representación y las combinaciones del complejo representacional se manifiesten de formas muy variadas. Estas ideas se refuerzan a partir de la afirmación de que “toda producción representacional se desarrolla necesariamente por medio de prácticas, cuya fuerza normativa proviene en parte de las restricciones que imponen las condiciones

---

<sup>15</sup> L. Olivé (2003) p.24 en L. Minhot y A. Testa (2003, comp.)

<sup>16</sup> M. E. Candioti de De Zan (2003) p.70 , en Minhot L. y Testa A. (comp. 2003)

de objetividad de la percepción sensorial, la cual a la vez está constreñida por la estructura del mundo en el que vive y se desenvuelve la comunidad epistémica en cuestión”<sup>17</sup>

Por último, es importante establecer una distinción entre el ámbito de la representación y el de la creencia. A este respecto L. Villoro (1982) desarrolla una distinción a partir de la cual la representación es asumida como aprehensión sin necesariamente involucrar una propensión a responder frente a lo representado; por el contrario, la creencia es la disposición a comportarse de una cierta manera frente a lo aprehendido. En este sentido, la representación puede asumirse como una práctica que revela la naturaleza de lo que llamamos comprender y captar el significado de algo<sup>18</sup>; pero, como afirma Villoro, vista así la representación, ésta es condición necesaria pero no suficiente para la creencia. El conocimiento está ligado a la práctica, en el sentido de que posibilita el éxito en las interacciones y acciones a las cuales otorga sentido. Así, si nos abocamos a las creencias, la caracterización que se haga de éstas, debe aludir a la “disposición a actuar” donde el hincapié no está puesto en la psicología del individuo sino en las relaciones del hombre concreto en su mundo de la práctica<sup>19</sup>.

### ***1.3 Caracterización del término cultura desde la teoría de las prácticas***

Las ideas desde las cuales parto para caracterizar la noción de cultura son las aportadas por autores como A. Pickering (1995), B. Latour (2001), E. Hutchins (1996) y K. Knorr Cetina (1999), cuyos enfoques son un producto del trabajo de investigación en campo que supone ubicar el análisis en el tiempo y espacio “real” de una práctica en particular. Incluso en los estudios históricos desarrollados por algunos de estos autores se busca destejer las

---

<sup>17</sup> L. Olivé (2003) p.26 en L. Minhot y A. Testa (comp.2003)

<sup>18</sup> G. A. Agüero (2003) p.57 en L. Minhot y A. Testa (comp.2003)

<sup>19</sup> L. Villoro (1982) p.31

relaciones y vínculos entre los distintos actores y elementos que integran una determinada práctica cultural y asimilar la textura que constituye una práctica específica.

Para comprender la postura que plantean estos pensadores cabe aclarar una visión distintiva que formulan y que algunos de ellos llaman “pos-humanismo”; con este concepto se pretende señalar que el mundo material cobra cierto protagonismo en la estructura que adquieren las interacciones, así como en la conformación de identidades y significados. Esto conduce a que la dicotomía sujeto- objeto y la demarcación entre contexto interno-externo sean suavizadas.

Esta idea nos lleva al supuesto de que el hombre con una herramienta se transforma en algo distinto del hombre sin esa herramienta y asimismo, la herramienta, con un abanico de posibilidades, al interactuar con el hombre se encamina hacia una dirección; la relación que se establece entre hombre- herramienta constituye potencialidades que no poseen cada uno de forma separada.

No obstante, significado e identidad son siempre para y por el hombre, aunque en dichas relaciones con el mundo material, la manera en que éstas se establezcan y las cualidades de, en este caso, la herramienta, será un factor preponderante, aunque no único, en la conformación de tales identidades y significados.

Un aspecto a remarcar es que lo que se asume de esta postura es la manera en que estos autores se acercan a la práctica para comprender estas construcciones, cómo el hombre interactúa y se apropia del mundo material, cómo ese mundo es delimitador o abridor de posibilidades, donde todo supuesto parte de la práctica misma.

El desarrollo anterior conduce a un enfoque particular por el que las culturas son concebidas como prácticas y a partir del cual se asume la necesidad de comprender la estructura simbólica y práctica de una cultura en particular con el fin de entender las



construcciones representacionales y el mundo en el cual se desenvuelve dicha práctica. Respecto a la manera de concebir tales prácticas culturales, en sentido general, éstas son vistas como extensión más que reproducción cultural<sup>20</sup>, esto es, que si bien cada práctica se caracteriza por pertenecer a una tradición que es transmitida de generación en generación, dicha transmisión implica un proceso de reinterpretación en el que se introducen elementos completamente nuevos. En palabras de Polanyi, “*es lógicamente imposible que la tradición obre sin la adición de juicios interpretativos completamente originales en cada etapa de transmisión*”<sup>21</sup>

Así, la práctica es caracterizada como un complejo colectivo de interdependencias, donde cada agente se orienta en referencia a los otros conformando una red con una ordenación específica a partir de la cual personas y organismos, artefactos y cosas coexisten constituyendo interrelaciones donde se traducen cada uno de los proyectos de la vida de los agentes<sup>22</sup>, lo que da como resultado la conformación de proyectos compuestos, emergentes, que difieren de los proyectos originarios de cada participante<sup>23</sup>.

En el lazo que se crea entre los distintos agentes humanos y entidades materiales ocurren modificaciones, donde cada uno se constituye como algo distinto engendrando nuevas posibilidades e interacciones. En este tejido significados e identidades serán constituidos a partir del lugar que cada elemento ocupe, de las acreditaciones de cada integrante y de la manera en que cada agente representa a los otros agentes, a sí mismo y a la propia práctica. En algunos casos tales identidades/ significados son una función de estas

---

<sup>20</sup> A. Pickering (1995) p.6

<sup>21</sup> M. Polanyi (1961) p.57

<sup>22</sup> Respecto a la idea de proyecto ver cap. 3. En términos generales, el proyecto se asume como la representación de una “proyección” por la cual se presenta una anticipación de una situación futura mediante la imaginación; todo proyecto de actos futuro se basa en el conocimiento a mano en el momento de la proyección. Ver A. Schutz (1995, 2ed.) p.49

<sup>23</sup> Latour (2001) p.213

relaciones, y a la inversa, estas relaciones pueden ser una función de las identidades/significados.<sup>24</sup>

Ahora bien, este desarrollo no debe entenderse como la aceptación de una simetría entre “mundo social- mundo material” a partir de la cual no tiene sentido la distinción entre “humanos y no humanos”<sup>25</sup>; lo que aquí se asume es que la asimetría establecida por corrientes tradicionales, sea el materialismo o humanismo, entre agentes humanos y materiales, se ha debilitado, lo cual conduce a una visión más adecuada respecto a las características de toda tecnología (y técnica en general). Al asumir que las relaciones entre agentes humanos y entidades materiales conforman funciones, proyectos y posibilidades, no sólo en el uso, sino en el proceso mismo de producción de todo ente material, lo que se afirma conjuntamente es que no hay tecnología neutral bajo completo control humano, como tampoco existe la tecnología con un destino autónomo independiente de todo agente.

Sin embargo la distinción entre agentes humanos y entidades materiales puede establecerse sobre la base de la intencionalidad, la cual, si bien está en íntima relación con las entidades materiales, es una característica distintiva de los seres humanos, ausente en todo ente material. En este sentido la caracterización de intencionalidad que asumo sigue la propuesta de Pickering al incorporar la idea de que el mundo de la práctica es el campo dentro del cual todos los actos son dirigidos, sean actos de experiencia, de conocimiento o

---

<sup>24</sup> Schatzki ((2001) p. 42-43. En el caso de Shatski, distingue identidad como exclusiva de los agentes humanos y significado respecto a los agentes materiales. Aquí se asume que en la constitución de relaciones y en el establecimiento de una cierta organización de los agentes, dicha estructura reticular otorga identidad y significado tanto a los agentes humanos como a los materiales, aunque, como explicité arriba, éstas seas para y por el hombre.

<sup>25</sup> Respecto a una propuesta que otorga agencia a entidades materiales véase a *Bruno Latour (2001)*. En el capítulo III regresaremos a este punto a partir del desarrollo de la noción de “cognición distribuida”

de acciones externas. Del mundo de la práctica provienen todas las afecciones y, a su vez, es transformado dentro de la acción<sup>26</sup>.

Dicho estado intencional puede ser colectivo, lo cual significa, siguiendo a Searle (1997), que se produce en los colectivos un compromiso con una determinada conducta colectiva. El elemento crucial en la intencionalidad colectiva es un sentido del “hacer juntos” en el que la intencionalidad individual de cada uno de los agentes deriva de la intencionalidad colectiva que todos comparten<sup>27</sup>.

A partir de lo expuesto, podemos entender la intencionalidad como propositiva, con lo cual se afirma que el hombre es un ser deficitario e inacabado que se construye en función de proyectos de vida posibles dentro de una determinada práctica cultural y, asimismo, la práctica está organizada alrededor de planes y metas específicos. No obstante, como bien señala Pickering (1995), el aludir a planes y proyectos que orientan las prácticas levanta la réplica de que al no conocer lo que una nueva máquina hará, no podemos conocer lo que otras personas o nosotros mismos haremos después<sup>28</sup>. Esto conduce a redefinir y ampliar lo que se entiende por planes y proyectos, asumiendo su temporalidad y emergencia de manera que abarquen posibles cambios futuros; con este fin Pickering se refiere al proceso de “modelado” (Mangle), por el cual todo estado futuro de una cultura específica es construido desde la cultura misma y a partir de un proceso de “ajuste” entre entidades materiales y agentes humanos, proceso concebido como abierto o ampliable, con

---

<sup>26</sup> Pickering (1995) p.17 pp.27

<sup>27</sup> J. Searle (1997) P.41-44

<sup>28</sup> *Ibid* p.18

un destino no determinado, por lo que desde un proceso de modelado puede ser construido un indefinible número de variantes<sup>29</sup>.

Sin embargo, el debilitamiento de la asimetría, al que se aludió arriba, aparece debido a que el campo existente de entidades materiales sirve como superficie de surgimiento de metas y proyectos en una determinada práctica, de aquí que las intenciones humanas estén limitadas sobre la base de un entretejido (que puede adquirir muchas formas) que incorpora a entidades materiales en un recíproco reajuste entre las máquinas y la ejecución humana, reajuste que puede ser transformador de las metas establecidas. Así, afirma Pickering, el mundo de la intencionalidad está constitutivamente engranado con el mundo de las entidades materiales en una dinámica de re-configuración y extensión de las prácticas<sup>30</sup>.

Lo interesante de esta postura es no sólo los propios tejidos que posibilitan la conformación de conocimiento, sino alcanzar a abarcar, a partir de éstos, los complejos representacionales que se van constituyendo en estos tejidos y que, asimismo, los posibilitan; para ello se presupone que la configuración de este dinámico complejo representacional posibilita el desarrollo de un proceso de mutua identificación entre agentes heterogéneos, lo que conlleva a la conformación de un modo de ser a partir de una identidad particular del grupo.

La relevancia de las prácticas se confirma al comprender que en la actitud natural el mundo es un campo de dominación, es decir, el interés en el mundo es principalmente práctico en el sentido de vivencia y transformación de ese mundo, tanto natural como social, de la práctica. Los intereses que generan y se generan en ese mundo de la práctica no son homogéneos, y esta heterogeneidad está relacionada con los distintos estratos del

---

<sup>29</sup> *Ibid* p. 19

<sup>30</sup> *Ibid* p. 20-22

ejecutar o de la acción; de aquí la relevancia de analizar las vetas de significatividades variables que cumplen una función selectiva en la organización del mundo de la práctica, sistema de significatividades que se funda y es fundadora de la experiencia y que debe entenderse a partir del grupo cultural del que se trate<sup>31</sup>.

Un aspecto importante a señalar es que un sujeto puede pertenecer a distintas prácticas culturales cada una con redes representacionales que les son propias. Las implicaciones de esta multiplicidad de prácticas en las que actúa el agente puede entenderse en términos de “ámbitos finitos de sentido” desarrollado por Schutz (1962), noción inspirada en los “subuniversos” de W. James pero con un giro que pretende evitar el enfoque psicologista y hacer hincapié, ya no en la estructura ontológica de los objetos, sino en la experiencia, la cual está vinculada al complejo de significatividades de un grupo cultural y se asume como uno de los elementos constitutivo de la realidad de una determinada práctica. Estos ámbitos finitos de sentido se caracterizan por poseer un conjunto de experiencias que muestran un estilo cognitivo específico y son, respecto a ese estilo, coherentes y compatibles entre sí, es decir, la coherencia y compatibilidad subsiste, generalmente, dentro de los límites del ámbito de sentido en particular al que pertenecen las experiencias<sup>32</sup>.

No obstante, frente a esta idea de coherencia y compatibilidad entre el conjunto de experiencias y un estilo específico dentro de un ámbito de sentido, hay que apuntar que en la actitud natural los elementos del conocimiento no se presentan, ni necesitan hacerlo, en una relación de coherencia lógica. Al respecto, L. Fleck. (1980) alude a este problema haciendo referencia a lo que él denomina “estilos de pensamiento”, no obstante, podemos

---

<sup>31</sup> A. Schutz (1995, 2 ed.) p. 213

<sup>32</sup> *Ibid* p.217

trasladar sus ideas de fondo a nuestra concepción de prácticas. Este autor establece que los elementos lógicamente contradictorios del pensamiento en un individuo no llegan a convertirse en contradicciones psíquicas porque dichos elementos están separados unos de otros. Una persona pertenece simultáneamente a diversas prácticas culturales las cuales pueden ser muy divergentes entre sí. Si dichas prácticas son muy distintas, entonces puede mantenerse su aislamiento en el mismo individuo, aunque si las prácticas son parecidas o cercanas no es tan fácil dicha separación<sup>33</sup>.

De lo anterior se asume que aunque existan elementos del conocimiento que están “teóricamente en mutua contradicción, es decir, aunque se contradigan entre sí dentro de un complejo de conocimiento, no tienen por qué discrepar en la actitud natural”<sup>34</sup> Los elementos de conocimiento que remiten a diferentes ámbitos de la realidad o a distintas prácticas no tienen una relación mutua de sentido; en consecuencia el examen de esos casos no supone una genuina contradicción, en el sentido lógico de la palabra<sup>35</sup>.

Sin embargo, como veremos más a detalle en el apartado sobre redes epistémicas inter y transculturales, tales elementos heterogéneos del conocimiento pueden adquirir relevancia y tornar manifiesta, para la conciencia, su contradicción en situaciones que se presentan como nuevas o modificadas, es decir, situaciones que rompen con el fluir de la vida diaria. Frente a tales situaciones, los elementos de conocimiento y sus mutuas relaciones se tornan problemáticos, lo que implica, según la necesidad de la situación, que la contradicción sea puesta entre paréntesis o resuelta. En este último caso, se presenta una ocasión para la adquisición de nuevo conocimiento o para la explicitación de la situación y

---

<sup>33</sup> L. Fleck (1986) p. 157

<sup>34</sup> A. Schutz y T. Luckmann (1973) p.158

<sup>35</sup> Ibid p. 59-60

el cambio o para anular elementos de conocimiento aceptados hasta el momento como incuestionables.

## Capítulo II

### **1. Redes epistémicas: cognición distribuida. Sujeto y colectivo epistémico**

En el siguiente desarrollo abordo la propuesta de Andoni Ibarra sobre redes epistémicas la cual será un punto de partida para presentar una concepción de sujetos epistémicos acorde con el problema de la inter y transculturalidad.

Para exponer dicha noción de sujeto epistémico retomaré las ideas generales de Ibarra a la cual incorporaré los conceptos de complejos representacionales, práctica y agente, revisados en el capítulo anterior, y la noción de “cognición distribuida”. Todo este desarrollo dará como resultado una concepción reticular dinámica y flexible del proceso cognitivo.

#### ***2.1 Redes epistémicas desde la concepción de Ibarra.***

En la base de la propuesta de redes epistémicas desarrollada por Andoni Ibarra (2005) se encuentra un enfoque relacional cuyo desarrollo puede ubicarse en los lineamientos generales de E. Cassirer, lineamientos donde lo primario no es la oposición fija y absoluta entre sujeto- objeto, sino las formas en que las entidades establecen ciertas conexiones o relaciones desde las cuales se define tal oposición y, asimismo, son estas relaciones entre las entidades las que tornan dicha oposición histórica y contextual. Así, toda representación es concebida dentro de un complejo representacional con el cual mantiene una cierta relación a partir de la cual cobra sentido: lo representado es siempre a partir de una red de



representaciones y se constituye desde la propia red, por lo que, representado y representante no se fundan desde elementos ajenos a la red <sup>1</sup>

A partir de este enfoque relacional Ibarra propone, en términos generales, una unidad cognoscente la cual debe asumirse como un nuevo sujeto al que debe abocarse la epistemología. Esta unidad cognoscente está constituida por redes representacionales las cuales conforman sujetos epistémicos que conocen en primera persona. La finalidad última de tal propuesta es otorgar una visión alternativa a la dicotomía individualismo-colectivismo epistémicos, es decir, a las propuestas en las cuales es el sujeto individual o el sujeto colectivo el que produce la cognición.

Para tal desarrollo Ibarra retoma el concepto de “tecnología filosófica” desarrollado por I. Hacking (2002), término que alude a un instrumento analítico que se enfoca en los denominados “estilos de razonamiento”, noción inspirada en los “estilos de pensamientos” y “comunidad de pensamiento” formuladas por L. Fleck (1986).

A grandes rasgos, el desarrollo de Hacking respecto a los estilos de razonamiento conduce a focalizar el análisis epistémico en el modo en que se configuran los estándares de objetividad en los procesos de construcción de conocimiento. Esto se debe a que el estilo de razonamiento refiere a aquello que puede evaluarse o no como objetivo, esto es, en palabras de Hacking, que “todo estilo de razonamiento introduce novedades, incluyendo nuevos tipos de: objetos, evidencias, sentencias o nuevos caminos de ser candidatos para la verdad o falsedad, leyes o modalidades y posibilidades”<sup>2</sup>. De aquí que la investigación propuesta por Hacking, denominada “tecnología filosófica”, se centra en cómo los estilos producen conocimiento estable y cuáles son sus estándares de objetividad. Por esto, la

---

<sup>1</sup> L. Minhot (2003) p. 93 en L. Minhot (comp.)

<sup>2</sup> I. Hacking (2002) p.189

propuesta de Hacking se centra en el razonamiento y no en los estilos de pensamiento de Fleck, debido a que el razonamiento es una actividad más pública que privada, donde la razón es concebida como un producto histórico y colectivo<sup>3</sup>.

Un aspecto central en el desarrollo de Hacking es el análisis sobre la estabilidad y tendencia a persistir de un estilo de razonamiento. El autor afirma que dichos estilos son autoautentizadores, lo cual se vincula con la introducción, por parte de un determinado estilo, de nuevos modos de ser candidatos para la verdad o falsedad; son estas técnicas de autoestabilidad las que conforman un estilo de razonamiento. Estas características del estilo de razonamiento conducen a que cada estilo se encuentre autojustificadamente cerrado y a su vez implica que un estilo sólo puede ser reemplazado por otro estilo<sup>4</sup>.

No obstante, cabe señalar que el estilo de razonamiento no debe acotarse al complejo representacional, sino que debe entenderse como una práctica social o el uso social de este complejo representacional, en el que la formación de estos estilos no otorga lugar a la acción intencional del sujeto individual sino que ese sujeto que opera dentro del estilo está formado por el estilo mismo<sup>5</sup>.

Como mencioné arriba, tales ideas están relacionadas con lo que L. Fleck denomina “estilos de pensamiento” los cuales refieren, a grandes rasgos, a una determinada actitud por la cual se establece una “*disposición para un sentir selectivo y para la acción consecuentemente dirigida*”. El acto de conocimiento implica significados y reglas de cooperación, los cuales contienen un determinado estilo de pensamiento<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> A. Ibarra (2005) p.31-35 en E. Txapartegi (comp.2005)

<sup>4</sup> *Ibid* p. 34 y 36

<sup>5</sup> *Ibid* p.36

<sup>6</sup> *Ibid* p.145

Así, el estilo de pensamiento es caracterizado por Fleck como “*un percibir dirigido con la correspondiente elaboración intelectual y objetiva de lo percibido*”<sup>7</sup>. Toda observación está condicionada por el estilo de pensamiento debido a que el estilo es, en la concepción de este autor, un elemento coercitivo que mantiene lazos con el pasado (la tradición) y con el futuro (lo posible), por lo que todo nuevo conocimiento cambia al cognoscente adaptándolo armónicamente a lo conocido.

Los estilos de pensamiento implican “colectivos de pensamiento” quienes son los portadores de un determinado estilo. El individuo perteneciente a un determinado colectivo no tiene consciencia del estilo de pensamiento, aunque el estilo sea un delimitador de su propio pensamiento; de aquí que para Fleck el conocer represente la actividad más condicionada socialmente, esto es, que el conocimiento es la creación social por excelencia<sup>8</sup>.

De estas ideas, Ibarra pretende radicalizar el construccionismo de Fleck a partir de la incorporación de los individuos, por una parte, y unificando, por otra parte, el estilo de pensamiento y el colectivo de pensamiento a través del concepto de “redes epistémicas”. Estas redes epistémicas son unidades cognoscentes conformadas a partir de interacciones, asumidas a modo de las circulaciones de Fleck. Estas circulaciones son principalmente comunicativas y constituyen sujetos cognoscentes de estructura reticular y dinámica. De aquí, que esta propuesta implique, en términos de Ibarra y siguiendo a Fleck, concebir las representaciones como una red en continua fluctuación. Sin embargo, cabe aclarar que, a diferencia de Fleck, para Ibarra la idea de red no significa una “coerción en el ver y actuar”

---

<sup>7</sup> L. Fleck (1986) p.145

<sup>8</sup> *Ibid* p.89

sino que es entendida como una red de acciones que producen otras acciones (por ejemplo la producción de nuevas representaciones).

En la visión de Ibarra, tanto los sujetos individuales como los colectivos son productos de la red, son constructos de los procesos de circulación. Son estas redes epistémicas las que constituyen los objetos y el mundo, no el sujeto individual o colectivo. De aquí que los elementos básicos de la red no sean individuos, ideas o normas sino interacciones, comunicaciones de algún tipo específico. El conocimiento es considerado como un proceso interactivo, esto es, redes de circulaciones que no producen sino nuevas circulaciones que orientan a formas características de ver el mundo y actuar en él; porque el mundo está constituido por las redes mismas.

Respecto al papel de los agentes en esta idea de red, éstos tienen una doble identidad: en un primer plano los sujetos particulares son necesarios para la realización de las circulaciones a través de la acción comunicativa, pero en un segundo plano, los sujetos son productos de la red, es decir, que a través de las circulaciones los individuos son sumergidos en las prácticas donde se construye una identidad, una forma de ser y una manera de relacionarse con el mundo, lo que implica que una vez constituida tal identidad dentro de una red en una práctica particular, ni las creencias ni las intenciones particulares de esos individuos o colectivos son esenciales en la explicación causal de la práctica.

Desde estos supuestos, la función principal del proceso interactivo de las circulaciones es organizar la inmersión de los sujetos, individuales y colectivos, en la constitución social (objetiva); inmersión que se posibilita por la aplicación recursiva de habilidades epistémicas de la que resulta la comunicación de pensamientos y conceptos. El desarrollo de dichas habilidades en el proceso interactivo de circulación adquieren relevancia a partir de tres componentes del 'estilo' de una red: la intervención de los sujetos

en las interacciones, el contenido material de las circulaciones y la interpretación de ese contenido, los cuales conforman los elementos procedimentales del curso de circulación de una red<sup>9</sup>.

Un aspecto importante a tener en cuenta es que toda actividad cognitiva es una construcción interna de estas redes epistémicas. Esto implica, en términos de Ibarra, que diversas organizaciones reticulares producen, en distintos contextos, conocimiento igualmente objetivo, por lo que no cabe recurrir a instancias ahistóricas y descontextualizadas para evaluar dicho conocimiento. De aquí que el autor proponga enfocar la atención en los elementos procedimentales de la circulación, es decir, en los elementos relacionados con la intervención, el contenido y la interpretación<sup>10</sup>. Al respecto, es de señalarse que si cada colectivo perteneciente a una determinada red epistémica genera sus propias capacidades de producción de conocimiento, en una sociedad particular compuesta por diversas redes epistémicas heterogéneas no puede pretenderse la centralidad o hegemonía de una determinada red para el conjunto de la sociedad.

## ***2.2 Convergencias y divergencias con la postura de Ibarra.***

Debido a que mi foco de análisis es la pluralidad de prácticas culturales, siendo el interés principal las redes epistémicas inter y transculturales, ciertas críticas a la postura de Ibarra se tornan necesarias para redefinir el concepto de red conforme a mi problema de estudio.

El principal inconveniente en la propuesta de Ibarra es el papel y la centralidad de los sujetos colectivos pertenecientes a una determinada práctica cultural; dicha crítica ha sido formulada de manera apropiada por L. Minhot. (2005). Al respecto la autora afirma

---

<sup>9</sup> A. Ibarra (2005) p.48-49 en *E. Txapartegi* (comp.)

<sup>10</sup> *Ibid*, p.49

que en la pretensión de Ibarra de otorgar relevancia cognitiva tanto al sujeto como al colectivo, el colectivo queda reducido a la suma de individuos. Efectivamente, en su pretensión de radicalizar el construccionismo de Fleck integrando a los individuos, Ibarra afirma que dicha estrategia se logra “al unificar, en primer lugar, el a priori normativo (el estilo de pensamiento) y el colectivo de pensamiento como conjunto de individuos que establecen comunicaciones intelectuales y de pensamiento”<sup>11</sup>

Este conjunto de individuos establece comunicaciones consideradas como acciones que constituyen los procesos de circulación. Son estas interacciones las que, al adquirir autonomía respecto al conjunto de individuos, constituyen el aspecto social. No obstante, este componente social no puede estar conformado por el colectivo cuando éste es caracterizado como la agregación de individuos, supuesto que admite que la comunidad puede ser reducida a la suma de los individuos que la componen<sup>12</sup>.

De aquí que, como veremos en el próximo apartado, nuestra propuesta sobre las redes epistémicas incorpore no sólo al agente individual sino a las prácticas, las cuales se afirman como un colectivo irreducible al agente. Tal idea se apoya en el supuesto de que no hay un nivel fundamental de la red por el que se afirme al agente o a la práctica, sino que dependerá de los intereses y fines específicos al momento de analizar la conformación de conocimiento por los que adquirirá mayor relevancia alguno de estos niveles del complejo reticular.<sup>13</sup>

Por otro lado, cabe señalar, que la incorporación de la noción de prácticas a la concepción de red implica no reducir al sujeto individual y su inmersión en la red a

---

<sup>11</sup> A. Ibarra ¿ Quién constituye los objetos de la ciencia?

<sup>12</sup> L. Minhot (2005) p.55-57 en E. Txapartegi (comp.)

<sup>13</sup> A. R. Pérez Ransanz en Olivé (en prensa) “Los sujetos en las ciencias. Estado de la discusión y prospectiva en Iberoamérica”

habilidades puramente epistémicas. Por el contrario, la noción de práctica refiere a aspectos culturales e históricos que no pueden reducirse a factores puramente epistémicos.

En términos de Minhot, no sólo las habilidades epistémicas dan cuenta de los vínculos entre el mundo y los sujetos, de aquí que, una visión que pretenda dar cuenta de estos otros elementos no epistémicos debe incorporar las prácticas culturales para evitar una concepción descontextualizada y ahistórica tanto del proceso cognitivo como del conocimiento producto de la red. Esto es, que cualquier intento de explicar el producto cognitivo, así como las mismas propiedades de la red, debe tener como referencia a las partes que tornan posible dicho producto y, de igual modo, cualquier intento por explicar las propiedades cognitivas de las partes que conforman la red sin referencia a la red misma, será incompleta. Se debe tener presente, para una comprensión más profunda del proceso y producto cognitivo, tanto a las redes como aquello que conforma y emerge de la red; lo que incluye tanto a las prácticas como a los agentes.

Por último, otro problema fundamental que presenta la visión de Ibarra y cuya crítica es formulada por E. Txapartegi (en prensa), es respecto a la posibilidad de identificar a una red epistémica en particular, es decir, se levanta la cuestión de cuáles son los límites de las redes. Si bien desarrollaré una propuesta para dicha identificación en el siguiente apartado, podemos adelantar que tales límites son otorgados por las características de los propios componentes de las redes (agente, prácticas y complejo representacional) así como por los elementos que se tornan necesarios para la calidad (caracterizada desde la propia red) de los procesos y productos cognitivos de la red.

Como veremos a continuación, en mi propuesta, las redes epistémicas se conforman a partir de la relación entre representaciones, práctica y agente, relación que se caracteriza por ser de mutuo intercambio y de influencia recíproca. Esta mutua influencia entre los

elementos de la red se torna evidente si se analiza, por ejemplo, el rol del agente al pertenecer a distintas prácticas culturales; a partir de tal pertenencia a redes epistémicas heterogéneas el agente se constituye como un elemento central para los cambios al interior de cada red al posibilitar el flujo representacional inter- reticular.

### ***2.3 Desarrollo de una noción alternativa de redes epistémicas. Sujeto y colectivo epistémico a partir del concepto de cognición distribuida***

A partir de lo expuesto en el apartado anterior, el problema desde el cual parto para desarrollar una propuesta de red epistémica se centra en la dicotomía individualismo-colectivismo epistémico, cuestión que refiere al problema epistémico sobre quiénes deben ser considerados como unidades básicas en la construcción del conocimiento. De aquí, que la pretensión en el siguiente desarrollo sea proponer una visión que incluya en el foco de análisis tanto al agente individual como colectivo aunque problematizando dicha dicotomía al no asumir como dados ninguno de estos agentes; por el contrario, y en concordancia con el enfoque relacional que aquí seguimos, el agente individual y colectivo serán caracterizados a partir de la red en la que se insertan y las relaciones dentro de la misma.

La identidad del agente es el resultado de su participación en una red con una determinada tradición, esto es, que no hay agentes independientes a la red sino que hay roles que van constituyendo identidades o modos de ser.

Esta exposición es central para entender la idea de red epistémica que asumo en el trabajo, cuyos supuestos básicos son, por un lado, una concepción situada del conocimiento y por el otro, la idea de que la cognición es un proceso distribuido entre los elementos que conforman la red (entre los agentes, los elementos de las prácticas, las representaciones y las entidades representadas).



Respecto a la noción misma de red y circulación reticular, ésta puede entenderse, en parte, a partir de la propuesta de Fleck y su supuesto sobre la circulación de pensamientos. Como bien expone este autor, los pensamientos, al ser comunicados, se transforman de individuo en individuo, debido a que cada uno establece diferentes relaciones entre ellos. Asimismo, para Fleck, el pensamiento que circula no es de un individuo en particular sino del colectivo, el cual, como vimos en el primer apartado, está inmerso en un estilo de pensamiento. A dichos estilos de pensamiento les corresponde un efecto práctico, esto es, la aplicación del pensar y la verificación de la eficiencia práctica de ese pensar, en una relación armónica entre ambos aspectos<sup>14</sup>. De aquí que toda metamorfosis en el estilo de pensamiento implique cambios en la disposición a percibir, ofreciendo nuevas posibilidades de descubrimiento y creando nuevos hechos. Dicha metamorfosis se posibilita, en parte, por la circulación de pensamiento intercolectiva<sup>15</sup> (o entre distintas redes epistémicas) de aquí la importancia epistemológica de la relación intercultural.

En referencia a esta interacción entre distintos estilos de pensamiento, Fleck afirma que pueden encontrarse entre éstos diferencias de grados, “matices de estilos, variedades de estilos y estilos diferentes”<sup>16</sup>, donde a mayor diferencia menor la circulación entre los colectivos de pensamiento. Las ideas de un colectivo extraño se perciben, si es que se perciben, como ajenas y de legitimación cuestionable a la vez que producen la sensación de ser místicas. Así, en la circulación intercolectiva, al menos en un primer momento de la relación, los rasgos que se manifiestan son aquellos comunes, independientemente de las particularidades de cada colectivo. Esta circulación producirá, necesariamente, cambios o desplazamientos de ciertos valores de pensamiento, los cuales pueden ir desde “pequeños

---

<sup>14</sup> *L. Fleck* (1986) p.151

<sup>15</sup> *Ibid* p.156-157

<sup>16</sup> *Ibid* p.155

cambios de tono, pasando por el cambio casi completo de sentido, hasta la destrucción total del mismo”<sup>17</sup>.

Respecto a la constitución de las propias redes y la forma en que se estructuran, creo apropiada la referencia a los desarrollos sobre “cognición distribuida”, principalmente las propuestas antropológicas, etnográficas y sociológicas formuladas por los autores ya citados anteriormente, E. Hutchins (1995), B. Latour (1999), K. Knorr Cetina (1999) y A. Pickering (1992). En particular mi interés se centrará en la propuesta otorgada por Hutchins y las réplicas y concepción alternativa desarrolladas por R. Giere (2004), quien se aproxima al problema desde una visión más bien epistemológica.

Es necesario remarcar que si bien retomo nociones generales de dicha corriente antropológica y etnográfica sobre el concepto de “cognición distribuida”, mi propuesta marca distancias importantes respecto a algunos de sus supuestos; principalmente respecto a la pretensión de Latour de adjudicar agencia a entidades materiales con la consecuente simetría que esta concepción implica. En este sentido, sigo a autores como Pickering y Giere, quienes se rehúsan a otorgar dicha calidad de agente a elementos de la red que no sean seres humanos.

La adjudicación de agencia en tradiciones como la de Latour, se debe a que una red de cognición distribuida incluye un número de agentes humanos, de artefactos o entidades materiales y de representaciones, en la que los agentes humanos son meros componentes de estas redes, esto es, que el elemento social, relativo a los agentes humanos, es, como

---

<sup>17</sup> *Ibid* p.156

mucho, una parte del complejo cognitivo, como lo es el orden físico de los instrumentos requeridos<sup>18</sup>.

Aceptar la idea de que la cognición puede ser distribuida a través de una red que abarca tanto a humanos como a entidades materiales puede conducir a adjudicar capacidad cognitiva a la red en su totalidad, lo que implica decir que la red conoce en primera persona. Este supuesto se debe a que esta postura va más allá de una noción de cognición colectiva de agentes humanos al asumir que parte del proceso cognitivo toma lugar no sólo en los agentes humanos sino en un instrumento o artefacto en particular<sup>19</sup>.

Como mencioné arriba, en este punto me adhiero al planteamiento de Giere, quien propone distinguir la capacidad de la red cognitiva para producir conocimiento y la posibilidad de dicha red de conocer en primera persona. Así, en cuanto a la capacidad de adquirir conocimiento, se mantiene la idea de que son los agentes humanos quienes llegan a conocer los resultados provenientes de la red de cognición distribuida. Esto es, que se reconoce la condición necesaria de cada elemento de la red (los agentes humanos, las entidades materiales, los componentes de la práctica y las representaciones) para que un determinado tipo de conocimiento sea posible, no obstante, quien valora y legitima dicho resultado como conocimiento y quien conoce el producto de la red es el agente humano.

No obstante, en lo tocante a la noción de agente, Giere asume un modelo “ideal” de agencia, el cual, en palabras del autor, es un supuesto asumido por los sistemas jurídicos y morales de nuestras sociedades. Tal concepción de agencia, que alude principalmente a una noción idealizada respecto a la libre elección y acción del agente, no es la que supongo en este trabajo, ya que en mi visión se establece una relación de interdependencia entre

---

<sup>18</sup> R. Giere y B. Moffatt (2003) “Distributed cognition: where the cognitive and the social merge” p.303 en *Social Studies of Science* (Abril 2003) 33/2, 301-310

<sup>19</sup> *Ibid* p.3

agentes humanos y entidades materiales dentro de una práctica cultural determinada, idea que sigue la propuesta desarrollada por Pickering (1995)<sup>20</sup>. En esta concepción se establece una distinción entre agentes humanos y entidades materiales, no obstante, se asume una relación de interdependencia entre ambos, por la cual se presenta un proceso de “ajuste” entre los agentes humanos y las entidades materiales en torno a los planes y proyectos formulados dentro de una práctica cultural; esto conduce a que dicho proceso sea abierto y ampliable con un destino no determinado debido, principalmente, al vínculo y articulación entre la intencionalidad del agente y el abanico de posibilidades de las entidades materiales.

Lo anterior conduce a la idea de que el conocimiento de cada agente dentro de una práctica particular es adquirido y co-orientado dentro de una determinada red cognitiva; no obstante, en dicho proceso, los componentes sociales determinan la manera en que la cognición es distribuida a través de la red, aspecto que alude a una fusión o confluencia entre lo social y lo cognitivo. Asimismo, estas ideas implican una visión constructivista del sujeto, esto es, que el agente se constituye en la relación recíproca entre sujetos, objetos y las representaciones de estos elementos<sup>21</sup>.

Siguiendo a Hutchins, la ejecución de tareas cognitivas que exceden las habilidades individuales es siempre compartida por una organización social de cognición distribuida. Tal organización social puede ser apropiada o no, puede producir propiedades deseables o patológicas, puede ser estable o cambiante, pero ésta será una labor cognitiva distribuida y jugará un rol central en determinar las propiedades cognitivas de la red en la cual se ejecutan las tareas<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Este problema sobre la adjudicación de agencia y la propuesta de *Pickering* fue desarrollado, a grandes rasgos, en el capítulo I

<sup>21</sup> L. Olivé (en prensa) “Los sujetos en las ciencias. Estado de la discusión y prospectiva en Iberoamérica”

<sup>22</sup> E. Hutchins (1996) p.262

De este modo, si bien asumimos la necesidad de entender las interacciones máquina- agentes humanos y las interacciones agente- agente para comprender el proceso de producción de conocimiento, entendimiento que implica más que la mera enumeración de los elementos que componen una determinada red epistémica<sup>23</sup>; un aspecto central al cual debemos abocarnos para comprender dicha red es la organización social que se establece dentro de ésta, la cual envolverá todos los elementos que la componen. En términos de Pickering, las máquinas y los instrumentos frecuentemente despliegan capacidades “superhumanas”, no obstante, su ejecución y rendimiento está envuelto por el reino humano; esto es, envuelto por las prácticas humanas<sup>24</sup>. Debido a esto, no puede entenderse adecuadamente las operaciones de las redes sin comprender, por un lado, los distintos roles y estatus de los participantes humanos y, por el otro, se requiere, para comprender esta organización social, tener presentes las relaciones que involucran entidades materiales pertenecientes a la red. Esto se debe a que la red epistémica distribuida tiene capacidades cognitivas distintas a la suma de las capacidades de los agentes que componen las interacciones dentro de la red.

Toda explicación sobre los procesos de construcción de conocimiento y la alusión al agente cognoscente individual debe incorporar la red cognitiva en su totalidad, esto es, a la interacción reticular entre agente, práctica, representaciones y representados; ya que la red refiere a una relación articulada entre agente y práctica en la que la constitución de cada uno de los elementos de la red no son fenómenos independientes sino que, a parir de la organización recursiva de las redes , cada elemento de la red es, al mismo tiempo, un producto de la relación reticular y un medio para que el proceso cognitivo se lleve a cabo.

---

<sup>23</sup> R. Giere (2004)

<sup>24</sup> Pickering (1995) p.16

Cabe mencionar que lo expuesto hasta aquí no implica la idea de una mente colectiva o mente de grupo, ya que la aceptación de procesos de cognición distribuida no deriva en la noción de una mente distribuida. Establecer tal vínculo entre cognición distribuida y mente colectiva presupone la idea de fondo de que la cognición es necesariamente una propiedad mental. Por el contrario, lo que asumo es que, aunque toda red cognitiva tenga al menos una mente, la cognición no necesita ser restringida exclusivamente a lo mental<sup>25</sup>.

Por último, como mencioné en el apartado anterior, esta idea de cognición distribuida presenta el problema respecto a los límites de la red cognitiva, en el sentido de dónde empieza y dónde termina la red. Esto se debe a que, como vimos en el desarrollo del concepto de cognición distribuida, los límites en la producción de conocimiento se extienden más allá del agente humano, con lo cual, se suavizan dicotomías sujeto- objeto, sujeto- colectivo.

Al respecto, propongo, para establecer tales delimitaciones, tener presente las cualidades y características particulares de los propios elementos de la red, es decir, los agentes, el complejo representacional y la práctica con una determinada estructura axiológica, un complejo de acciones particular, etcétera. Asimismo, siguiendo a Giere, será parte de la red cognitiva todo elemento que sea relevante para la calidad del resultado cognitivo de la red y que por lo tanto se diferencie de aquellos rasgos que meramente hagan posible que la red produzca cualquier resultado no central para la composición y el funcionamiento del universo representacional y práctico de la red.

Por último, en cuanto al problema de la inter y transculturalidad que desarrollaré a continuación, un elemento central para la delimitación de las redes será otorgado por la

---

<sup>25</sup> *Ibid*

situación concebida como problemática por los distintos grupos culturales. Como veremos en el próximo apartado, en el encuentro intercultural a partir de situaciones problemas es esencial tener presente la manera en que se representan la situación, las formas de experimentarla y vivenciarla y las proyecciones respecto a las posibles implicaciones y soluciones; estos aspectos serán, a su vez, fundamentales para establecer la heterogeneidad cultural y visualizar los límites de las redes epistémicas involucradas.

## Capítulo III

### 1. Redes epistémicas inter y transculturales

#### *3.1 Interculturalidad*

##### **3.1.1 La interculturalidad desde un enfoque pluralista**

Las ideas desarrolladas en los capítulos anteriores conducen a afirmar que las sociedades se componen de comunidades y culturas diversas con diferentes estrategias y formas de obtener conocimiento acerca del mundo y con distintos estándares de evaluación cognoscitiva, moral y estética. Esto es, que distintas culturas no sólo pueden diferir respecto a lo que creen acerca del mundo sino cómo investigar acerca de él<sup>1</sup>.

No obstante, a diferencia de una visión relativista desde la cual no tiene sentido hablar de creencias y evaluación fuera de una cultura dada, aquí asumo, siguiendo a Olivé (2004), una postura pluralista por la cual se reconoce la existencia de hechos que constriñen lo que es posible creer acerca del mundo, por lo que dichas creencias son susceptibles de crítica fuera de la práctica cultural que les dio origen. Sin embargo, la idea que el pluralismo afirma es que si bien los hechos son reales, éstos son aspectos de la realidad “recortados” desde un punto de vista en particular<sup>2</sup>, esto es, que el mundo al que tiene acceso el agente está determinado conjuntamente por el medio y por la particular tradición de una práctica cultural, por lo que los hechos cobran sentido y son reconocibles desde un entramado representacional dentro de una practica determinada.

---

<sup>1</sup> L. Olivé (2004) p. 70-71

<sup>2</sup> *Ibid* p.71



A partir de estas ideas se reconoce lo que desde la concepción kuhneana se ha denominado inconmensurabilidad, la cual implica la dificultad o imposibilidad de comprender una cierta representación o visión del mundo perteneciente a una cultura y a una cosmovisión distinta a la propia, esto se debe a que a pesar de que el mundo no cambia las distintas prácticas se relacionan e intervienen en él desde cosmovisiones distintas, las cosas se ven diferentes y mantienen distintas relaciones entre sí.

No obstante, del reconocimiento de que dos culturas pueden vivir en mundos distintos y que los hechos del mundo son diferentes según los recursos conceptuales y culturales de los que se dispone, no se sigue la imposibilidad de diálogo y mutua comprensión para el logro de acuerdos sobre cuestiones de interés común; aspecto que enfatiza la interpretabilidad de lo que se transmite desde una determinada cultura y no la traductibilidad de una lengua a otra.

La visión pluralista admite que muchos hechos pueden ser reconocidos desde diferentes puntos de vista, por lo que en la relación intercultural es importante asegurarse si es posible reconocer los mismos hechos desde las diferentes concepciones involucradas<sup>3</sup> y, asimismo, se torna necesario comprender el significado y la forma en que dichos hechos se presentan dentro de cada visión o complejo representacional. Estas ideas implican asumir que la inconmensurabilidad entre visiones no es absoluta ni irresoluble, esto es, que aunque el acuerdo total entre distintas cosmovisiones es una tarea imposible, las prácticas y las respectivas tradiciones tienen un carácter “abierto” o “poroso” que posibilita la comprensión entre distintas prácticas culturales.

Desde estos supuestos, la noción de situación problema, que desarrollaré en este capítulo, se torna central para el encuentro intercultural. Es a partir de una situación

---

<sup>3</sup> L. Olivé (2004) p.72-73

concebida como problemática por grupos culturales heterogéneos, por la que se establecerá un diálogo en el que el mutuo entendimiento, al menos en principio, será parcial y abocado a dicha situación. Sin embargo, es importante aclarar que lo que se busca es que el consenso adquiera fuerza por parte del mutuo entendimiento y una posterior comprensión<sup>4</sup>, aunque las razones finales a partir de las cuales se llegue al acuerdo no sean compartidas, esto es, que lo importante aquí no es la convergencia racional, sino la comprensión entre las distintas prácticas; aspecto que posibilita el acuerdo inclusivo y un posible proyecto en común para la situación en la que los agentes están inmersos.

Una potencial vía para afrontar el posible problema de inconmensurabilidad en la interacción entre prácticas culturales divergentes es otorgada por la hermenéutica. Los propósitos generales de la hermenéutica son afines al interés pluralista en cuanto a la posibilidad de comprender otras culturas y otras formas de ver el mundo a través de procesos de interpretación y de aprendizaje<sup>5</sup>. El pluralismo se fundamenta epistémicamente en la tesis de que el mundo representacional en el que viven los agentes varía en relación a la práctica cultural en la que están inmersos y el modelo hermenéutico otorga herramientas para el encuentro entre esas distintas formas de conocimiento y realidades; como bien afirma A. Velasco (manuscrito), desde sus orígenes modernos la hermenéutica ha estado vinculada a la necesidad de comprender al otro, por lo que el locus de la hermenéutica es la diversidad cultural.

### **3.1.2 Tradición, prejuicios y horizonte**

Para entender la complejidad del encuentro intercultural es necesario abordar las nociones de tradición y prejuicios hermenéuticos, conceptos íntimamente relacionados al concepto

---

<sup>4</sup> La distinción entre los conceptos *entendimiento* y *comprensión* será aclarada en el último inciso de este capítulo

<sup>5</sup> L. Olivé (2004) p.74

de práctica cultural. Con el término tradición se alude a un sujeto histórico con determinadas estructuras y condiciones espaciotemporales previas a toda comprensión. Esto es, que lo que se aprende dentro de una tradición no es la repetición de un movimiento actual o patrones de pensamiento, sino el dominio de un campo de posibilidades dentro del cual es posible la elección<sup>6</sup>.

De este supuesto se desprende que para hermeneutas como Gadamer el “sensus communis” no se entienda como una coacción sobre los individuos; sino como una estructura que ofrece un horizonte de significación en el cual los agentes se reconocen como vinculados a determinadas prácticas y tradiciones que conforman su identidad<sup>7</sup>.

De estas ideas podemos aducir que en el encuentro intercultural la mutua comprensión no se iniciará desde una tabula rasa. El agente que quiere comprender está vinculado a lo comprensible desde una tradición particular desde la cual, a su vez, se expresa. Es decir, la receptividad frente a lo que se desea comprender no supone una actitud neutral, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Estos prejuicios son condición de posibilidad de todo juicio y su legitimidad es otorgada por la tradición de una práctica determinada, por lo que constituyen la memoria cultural.

Así, los prejuicios estructuran y guían la comprensión, lo que implica que en el encuentro intercultural cada tradición se destaque como opinión distinta. El proceso de comprensión supone que las distintas prácticas se presenten en su alteridad, en la que los prejuicios son los elementos que conforman el horizonte de un presente y representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver.

---

<sup>6</sup>H-G Gadamer (1995) p.61-62

<sup>7</sup>A. Velasco (manuscrito) p.4

No obstante, la determinación y límites del horizonte presente no es un acervo fijo de opiniones y valoraciones. En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba continuamente todos nuestros prejuicios<sup>8</sup>. Este poner a prueba se presenta principalmente en el encuentro intercultural, ya que en la divergencia está implicado el cuestionamiento. La comprensión comienza cuando algo nos interpela<sup>9</sup>, frente a lo cual cada agente utiliza su conocimiento previo, que se irá verificando o modificando, es este proceso el que otorga lugar a la adquisición de nuevas experiencias.

Así, el horizonte es entendido como el ámbito de visión de un determinado punto de vista<sup>10</sup>. El horizonte hermenéutico se origina a partir de la convergencia de los “ámbitos finitos de sentido”, propuestos por Schutz (1962) y que expusimos en el primer capítulo al referirnos a la diversidad de prácticas a las que pertenece un mismo agente. En relación con este previo desarrollo respecto a los distintos ámbitos de sentidos y la noción de horizonte hermenéutico, podemos asumir que el horizonte cerrado, que cercaría a las culturas, es una abstracción. No hay una vinculación absoluta a una determinada posición como tampoco horizontes totalmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace camino con nosotros, se desplaza al paso de quien se mueve<sup>11</sup>. Esta idea incluye tanto a las transformaciones y aperturas de un determinado grupo cultural por la pertenencia de un agente a distintas prácticas culturales como por la interacción entre grupos culturales heterogéneos.

---

<sup>8</sup> H. G. Gadamer (1995) p.376

<sup>9</sup> *Ibid* p.369

<sup>10</sup> *Ibid* p.372

<sup>11</sup> *Ibid*, p.374

La referencia que posee el agente en el primer momento del encuentro intercultural se irá modificando en el proceso de diálogo, lo que posibilita encontrar puntos en común a partir de los cuales se irá construyendo la mutua comprensión. Partiendo del mutuo entendimiento (el cual, a diferencia de la comprensión, no involucra el contexto por el que adquiere sentido lo que se pretende entender) el agente hermeneuta busca paulatinamente interpretar lo distinto, lo cual, desde una concepción hermenéutica, no sólo conducirá a la comprensión sino a la fusión de horizontes debido al desplazamiento de horizontes y a la conformación de un horizonte más vasto, lo que implica una visión más abarcadora e inclusiva. No obstante, cabe aclarar, que tal pretensión no conduce a la conformación de elementos transculturales, concepto que veremos más adelante, sino a la integración de nuevos entendimientos que ampliarán el propio horizonte.

### **3.1.3 Horizonte y situación, Motivos y situación problema: elemento para la reflexión y apertura reticular.**

Una característica esencial de la experiencia es que se asume como aproblemática en tanto no sea refutada por una nueva experiencia. La apertura básica a cualquier nueva experiencia no se refiere sólo a la idea general de la corrección de errores sino que la experiencia está esencialmente referida a su continuada confirmación y cuando ésta falla ella se convierte necesariamente en otra distinta<sup>12</sup>.

Así, para comprender la experiencia se debe abarcar no sólo su resultado sino su proceso, no se la puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas, ya que esta formación ocurre porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas son destipificadas.

---

<sup>12</sup> H. G. Gadamer (1995) p.427)

De aquí que se aluda a la experiencia en un doble sentido: por una parte, las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman y, por otra parte, la experiencia que se “hace”, siendo ésta la verdadera experiencia<sup>13</sup> ya que, como afirman Schutz y Luckmann, posibilita una oportunidad de conocimiento. Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee, lo que implica que lo que antes era inesperado es ahora previsto, con lo cual se ha ganado un nuevo horizonte y se presenta una apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma<sup>14</sup>.

La experiencia establece y es consecuencia de lo que se erige como significativo, ya que el complejo de significatividades es, por una parte, el resultado de la actividad selectiva e interpretativa en la relación con el entorno y, por la otra, una coextensión de las acciones, de las interacciones y de la producción de una práctica cultural. Como vimos en el Capítulo I haciendo referencia a Villoro y su distinción entre representación y creencia, estas últimas no deben asumirse como una conceptualización del mundo, sino como una activa comprensión para enfrentar el entorno, esto es, que al interior de una práctica cultural la creencia toma la forma de disposiciones conductuales para responder en caminos específicos frente a determinadas situaciones<sup>15</sup>.

Por lo anterior, toda situación implica una posición que limita las posibilidades, lo que conduce a un sesgo en la comprensión. Así la situación se relaciona con el horizonte en el sentido de que la situación requiere para ser explicitada los prejuicios heredados mientras que el horizonte alude a la direccionalidad y alcance de los prejuicios para proyectarse más allá de la situación inmediata<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid* p.428

<sup>14</sup> *Ibid* p.429

<sup>15</sup> *Ibid* p.57

<sup>16</sup> A. Velasco (1995) “La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea”, p. 61, *Dianoia* XLI

La manera en que se presenta la experiencia en una determinada situación dependerá de experiencias pasadas y de un acervo de conocimiento y sus respectivas tipificaciones, por lo que la representación de una situación se deriva de un determinado complejo representacional desde el cual se la representa. El agente llega a una situación con un acervo específico y articulado de habilidades, de conocimiento práctico y de conocimiento a partir de experiencias pasadas; estos conocimientos son necesarios para organizar y definir la situación que se le presenta y así poder actuar<sup>17</sup>.

Estas ideas deben tenerse presentes al momento de analizar el encuentro intercultural a partir de una situación considerada como problemática por agentes pertenecientes a distintas prácticas culturales. Un aspecto central de tales situaciones es que no se percibe como una situación de “rutina” que pueda ser determinada de modo suficiente a partir del conocimiento habitual, por lo que estas situaciones requieren la incorporación de nuevos elementos de conocimientos o la utilización de elementos viejos que no están aclarados de manera suficiente para la situación actual. Así, las situaciones problemáticas requerirán que los elementos de conocimiento sean llevados a niveles superiores de reflexividad<sup>18</sup>.

No obstante, la manera en que se explicita la situación problema y la profundidad de dicha explicitación dependerán de las motivaciones e intereses y del sistema de significatividades o ámbitos de sentido, aspectos que determinan no sólo la elección de los elementos que deben ser determinados, sino también el punto en el cual la situación se asume determinada o definida de modo suficiente.

---

<sup>17</sup> A. Schutz y T. Luckmann ( 1973) p. 122-123

<sup>18</sup> *Ibid* p.124

De este modo, los motivos están relacionados con la situación en un doble sentido, por un lado en que éstos pueden surgir y modificarse a partir de la inmersión del agente en una situación determinada y, por el otro, el que una situación sea considerada problemática y, asimismo, la relevancia del problema dependerá de la jerarquía de las motivaciones en el complejo de significatividades del agente. Estos aspectos establecen el nivel de “urgencia” que presenta la situación, a partir de la cual se puede tornar “digna de atención” y así motivar la mirada hacia ámbitos no cotidianos de la realidad o hacia ámbitos cotidianos pero que al volverse problemáticos manifiestan aspectos antes no percibidos o una insuficiencia en el acervo de conocimiento para comprender la situación. Es en este sentido en el que asumo que una situación concebida como problemática implica reflexión y apertura de las redes epistémicas, debido a que en una situación problema el conocimiento que se posee se presenta insuficiente, esto es, que se torna manifiesto un vacío o una contradicción en el propio conocimiento hasta el momento no percibido.

Esta reflexión respecto a lo que se conoce y la visión sesgada de una determinada situación se presenta con mayor fuerza en el encuentro intercultural; la comparación entre los elementos de conocimiento sobre una situación en particular que implica conflicto y la necesidad de acción común conducen a percibir la naturaleza fragmentaria del propio acervo de conocimiento. Sin embargo, la reflexión y percepción de la contradicción o del vacío en el propio acervo de conocimiento adquirirá mayor o menor relevancia dependiendo del contexto motivacional que le implique al agente la situación problema<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> A. Schutz y T. Luckmann (1973) p.176



### **3.1.4 Proyección en la situación problema**

El conocimiento, como lo he desarrollado a lo largo del trabajo y, en particular, en el capítulo II, es asumido como algo esencialmente social que en parte se desarrolla y modifica como respuesta a contingencias prácticas. Esto es que el conocimiento es producido por grupos sociales que interactúan inmersos en actividades particulares, por lo que su mantenimiento no es sólo una cuestión de cómo se relaciona con el presente de la práctica, sino también de cómo se relaciona con los motivos y proyecciones de la práctica en cuestión.<sup>20</sup> Así, las representaciones no se evalúan con un énfasis en su particular presentación de apariencias, sino que son constituidas a partir de los recursos culturales disponibles y en relación a un complejo de intereses que orientan la práctica. A partir de estas afirmaciones el conocimiento es concebido en una relación íntima con la práctica, lo cual apunta a su carácter social e histórico. Esta caracterización del conocimiento y su relación con los motivos de una práctica en particular está vinculada a la noción de proyecto que expondremos a continuación.

Un aspecto central de la idea de proyecto de actos futuros es que éste se basa en el conocimiento a mano al momento de la proyección, conocimiento que surge de las experiencias de actos previamente efectuados y que son típicamente similares al proyectado; la proyección se vincula con la pertenencia a una tradición determinada, lo que pone de manifiesto la finitud de visión y entendimiento tanto de la situación presente como de posibles estados futuros.

Basado en la tradición, el horizonte de la proyección supone una idealización particular que elimina las diferencias que tornan única e irrepetible cada experiencia, lo

---

<sup>20</sup> B. Barnes (1994) p.51 en L. Olivé (Comp.)

cual, cabe aclarar, es una característica de toda clase de tipificación<sup>21</sup>. La anticipación de la conducta futura se produce mediante la imaginación, pero lo que se imagina no es el proceso de acción sino que es el acto ya cumplido lo que constituye el punto de partida de toda proyección. Así, toda proyección consiste en una anticipación por la imaginación de la conducta futura. Se debe visualizar el estado de cosas que será producido por la acción futura antes de esbozar cada paso de la acción de la cual derivará dicho estado de cosas<sup>22</sup>. Por lo anterior, el proyecto refiere a un acervo de conocimiento a mano que impone límites a la realidad, de aquí que un requisito para que un proyecto pueda traducirse en propósito es su practicabilidad, la cual está relacionada con acciones típicas similares del pasado.

Sin embargo, para los fines de este trabajo, se debe establecer una distinción entre los proyectos que se formulan en situaciones “habituales” y aquellos que se constituyen a partir de una situación concebida como problemática. Tal distinción, en parte desarrollada en el apartado anterior, se debe a que en el caso de las situaciones habituales las experiencias, las opiniones, las creencias y los supuestos referentes al mundo, tanto físico como social, se presuponen fuera de toda duda en el momento en que se elabora el proyecto; esto se debe a que el conjunto de experiencias ha resistido toda prueba y por ende es aceptado sin discusión. No obstante, esta ausencia de duda persiste hasta “nuevo aviso”, esto es, hasta que la situación habitual se convierte en situación problemática en la cual las experiencias previas serán puestas en tela de juicio al surgir una experiencia nueva que no puede ser incorporada al marco de referencia hasta entonces incuestionado<sup>23</sup>.

El proyecto que se derive de la situación problemática requerirá mayor reflexión y apertura para la incorporación de nuevo conocimiento o esclarecimiento del conocimiento

---

<sup>21</sup> *P. Berger y A. Schutz* (1998) p.46

<sup>22</sup> *Ibid* p 87

<sup>23</sup> *Ibid* p. 91

que se posee debido a la falta o insuficiencia de experiencias previas que respalden la proyección. Es en este sentido en el que una situación concebida como problemática, y que ocupa un lugar relevante (en mayor o menor grado) dentro del complejo de significatividades de las distintas prácticas involucradas, juega un rol central para el encuentro intercultural dado su carácter reflexivo y la apertura cognitiva a la que obliga tal situación. Esta caracterización de la situación y la consecuente apertura son requisitos necesarios previos a la posibilidad de constituir motivos interculturales que deriven en un proyecto transcultural

### **3.1.5 Encuentro intercultural en la situación problema**

De lo dicho hasta aquí se desprende que la comprensión en el encuentro intercultural deba iniciar con el entendimiento, el cual es siempre entendimiento sobre algo, o un comprenderse respecto a algo. Esta distinción entre entendimiento y comprensión es desarrollada por Alcalá (1995)<sup>24</sup>, quien a grandes rasgos caracteriza al entendimiento como un compartir respecto sobre lo que se desea decir y a la comprensión como un proceso que incluye, además del entendimiento, un contexto significativo. Así, la relación entre estos ámbitos no es simétrica, la comprensión implica entendimiento ya que antes de ubicar las afirmaciones dentro de un contexto significativo primero es necesario entenderlas, pero el entendimiento no necesariamente conduce a la comprensión.

Respecto al proceso de comprensión en el encuentro intercultural éste se posibilita a partir del supuesto de inconmensurabilidad no absoluta que asumimos en el primer inciso. La comprensión sería imposible si las distintas prácticas fueran enteramente extrañas y

---

<sup>24</sup> R. Alcalá Campos (1995) en S. Arriaran y J. R. Sanabria (Comps.)

sería superficial si no hubiera nada extraño entre ellas. De aquí que la hermenéutica, al igual que el pluralismo, se ubique en el punto intermedio entre el supuesto de que toda creencia o conocimiento es relativo a la comunidad a la que pertenece y sólo puede entenderse desde allí y el supuesto de que existe una base racional universal a partir de la cual todos los grupos culturales pueden alcanzar el mismo conocimiento.

La tarea esencial de la comprensión se presenta en el momento en que dentro de la vida cotidiana el referirse conjuntamente a las mismas cosas experimenta alguna distorsión o falta de entendimiento. Sólo es en esta situación en la que se muestran vanos todos los caminos en los que consiste el arte de la conversación, ya que se destruye la comprensión inmediata, se produce un giro en el que la comprensión coloca su atención en el otro para considerar su peculiaridad. Esto es, que se renuncia a un sentido compartido.

A partir de este supuesto, y de lo trabajado en los otros capítulos, podemos afirmar que una tarea necesaria, previa al consenso y convergencia de motivos específicos frente a una determinada situación problemática, es el entendimiento sobre la cosa misma, en nuestro caso, sobre la situación problema. A partir de dicho entendimiento cobra relevancia referirnos a la comprensión del otro respecto a la manera en que una situación específica es asumida y la forma en que ésta se inserta en su complejo representacional, esto es, el contexto de significatividad o sentido de la situación problema. Este proceso de entendimiento implica ponerse de acuerdo sobre la manera en que se percibe una situación asumida como problemática, lo que permitirá a los sujetos de las distintas prácticas tener una base común necesaria para el diálogo intercultural y alcanzar, así, la mutua comprensión.

Para lo anterior, es necesario partir del supuesto de que el que desea comprender tiene que estar, en principio, dispuesto a dejarse decir algo por el otro, debe estar receptivo

frente a la alteridad<sup>25</sup>, receptividad que, en nuestro caso, será una consecuencia, en primer lugar, de una situación asumida como problemática por los distintos agentes involucrados pertenecientes a diversas prácticas culturales y, en segundo lugar, de que dicha situación problemática sea asumida relevante, aunque en distintos grados, dentro del marco de prioridades de cada grupo cultural. Este último aspecto está relacionado con el complejo de significatividades o de motivos prevalecientes dentro de una práctica cultural, no obstante, cabe reiterar, que dicho complejo no es fijo y puede modificarse en la relación intercultural o en la adquisición de nuevas experiencias.

De lo expuesto hasta aquí y partiendo de que los distintos agentes involucrados poseen cierta receptividad, es necesario destacar que en el encuentro intercultural, la receptividad de los agentes no presupone neutralidad o cancelación de las propias visiones y nociones previas; sino que, por el contrario, incluye una matizada incorporación de las propias opiniones, lo que posibilita al otro presentarse en su alteridad y confrontar, de esta manera, sus creencias con las propias nociones previas y las visiones ajenas. A partir de esta idea, podemos asumir que la comprensión es un proceso intersubjetivo encauzado por la interacción entre comunidades con tradiciones particulares.

Lo anterior indica que toda comprensión no es reproducción sino producción, cuando se comprende no se produce una imagen especular de lo que se desea comprender, sino que la comprensión se va presentando de un modo diferente en un proceso de reconfiguración y confirmación, de aquí que el acto de comprender implique la interpretación, siendo dicha interpretación la forma explícita de la comprensión<sup>26</sup>. Esto se debe a que en el encuentro con el otro la comprensión comienza siempre con nociones

---

<sup>25</sup> G. H. Gadamer (1995) p.232-233

<sup>26</sup> *Ibid* p. 378

previas que tendrán que sustituirse progresivamente por otras más adecuadas lo cual conforma una estructura circular de presuposición y de interpretación<sup>27</sup>, circularidad que no debe entenderse como viciosa, ya que la modificación de los prejuicios y concepciones previas implican que nunca se regresa al punto de partida.

En este proceso circular el comprender debe verse como un desplazamiento desde la propia perspectiva hacia aquella por la cual el otro ha llegado a su propia opinión, es decir, que dirigido por una expectativa de sentido previa, ésta deberá corregirse en caso de que la interacción lo exija, lo que conduce a que la expectativa cambie y a que el entendimiento del otro se recoja bajo una expectativa de sentido distinta por la cual se amplía la unidad de sentido compartido<sup>28</sup>. Este desplazamiento de horizontes significa un ascenso hacia una generalidad que rebasa la particularidad propia como la del otro, una panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende a partir de la integración de nuevos puntos de vista dentro de un todo mayor y en patrones más correctos<sup>29</sup>.

Así, la comprensión se asume como una “fusión de horizontes” en la que los prejuicios que guían la comprensión son puestos en cuestionamiento y pueden ser conservados, modificados o suplantados. Esto involucra el desarrollo progresivo de la propia tradición al producirse ciertos cambios de los prejuicios heredados conformando, así, nuevas situaciones y horizontes hermenéuticos, los cuales, a su vez, conducen a otros ciclos del “círculos hermenéuticos”. Es a partir de este movimiento por el que las tradiciones se transforman y progresan.

---

<sup>27</sup> *Ibid* p.42-44

<sup>28</sup> *Ibid* p.361

<sup>29</sup> *Ibid* p.375

### **3.2. Redes relacionales transculturales. El proyecto transcultural**

Como vimos en el apartado anterior, la interculturalidad comienza por la comprensión de una misma situación pero desde la perspectiva de cada una de las prácticas culturales. Estas perspectivas se irán ampliando y modificando a partir del encuentro entre prácticas culturales disímiles. Sin embargo, a diferencia del proceso transcultural, en el encuentro intercultural, estas modificaciones se presentan siempre al interior de cada horizonte, adecuándose al complejo representacional de cada práctica. Así, las relaciones interculturales producen cambios al interior de cada grupo cultural, pero estos cambios no implican la conformación de un producto distinto al que poseen dichos grupos culturales.

Por el contrario, el proceso transcultural se caracteriza por la construcción cognitiva que surge a partir de prácticas culturales existentes pero que se establece como novedosa en relación a dichos grupos culturales. El conocimiento y las proyecciones que surjan del proceso transcultural emergen como algo cualitativamente distinto al conocimiento y las proyecciones de cada grupo cultural involucrado en dicho proceso. De aquí, que, como veremos a continuación, el conocimiento transcultural no puede adjudicarse a un grupo en particular.

La transculturalidad implica el desafío de construir conceptos y métodos para comprender y solucionar problemas, es decir, que dicha construcción se lleva a cabo en el proceso mismo de abordaje y solución de una determinada situación problemática<sup>30</sup>. Retomando lo desarrollado en el capítulo II, dichos conceptos y métodos transculturales emergen de la relación entre grupos pertenecientes a redes epistémicas heterogéneas, lo cual es posible debido a la previa apertura reticular, a partir de una situación problemática, y a la fusión de horizontes, a partir del proceso de comprensión hermenéutico. Tales procesos de apertura y

---

<sup>30</sup> L. Olivé (2005) “Nuevos problemas: nuevas formas de investigación ‘transdisciplinar’” p.4 en XXI Simposio de filosofía IIF-UNAM (19 de octubre de 2005)

fusión de horizontes se presentan en el complejo representacional de las redes epistémicas, lo cual, si aceptamos la caracterización de representación formulada en el capítulo I, influirá en los agentes y, por lo tanto, en todos los elementos que conforman las prácticas culturales. Estos procesos en el complejo representacional son centrales para la construcción transcultural, la cual, en nuestra propuesta, también se produce al nivel representacional; aunque en el proceso mismo de construcción intervengan todos los elementos de la red epistémica (agentes, práctica y representaciones). De aquí que la idea de proceso transcultural no implique la negación de las partes desde las cuales surge; como veremos a continuación, la noción transculturalidad que asumo no niega las particularidades para ser superadas por una positividad superior, por el contrario, la transculturalidad supone la heterogeneidad de las partes que le dan origen.

Dicho lo anterior, el foco de análisis para pensar la transculturalidad serán las proyecciones o los proyectos, entendidos como la representación de una situación futura en relación a una situación concebida como problemática. Como vimos en el apartado anterior, los proyectos tienen sus referencias en una determinada tradición y en el horizonte de una determinada práctica cultural, por lo que el problema que se busca enfrentar es la conformación de un proyecto que represente a una heterogeneidad de proyecciones pertenecientes a distintos grupos culturales.

En el apartado anterior se abordó parte de este problema, a partir del análisis del encuentro intercultural desde una visión hermenéutica. Como vimos, el encuentro intercultural culmina con la fusión de horizontes, lo que implica la ampliación del propio horizonte a partir de la mutua comprensión. No obstante, esta fusión de horizontes, si bien es una condición necesaria para pensar la transculturalidad, no es suficiente debido a que dicha ampliación del horizonte no tiene como resultado un proyecto que emerja de los



proyectos particulares y que asimismo se erija como su representante. De aquí que el enfoque desde el cual trabajaré la transculturalidad no provenga de la hermenéutica sino de la propuesta desarrollada por Laclau (2006) quien si bien está interesado por otro tipo de problemas que no recaen necesariamente en la transculturalidad, sí ofrece elementos interesantes para abordar dicho concepto.

Como sugerí, en este apartado me interesa analizar los elementos que posibilitan la emergencia de un proyecto transcultural a partir de la relación de proyecciones heterogéneas provenientes de distintas prácticas culturales. Para esto, un supuesto desde el que parto es que cualquiera que sea la proyección transcultural, ésta debe constituir un horizonte que proceda de la propia interacción de las diferentes proyecciones involucradas, aspecto que conduce a la necesidad de que exista un punto de encuentro entre dichas proyecciones el cual, como vimos, es producido en el encuentro intercultural.

No obstante, dicha relación no abarca la totalidad de cada una de las proyecciones, de aquí que se sostenga la existencia de una tensión entre las particularidades de las proyecciones en relación a cada red epistémica y los espacios en común existentes entre éstas. De esta tensión se sigue que si bien la conformación de la relación entre proyecciones heterogéneas reforzará cada proyecto particular, esta relación desarrolla, a su vez, una lógica propia que puede conducir a sacrificar o a traicionar alguno de los objetivos pertenecientes a los proyectos particulares<sup>31</sup>.

Sin embargo, para que la relación entre las distintas proyecciones se consolide se requiere de un elemento que las represente como totalidad, un denominador común que encarne el vínculo entre las distintas proyecciones; elemento que debe provenir de la relación misma entre las distintas proyecciones a partir del marco en común construido

---

<sup>31</sup> *Ibid* p. 175

entre ellas. Dicha representación está dada por un proyecto que sirve de anclaje, al constituirse como representante de la propia relación y, asimismo, a través de esta representación, destaca lo que todas las particularidades tienen en común<sup>32</sup>.

Este proceso es posible debido a que el proyecto que se constituye como representante adquiere su contenido representacional a partir del lugar que ocupa en la red representacional intercultural. Así, será esta cualidad positiva y el carácter contextualizado del contenido del proyecto lo que le permita erigirse como representante de un grupo de proyecciones heterogéneo.

Como sugerí, dicha representación del proyecto transcultural no conduce a una relación homogénea y total entre las distintas proyecciones particulares; por el contrario, cada proyecto se divide entre aspectos particulares, en relación a un contexto cultural específico, y la significación otorgada por la relación entre las distintas proyecciones a partir del marco en común constituido entre éstas. De aquí que la forma que adquiera el proyecto transcultural, su significación o contenido representacional, tendrá dos momentos: el primer momento será en relación al vínculo entre las distintas proyecciones y, el segundo momento, está relacionado al proceso de aplicación del proyecto transcultural por parte de las distintas prácticas culturales.

Respecto al primer momento, el contenido del proyecto será otorgado por el contexto representacional perteneciente a la relación entre los proyectos particulares; de aquí que el proyecto transcultural exprese y, asimismo, constituya dicha relación al erigirse como representante y como un elemento de anclaje del espacio en común entre las proyecciones heterogéneas. Así, al asumirse como representante, el proyecto transcultural emerge de dicha relación, lo que le permite operar como un punto de identificación. No

---

<sup>32</sup> *Ibid* p. 104

obstante, por su carácter transcultural, el proyecto es algo más que la imagen de las partes a las que representa, lo que implica que en la relación entre los distintos proyectos particulares y el proyecto transcultural, éste último modifica a las partes de las que emerge añadiéndoles una nueva dimensión cualitativa<sup>33</sup>.

Con lo anterior, se afirma que el proyecto transcultural no puede reducirse a las particularidades desde las cuales emerge, aunque opere como un punto de identificación para dichas particularidades. Esto se debe a que, en el proceso que intento desarrollar, se produce, por un lado, la emergencia de un concepto a partir de partes heterogéneas pero que tienen un campo mínimo en común y, por el otro lado, este concepto emergente no se independiza de las partes de las cuales surge sino que establece un vínculo de representatividad por la cual no puede volverse autónomo<sup>34</sup>. En dicha representación el proyecto transcultural no es pasivo, sino que añade algo a las partes que representa; este agregado se refleja en la modificación de los proyectos particulares, resultado del proceso mismo de representación<sup>35</sup>. Esto implicará que las distintas proyecciones particulares “sacrifiquen” aspectos particulares en pro de asumir tal representante, aunque en tal proceso no se eliminen las particularidades.

Es a partir de esta preservación de las particularidades de cada proyección que se asume un segundo momento respecto al contenido representacional del proyecto transcultural, el cual se relaciona con la “re-apropiación” del proyecto transcultural, lo que significa una reinscripción a un complejo representacional perteneciente a una red epistémica en particular. Tal reinscripción se presenta en el proceso de implementación del proyecto transcultural por parte de las distintas prácticas culturales.

---

<sup>33</sup> *Ibid* p. 204

<sup>34</sup> *Ibid* p.205

<sup>35</sup> *Ibid* p.200

De aquí la importancia de asumir la permanencia de la heterogeneidad en el proceso de representatividad de un concepto transcultural; en este sentido, un aspecto relevante respecto al proceso de constitución transcultural es que si bien la representación es de un elemento que emerge del vínculo entre distintas partes, esto no conduce a admitir que las razones por las que se asuma esa representatividad sean las mismas<sup>36</sup>. De aquí que la noción de transculturalidad se aplique al proyecto mismo y no a las razones por las cuales el proyecto es aceptado como representante de las distintas proyecciones; aspecto que obliga a reconocer que en todo proceso transcultural se mantienen particularidades pertenecientes a los distintos grupos culturales. Es debido a esta persistencia de las particularidades que al momento de aplicar el proyecto transcultural, su forma y contenido dependerán de la red epistémica particular que lo lleve a cabo, aunque dentro de los propios límites que impone el proyecto, es decir, dentro del límite de lo representable del propio proyecto transcultural.

De lo anterior y para concluir, es que el proyecto transcultural, si bien representa la heterogeneidad de proyecciones culturales frente a una situación problemática determinada, éste nunca existe por sí mismo, sino que la adquisición de su especificidad es dependiente, en un primer momento, de las relaciones entre las proyecciones particulares y, en un segundo momento, del complejo representacional perteneciente a la red epistémica que lo llevará a cabo. Sin embargo, como vimos en el desarrollo del concepto, debido a que el proyecto transcultural posee características cualitativamente distintas de los proyectos

---

<sup>36</sup> Al respecto sigo a *L. Olivé* (en prensa), quien propone que los acuerdos interculturales pretendan un convenio sobre un tema en particular, aunque las razones para aceptar dicho convenio sean en relación a cada grupo cultural. Con esto, el autor evita los problemas y críticas que levantan posturas como la de Habermas y su pretensión de convergencia racional.

particulares, en este proceso de representación, el proyecto transcultural representante modifica a los proyectos culturales que representa.

## **Conclusión**

A lo largo del trabajo presenté algunos aspectos centrales que deben estar presentes al momento de pensar las relaciones interculturales y los procesos de construcción cognitiva transculturales. Para este desarrollo asumo distintos enfoques o líneas teóricas las cuales responden, cada una, a aspectos particulares del complejo problema de la inter y transculturalidad. No obstante, este conjunto de perspectivas teóricas tienen en común una visión particular del proceso cognitivo al cual asumen finito y situado a partir de un determinado contexto histórico-cultural. De aquí que, en contra de una concepción universalista de la razón y de la unificación o de la homogeneización cultural, el trabajo presentado se apoya en una forma de pluralismo que no apunta a un sentido unitario sino a la diferencia y a la multiplicidad.

Tal pluralismo es acorde con el propósito último del trabajo de otorgar relevancia a los procesos cognitivos de prácticas no científicas; propósito que se torna preeminente ya que, en la propuesta desarrollada, el proceso inter y transcultural inicia a partir de una situación que es concebida y sentida como problemáticas por grupos culturales heterogéneos. Esta situación problema y la visión particular que asumo respecto a los procesos cognitivos implican que, tanto desde una visión ética como epistemológica, las comunidades culturales involucradas deben jugar un rol central en la toma de decisiones.

Para alcanzar el objetivo propuesto, un tema fundamental, previo al análisis de las relaciones inter y transculturales, es caracterizar o especificar la propia noción de cultura, es decir, cuál será el sujeto epistémico desde el cual se piensan los procesos inter y transculturales. Para esto, me baso en la propuesta epistémica que asume los procesos

cognitivos como distribuidos, esto es, que el proceso de cognición se constituye de manera reticular a partir de la interacción entre los complejos representacionales, los agentes y los elementos que componen a las prácticas (complejos axiológicos, conjunto de acciones, finalidades, etcétera).

Esta postura epistémica posibilita la inclusión, como unidades de análisis, de los sujetos individuales y colectivos y, asimismo, otorga cierta relevancia a las entidades materiales en la construcción de conocimiento. Tales aspectos se contraponen a posturas epistémicas tradicionales que asumen al sujeto individual como el elemento central de los procesos cognitivos. Por el contrario, en el desarrollo de este trabajo, el sujeto epistémico se complejiza debido a que, por un lado, los procesos cognitivos se asumen como históricos y contextuales y, por el otro, se suavizan las dicotomías entre sujeto- objeto y agente o sujeto- colectivo o sociedad. No obstante, cabe señalar que esta flexibilización de las dicotomías no implica adjudicar agencia a las entidades materiales; el conocimiento, producto de las relaciones reticulares mencionadas, es evaluado y adquirido por el agente humano, sin embargo, en el proceso de construcción cognitiva, las entidades materiales son elementos necesarios a la red epistémica.

A partir de esta idea particular de sujeto epistémico analizo el problema central del trabajo: los procesos interculturales y transculturales. Para esto, parto del supuesto de que grupos culturales heterogéneos se encuentran frente a una situación que se asume como problemática. Es decir, que el encuentro entre distintas culturas inicia con una misma situación que es percibida y sentida problemática, aunque los aspectos de la situación que se conciben como problemáticos no sean los mismos.

La situación problema implicará para cada grupo cultural la generación de proyecciones heterogéneas a partir de las tradiciones y los horizontes propios de cada

cultura. Esta heterogeneidad conduce a la necesidad de constituir marcos comunes antes de establecer procesos de construcción transcultural en torno a la situación.

Debido a esta necesidad de establecer marcos comunes, el encuentro intercultural es analizado desde la concepción hermenéutica, particularmente, la hermenéutica gadameriana. Tal involucramiento entre hermenéutica y relaciones interculturales se basa en los propios fundamentos y finalidades del proceso hermenéutico los cuales refieren al análisis de los procesos y las condiciones de posibilidad para alcanzar la interpretación y comprensión entre distintas tradiciones. En la tradición hermenéutica gadameriana el entendimiento es asumido como la continuación de una determinada tradición histórica y como la apertura dialógica en la cual los prejuicios son cambiados y los horizontes, propios de cada tradición, son ampliados. Así, el marco en común entre las distintas culturas es conformado en el encuentro intercultural a partir de un proceso hermenéutico por el cual se produce un progreso hacia la mutua comprensión, lo cual conlleva, a su vez, a la fusión de horizonte y a la conformación de bases comunes respecto a las distintas proyecciones sobre la situación problema.

No obstante, el proceso hermenéutico intercultural, y la consecuente fusión de horizontes, si bien es necesario, no es suficiente para constituir un proyecto transcultural. La fusión de horizontes refiere al marco en común que se establece en el proceso hermenéutico y a la apertura y modificaciones que se producen en los horizontes de cada grupo cultural, pero todos los elementos y transformaciones se presentan al interior de cada tradición, es decir, no se constituyen fuera de ellas ni las trascienden. Por el contrario, el proceso transcultural, aunque se constituye a partir de las partes involucradas, se establece como novedoso o cualitativamente distinto respecto a las partes que lo conforman. En el proyecto transcultural se integrarán los elementos comunes entre las distintas proyecciones



y, asimismo, algunos aspectos particulares de cada proyecto cultural y la vinculación y fusión de estos elementos conllevará a un producto que diferirá de las partes desde las cuales surge.

Así, el proyecto transcultural se posibilita tanto por la heterogeneidad como por el establecimiento de un marco común entre de las distintas proyecciones. Esta caracterización del proyecto transcultural le posibilita vincularse con las proyecciones de cada grupo cultural en un doble sentido: por un lado, como representante de dichas proyecciones a las cuales otorga sentido fungiendo como anclaje de los proyectos particulares y, por el otro, al momento de que cada grupo cultural se reapropie del proyecto transcultural con finalidades de implementación se producirán modificaciones en el proyecto transcultural acordes a cada tradición cultural, aunque toda modificación será siempre dentro del marco de posibilidades del proyecto transcultural . Para que el proyecto transcultural cumpla este doble papel se requiere que su contenido representacional sea contextual, esto es, que su contenido se establezca a partir del complejo representacional que se constituya en la relación intercultural y del lugar que ocupe dentro de dicho complejo y al interior de cada una de las redes culturales.

Por último, es necesario remarcar algunos aspectos que no se incluyeron en el trabajo pero que son centrales para el problema de estudio. En especial, el factor “poder” y las “emociones” en la producción cognitiva y en el encuentro intercultural. La incorporación de estos aspectos implicaría, quizás, cambios fundamentales en algunos supuestos medulares del trabajo. No obstante, por limitaciones de tiempo y espacio, temas tan fundamentales no pudieron ser abordados, aunque son líneas de investigación que espero desarrollar a corto plazo.

## Referencia bibliográfica

- Agüero, G.A. (2003) “Prácticas y representación” en Minhot L. y Testa A. (comp. 2003) *Representación en ciencia y en arte*, Ed. Brujas, Córdoba, Argentina
- Alcalá Campos, R. (1995) “Implicaciones epistémicas de la hermenéutica” en Arriaran, S. y Sanabria, J. R. (1995, Comps) *Hermenéutica, educación y ética discursiva (En honor a un debate con Kart- Otto Apel)*, Ed. Universidad Iberoamericana, Mx.
  - Aguilar Rivero, M. (1998) *Confrontación, crítica y hermenéutica* Ed. UNAM, Mx.
  - Barnes, Barry (1994) “El problema del conocimiento” en Olivé, L. (1994, comp.) *La explicación social del conocimiento* Ed. UNAM, Mx.
  - Berger, P. y Luckmann , T. (1998 15 Reimp.) *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortus Editores, Bs. As.
  - Broncano, F. (2006) “Consideraciones epistemológicas acerca del sentido de agencia”. Logos. Anales del Seminario de Metafísica Vol. 39 (2006): 7-27
  - Candiotti de De Zan M.E. (2003) “La ‘textura abierta’ de la representación”, en Minhot L. y Testa A. (comp. 2003) *Representación en ciencia y en arte* Ed. Brujas, Córdoba, Argentina
  - Fleck, L. (1986) *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*. Ed. Alianza Editorial, Madrid
  - Gadamer, Hans- George (1995) *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ed. Sígueme, Salamanca

- Giere, R. (2004) "The Problem of Agency in Scientific Distributed Cognitive Systems". *Journal of Cognition and Culture* Vol. 4 No. 3-4 Brill p. 759-773
- Giere, R. y B. Moffatt, B. (2003) "Distributed cognition: where the cognitive and the social merge". *Social Studies of Science* (Abril 2003) 33/2, 301-310
- \_\_\_\_\_ (2004) *Historical ontology*. Ed. Harvard University Press, USA
- Hacking, I. (2001, Reimp.) *Representar e intervenir*. Ed. Paidós, México
- \_\_\_\_\_ (2001) *¿La construcción social de qué?* Ed. Paidós, Barcelona
- Hutchins, E. (1996) *Cognition in the wild*. Ed. The MIT Press, USA
- Ibarra, A. (2005) "¿Quién constituye los objetos de la ciencia?" en Txapartegi, E. (2005, comp.) *Los objetos de la ciencia. El mundo que la ciencia construye*. Ed. Brujas, Córdoba, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2005) "Dinámicas disciplinarias en las nuevas formas de producción del conocimiento" XXI Simposio Internacional de Filosofía. *Filosofía y Sociedad*. 17-19 octubre, 2005. IIF- UNAM
- Ibarra, A y Mormann, T. (1997) *Representaciones en la ciencia. De la invariancia estructural a la significatividad pragmática*. Ed. Ediciones del Bronce, Barcelona.
- Knorr Cetina, K. (2001) "Objetual Practice", en Schatzki, T., Korr Cetina & Elike von Saving (ed.), *The Practice Turn in the Contemporary Theory*. Ed. Routledge, U.S.A.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Epistemic cultures*. Ed. Harvard University Press USA
- Kuhn, Thomas S. (2004) *La estructura de las revoluciones científicas*. Ed. FCE, Mx.

- Lalcau, E. (2006) *La razón populista*. Ed. FCE, Mx.
- Latour, B. (2001) *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Ed. Gedisa, Barcelona
- Minhot, L. (2005) “Comentario ¿Quién constituye los objetos de la ciencia?” en Txapartegi, E. (2005, comp.) *Los objetos de la ciencia. El mundo que la ciencia construye*. Ed. Brujas, Córdoba, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2003) “representaciones canónicas y representaciones alternativas. De usuarios de LSD, místicos, psicóticos y normales” en Minhot, L. y Testa, A. (2003, Comps.) *Representación en ciencia y en arte*. Ed. Brujas, Córdoba, Argentina
- Olivé, L. (en prensa) *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*. Ed. FCE, México
- \_\_\_\_\_ (2005) “Nuevos problemas: nuevas formas de investigación ‘transdisciplinar’”. XXI Simposio Internacional de Filosofía. Filosofía y Sociedad. 17- 19 Octubre, 2005. IIF- UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Interculturalismo y justicia social*. Ed. UNAM, Mx.
- \_\_\_\_\_ (2003) “Representaciones, producción de conocimiento y normatividad: un enfoque naturalizado” en Minhot, L. y Testa A. (2003, Comp.) *Representación en ciencia y en arte*. Ed. Brujas, Córdoba, Argentina.
- \_\_\_\_\_ (1999) *Multiculturalismo y pluralismo*. Ed. Paidós Mexicana, S. A.- UNAM, Mx.
- Pérez Ransanz, A. R. (en prensa) “Comentario a la ponencia ‘Los sujetos colectivos de la ciencia: una perspectiva interaccionista’ de Andoni Ibarra”

- Pickering, A. (2001) "Practice and posthumanism: social theory and a theory of agency" en Schatzki, T., Korr Cetina & Elike von Saving (2001, Eds.), "*The Practice Turn in the Contemporary Theory*". Ed. Routledge, U.S.A.
- \_\_\_\_\_ (1995) *The mangle of Practice. Time, Agency & Science*. Ed. The University of Chicago Press, U.S.A.
- Polanyi (1961) *Ciencia, Fe y Sociedad*. Ed. Taurus Ediciones, S.A. Madrid
- Putnam, H (1988) *Razón, verdad e historia*. Ed. Tecnos, Madrid
- Schatzki (2001) "Practice mind- ed orders" en Schatzki, T., Korr Cetina & Elike von Saving (2001, Eds.), *The Practice Turn in the Contemporary Theory*. Ed. Routledge, U.S.A.
- Schutz, A. (1995, 2ed.) *El problema de la realidad social*. Ed. Amorrortus Editores SA. Bs As
- Schutz, A. Y T. Luckmann (1973) *Las estructuras del mundo de la vida*. Ed. Amorrortus Editores, Bs. As.
- Searle, J. (1997) *La constitución de la realidad social*. Ed. Paidós Mx.
- Txapartegi, E. (en prensa) "¿Sujeto- red o sujeto- programa?"
- Velasco, A. (1999) "Pluralismo de tradiciones, racionalidad y hermenéutica" en Velasco, A (1999, Coord.) *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. Ed. UNAM, Mx
- \_\_\_\_\_ (1997) "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica" en Velasco, A. (1997, Comp.) *Racionalidad y cambio científico*. Ed. Paidós, MX.

- \_\_\_\_\_ (1995) “La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea” en *Dianoia* XLI 1995 p.53- 64