



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y
LETRAS**

**PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO:
UNA MIRADA A LA DIVERSIDAD DE
COMUNIDADES DE CONOCIMIENTO**

TESINA

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
**LICENCIADO EN DESARROLLO Y GESTIÓN
INTERCULTURALES**

P R E S E N T A

Mario César Campuzano Perales

ASESOR DE TESINA

Lic. Carlos Andrés Aguirre Álvarez



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Mejor es la sabiduría que las armas de guerra (...)
-Eclesiastés 9:18 (BTX3)

*Pues mejor es la sabiduría que las perlas, y todas las cosas deseables, no se le
pueden comparar.*
-Proverbios 8:11 (BTX3)

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a Dios, pues todas las cosas subsisten y son posibles gracias a él (Colosenses 1:17).

A mis padres Mario Campuzano Cuellar y Guadalupe Perales Osoñoz, a mi hermana Sarahi Campuzano Perales, quienes siempre han creído en mí y cuya compañía y apoyo ha sido fundamental en cada etapa de mi vida.

A Carlos Andrés Aguirre Álvarez, profesor, amigo y asesor de este trabajo, cuya experiencia, paciencia, tiempo, disposición y enseñanzas fueron esenciales para concluir este trabajo.

A los profesores de la licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales: Alberto Betancourt Posada, Alí Martínez Albarrán, Ángel Ruiz Tovar y Ambrosio Velasco Gómez, pues fueron lectores de este trabajo y sus correcciones y sugerencias contribuyeron a la construcción de esta tesina. Además es necesario dar un agradecimiento especial al Dr. Ambrosio Velasco Gómez por su tiempo y disposición para la entrevista realizada.

A Susan Irais Gaitán González, querida amiga, quien contribuyó con el préstamo de la grabadora para la realización de la entrevista.

A Marlene Castañeda Rivera, querida amiguita, quien no tuvo la oportunidad de ver el final de este proyecto, pero que siempre fue y será un gran ejemplo de amistad, alegría fe y fortaleza.

Índice

Introducción.....	5
Capítulo 1. Diversidad cultural y pluralismo epistémico: definición y surgimiento de los conceptos.....	10
Capítulo 2. Presentación del corpus de documentos para el abordaje del pluralismo epistemológico.....	38
Capítulo 3. Pluralismo epistemológico: líneas de investigación y vacíos temáticos.....	74
Conclusiones.....	102
Fuentes consultadas.....	108
Anexo. Transcripción de la entrevista realizada al Dr. Ambrosio Velasco Gómez en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México el 27 de julio de 2016.....	113

Introducción

De acuerdo con Víctor Toledo (2004) “el indicador más fiable para revelar la diversidad cultural es el número de lenguas que se hablan en un determinado territorio” (p. 34). Además de la lengua, la diversidad cultural se expresa de distintas maneras: las creencias, la vestimenta, la comida, la música, la moral, la forma de gobierno, los conocimientos, entre otras manifestaciones. Al relacionarse con su entorno, las sociedades producen conocimientos diferentes de acuerdo con sus necesidades biológicas, culturales, económicas, espirituales, entre otras. Por lo tanto, la diversidad cultural y las relaciones interculturales implican una pluralidad de visiones del mundo. No obstante, la convivencia entre culturas no siempre se manifiesta de manera pacífica, pues también encontramos relaciones de violencia. Pese a que todos somos diferentes (incluso en el ámbito físico o biológico) han existido múltiples intentos por homogeneizar las diferencias, lo cual ha provocado desde exclusión, discriminación y estigmatización hasta una exaltación y reverencia hacia la cultura o culturas dominantes.

El breve panorama presentado, constituye el contexto de este trabajo, cuyo propósito es invitar al lector a explorar la diversidad cultural a través de una de sus manifestaciones: el conocimiento. A lo largo de nuestro devenir histórico y específicamente con el establecimiento de la Modernidad como etapa y proceso histórico, pero también como proyecto civilizatorio, se ha considerado al conocimiento científico como la única manera válida y superior de conocer y entender el mundo, por lo que el conocimiento producido desde otras culturas en situaciones y entornos diferentes ha sido menospreciado y excluido. Aún cuando se ha tratado de negar, en el mundo existe una diversidad epistémica que corresponde con la multiplicidad de culturas que lo habitan. Tal diversidad es importante y tiene validez en tanto que contribuye a organizar y dirigir la vida cotidiana de las personas y comunidades. En este sentido podemos decir que en medio de la diversidad, la ciencia surge

como una forma más de conocer el mundo, lo cual no implica decir que sea el mejor o el peor de los saberes, ni mucho menos el único, por lo que se vuelve necesario reconocer que también hay otras formas de producir conocimiento.

Debido a lo anterior, el planteamiento central de este trabajo puede dividirse en dos partes; la primera es que junto a la diversidad cultural existe una diversidad de comunidades de conocimiento, la cual es fundamental revisar y analizar. Para abordar y ampliar nuestro conocimiento sobre esta diversidad epistémica, el presente trabajo muestra una descripción y comparación de las diferentes posturas desde las humanidades y ciencias sociales acerca del tema, discusión que ha llevado a varios autores a adoptar la posición del pluralismo. Para ello, los autores y textos que se exploran en este trabajo, han sido seleccionados por aportar bases teóricas y modelos que, como punto de partida, nos ayudan a comprender el tema y a pensar en un modelo de sociedad adecuado para el contexto latinoamericano. Después de conocer los textos y autores más relevantes llegamos a la segunda parte del planteamiento central: existe una diversidad de conocimientos y métodos para producirlos más allá de la comunidad científica; por lo que es fundamental tener la apertura al diálogo y la disposición de escuchar lo que pueden aportar otras culturas.

La intención de esta investigación, cuyos resultados aquí se presentan, es lograr una contribución social y académica en materia de diversidad cultural. En términos sociales, se parte de la idea de que describir y comparar las posturas teóricas en torno a la diversidad epistémica, especialmente aquellas que hacen énfasis en la importancia de valorar los conocimientos socialmente producidos y diferentes de la ciencia, puede aportar a la construcción de vías para alcanzar la justicia cognitiva y por lo tanto dar un paso más en el establecimiento de la justicia social, la cual es reclamada por muchas comunidades en la actualidad. En un sentido propiamente académico, esta investigación busca hacer aportaciones al estudio de la relación entre ciencia y diversidad cultural, así como al

entendimiento de la discusión teórica en torno al pluralismo epistemológico. Al recopilar las diferentes líneas de investigación, contrastarlas entre sí y analizarlas e identificar los vacíos temáticos, se abre la puerta para futuras aportaciones teóricas con respecto a la diversidad epistémica y al reconocimiento de otros saberes distintos a la ciencia.

Para responder la pregunta central que ha guiado esta investigación, ¿en qué consiste la producción teórica de las ciencias sociales y humanidades en torno a la diversidad epistémica?, fue necesario plantear y responder otras preguntas secundarias; ¿qué acontecimientos históricos y procesos han despertado el interés en el tema de la diversidad epistémica?, ¿cuáles son los autores principales que han abordado el tema?, ¿desde qué enfoques desarrollan sus teorías?, ¿cuáles son los puntos en común en cada propuesta?, ¿existe alguna contradicción entre los autores? y finalmente ¿cuáles son los vacíos temáticos entre ellos? En principio surgió la hipótesis de que éste es un tema que, si bien ha comenzado a abordarse desde hace algunos años en disciplinas de las ciencias sociales como la antropología o la sociología e incluso desde las humanidades en el ámbito de la filosofía, continúa siendo vigente dado el contexto de la diversidad cultural en el que se desarrolla nuestra academia y frente al cual tiene importantes deudas. El hecho de que el tema se siga abordando por diversos autores, es una señal de que aún no se ha agotado; aún cuando se ha producido gran variedad de literatura al respecto, es un campo de estudio que se necesita seguir explorando, cada vez con mayor detalle y desde perspectivas interdisciplinarias. Como el lector podrá observar al final de este informe, dicha hipótesis fue confirmada, sin embargo, se encontraron importantes aspectos que contribuyen a matizar y profundizar lo que fue planteado de manera preliminar.

Es importante señalar que el libro *Pluralismo epistemológico* (2009), coordinado por Luis Tapia, constituye un valioso recuento respecto al tema que aquí se aborda. Se trata de una antología de artículos escritos por diferentes autores para presentar aspectos relacionados

con la diversidad epistémica y, por consiguiente, puede ser considerado como un texto que también contribuye al mejor entendimiento de dicho tema. Sin embargo, el trabajo que aquí se presenta puede ser considerado relevante y distinto porque presenta un análisis de los autores y sus posturas teóricas desde la propuesta de los esquemas de inteligibilidad, lo cual resulta novedoso y una manera distinta de abordar la cuestión.

La metodología utilizada se sustentó, mayoritariamente, en la técnica de investigación documental y, específicamente, en un estado de la cuestión. Para la realización de ésta última, el texto fundamental fue *Estado de la cuestión y análisis crítico de textos: guía para su elaboración* (1999). Por otro lado, para complementar la información que se tenía y debido a que es importante en toda investigación darle voz a los actores, también fue utilizada una técnica de investigación cualitativa, concretamente la entrevista; en este sentido, el entrevistado fue el Dr. Ambrosio Velasco Gómez, uno de los pilares fundamentales en la creación de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales. Dicha entrevista lleva por título *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico* y fue realizada el 27 de julio de 2016 en las instalaciones del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. La transcripción completa de la entrevista también se presenta aquí como un anexo.

El presente trabajo se encuentra organizado en tres capítulos. En el primero se expone una definición más amplia sobre los conceptos de diversidad cultural y pluralismo epistemológico, una breve revisión del concepto de cultura en las distintas corrientes teóricas de las ciencias sociales y se da respuesta a la pregunta ¿cómo surge el interés por el tema de la diversidad epistémica? Desde mi punto de vista podemos considerar al segundo capítulo como el corazón de esta investigación, pues presenta la selección de autores que conforman el corpus de documentos para el abordaje del tema, se exponen sus líneas de investigación y el esquema de inteligibilidad al que corresponden, de tal manera que el producto final de este

trabajo consiste en la elaboración de cuatro mapas conceptuales que sintetizan la discusión de los autores seleccionados. Finalmente en el capítulo tres se presenta una contrastación de las diferentes líneas de investigación, se exponen los puntos en común y contradicciones en las propuestas de los autores, los vacíos temáticos y mi perspectiva acerca del estado de la cuestión. Cada capítulo constituye en sí mismo un viaje en el tiempo para rastrear el origen del tema, es una recopilación de las experiencias de los autores y una invitación a explorar la diversidad cultural a través de una de sus manifestaciones: el conocimiento.

Capítulo 1. Diversidad cultural y pluralismo epistémico:

definición y surgimiento de los conceptos

Todos somos distintos, no existe ningún ser humano completamente idéntico a otro. Aunque a lo largo de la historia han surgido intentos y estrategias para tratar de homogeneizar a la población de un determinado lugar, muchas de ellas por vías de la violencia, la realidad es que las diferencias son inevitables y cada una de estas experiencias, lejos de lograr disipar la diversidad, han provocado movimientos que buscan la justicia social a través del reconocimiento de lo diferente, la igualdad de oportunidades y la lucha por desvanecer la exclusión y la discriminación, entre otras acciones.

No importa donde fijemos la mirada, la diversidad está en todas partes. Las distinciones comienzan a aparecer desde los rasgos biológicos como el color de ojos, el tono de piel, el timbre de voz, etcétera, y continúa en aspectos más culturales:

¿Quién es normal? Quizás haya muchas personas comunes. Parecidas. Casi iguales. Pero no hay dos personas idénticas. (...) Hoy somos más de siete mil millones de seres humanos respirando sobre este planeta, y sin embargo, nadie tiene tus mismas huellas digitales, y nadie tiene el mismo iris en sus ojos. ¿Por qué entonces, hacer las cosas como los demás? (Leys, 2015, p. 15).

Con relación a las diferencias culturales, muchos autores coinciden en señalar que todas las personas, grupos y comunidades se relacionan con su entorno, conciben y comprenden el mundo de una manera específica. Nuestra identidad se construye desde contextos diferentes, de ahí que la manera para responder a los problemas y retos, así como de valorar los recursos y las reglas para su disposición entre sus integrantes siempre es distinta; cada grupo tiene características específicas que los hacen ser diversos (Embriz Osorio, A., et al., 2011).

Dora Elvira García (2004) afirma que “en los últimos tiempos la cuestión de la diversidad cultural ha ocupado la mente de gran cantidad de pensadores, de manera que sus preocupaciones han intentado buscar respuestas convincentes” (p. 177). Cuando se trata de abordar un tema como el de diversidad cultural, debemos aceptar lo mismo que Miguel A. Bartolomé (2008), es complicado hacerlo sin repetir lo que ya se ha escrito en una extensa bibliografía y al mismo tiempo sin pretender arrojar datos innovadores, que no estén contenidos en numerosos libros, informes y artículos al respecto. Sin embargo, volviendo a parafrasear a Bartolomé, el hecho de que un tema ya se haya explorado en otras ocasiones y desde disciplinas tan diversas, especialmente desde las ciencias sociales y humanidades, lejos de ser un indicador de que la cuestión ya está terminada, es una señal de que el asunto está lejos de haberse agotado y que cada situación contextualizada ofrece múltiples aspectos que todavía no han sido suficientemente explorados por la reflexión contemporánea.

Ahora bien, entre las múltiples expresiones de la diversidad cultural, el aspecto central que propongo explorar es la reflexión sobre las distintas formas de producir conocimiento más allá de la comunidad científica, lo cual podemos denominar diversidad epistémica o, si se trata de adoptar una posición de reconocimiento y respeto, pluralismo epistemológico; ¿cómo surge el tema de la diversidad cultural? y ¿cómo se deriva la reflexión sobre el pluralismo epistémico en cuanto problema de interés académico? son las preguntas que se busca responder en las siguientes páginas.

El argumento central de este trabajo parte, en primer lugar de que el conocimiento es un producto cultural, al igual que la comida, las festividades, la forma de gobierno, las expresiones artísticas, el estilo de construcción de una casa, entre otros; asimismo mi planteamiento central tiene como punto de partida un reconocimiento de la existencia de la diversidad cultural y, si se reconoce la existencia de múltiples culturas, podemos decir por consiguiente que existe una diversidad de conocimientos. Por lo tanto, es importante, en

primera instancia, entender a qué nos referimos cuando estamos hablando de cultura, por lo que en los siguientes párrafos voy a abordar de manera breve el tema de la cultura, a partir del cual se derivan las investigaciones y reflexiones sobre la diversidad cultural y epistémica.

En sus inicios, hablar de cultura “hacía referencia a la labranza o al cultivo de la tierra, posteriormente comenzó a relacionarse al cultivo del espíritu humano” (Frau, 2008, p. 1). Esta forma de entender la cultura predominó hasta el siglo XV. A partir del desarrollo de la antropología en el siglo XVIII se empezó a hablar de cultura con mayor énfasis para utilizarse como sinónimo de civilización. Desde entonces, han surgido diferentes maneras de entender la cultura según las distintas corrientes teóricas. Algunas de ellas son el evolucionismo, el relativismo cultural, el difusionismo, el culturalismo, el funcionalismo, el estructuralismo, la antropología simbólica e incluso la tradición marxista; a continuación repasamos de manera breve cada una de ellas.

De acuerdo con la corriente evolucionista (que tiene su influencia en la propuesta de Charles Darwin en el ámbito de la biología en 1859) se concibe el desarrollo de cada sociedad humana dentro de una escala de niveles culturales que se superponen como una constante para todas las culturas; los diferentes niveles de evolución de los pueblos son: salvajismo-barbarie-civilización. Según esta corriente todas las sociedades pasan por estos tres niveles de evolución siendo este un proceso lineal. Cada uno de estos niveles correspondería al inferior, medio y superior respectivamente, el salvajismo termina con la utilización del fuego, la barbarie con la utilización del hierro y la civilización con la escritura y la gramática.

Por otra parte, en oposición al evolucionismo, surgieron antropólogos como Franz Boas, quien combatió las comparaciones y categorías de superior-inferior. Boas plantea que todos los sistemas culturales son esencialmente iguales en cuanto a su valoración (relativismo cultural) y que las diferencias entre distintas sociedades han surgido como resultado de sus propias condiciones históricas, sociales y/o geográficas. Para Boas, las sociedades no pasan

por niveles de evolución, las culturas sí son diferentes, pero la causa no es que cada una se encuentre en diferentes grados evolutivos sino que esas distinciones se dan porque sus condiciones históricas, sociales y/o geográficas varían, es decir su contexto no es el mismo.

En cuanto al difusionismo, es la corriente antropológica que plantea que las culturas se van difundiendo entre sí debido al contacto entre ellas. Ésta surge a partir de la reflexión sobre la similitud de objetos pertenecientes a diferentes culturas y la especulación sobre la difusión de estos objetos entre ellas. En el difusionismo hay un contacto cultural que produce un intercambio de objetos tanto materiales como intelectuales, el progreso cultural sería consecuencia de ese intercambio.

Debido a las ideas de Franz Boas, y a su continuidad a través de sus discípulos, en América surgieron planteamientos en contra del evolucionismo, particularmente los de Ruth Benedict. De esta manera, la antropología en Estados Unidos va a tener un fuerte peso y se va a gestar el culturalismo. Dicha corriente fue llamada así por el especial interés que puso en el análisis de la cultura. Dentro de ésta podemos situar al antropólogo Alfred Kroeber y a la ya mencionada Ruth Benedict. A partir del concepto de lo superorgánico, Kroeber propone otra manera de describir y entender la cultura o el sistema sociocultural; plantea que la cultura es igual a lo superorgánico y hay una dualidad entre lo orgánico (biológico) y lo superorgánico (cultural). De acuerdo con algunas interpretaciones de la teoría de la evolución de las especies, propuesta por Darwin, el hombre es simplemente el más desarrollado de los animales, por lo que, en esta misma línea, Kroeber argumenta que el hombre es un animal social con una constitución orgánica pero también con una civilización. De esta manera, la cultura sólo puede existir cuando hay una sociedad y, asimismo, cada sociedad va de la mano con una cultura; la cultura presupone a la sociedad y ésta presupone personas, por lo cual podemos decir que la sociedad es un conjunto de individuos que poseen cultura.

Respecto de la corriente funcionalista, el antropólogo Bronislaw Malinowski es uno de sus principales exponentes. Este autor entiende la cultura como una unidad bien organizada que se divide en artefactos y sistemas de costumbres. Las sociedades, organizadas a través de sus instituciones, se van forjando en términos de procesos. Por ello Malinowski dice que para entender a una cultura hay que analizarla a través de sus instituciones. Por un lado, como todas las culturas tienen las mismas necesidades básicas, van a surgir las instituciones adecuadas para satisfacerlas; y, por el otro, puesto que el hombre cuando nace es más vulnerable que los animales, necesita modificar su medio ambiente, fabricar artefactos, vestimentas y refugios para sobrevivir, lo que también explica el surgimiento de las instituciones. En resumen Malinowski propone que las culturas están formadas por diversas partes (instituciones), cada una de las cuales tiene una función concreta.

Por su parte, el estructuralismo es una corriente que tiene sus raíces en la lingüística de Ferdinand de Saussure, quien entendía la lengua como un sistema de signos. Uno de los investigadores más destacados dentro de esta corriente fue Claude Lévi-Strauss. La mayoría de las obras de los antropólogos estructuralistas abordan un conjunto de temas que están estrechamente relacionados a las de los lingüistas. Entre ellos resaltan la mitología, el parentesco, el totemismo, los rituales, el arte y otros fenómenos culturales, que son siempre abordados como sistemas simbólicos. Para el estructuralismo, los hechos sociales pueden ser estudiados como sistemas de signos o símbolos, por lo que el antropólogo debe tener cuidado al abordarlos, para no tratarlos simplemente como sucesos sino como significaciones. Para Lévi-Strauss, la cultura, al igual que el lenguaje, se constituye de unidades mínimas que se combinan según ciertas reglas en unidades mayores que forman un significado. Descomponer la cultura en sus unidades básicas y comprender las reglas mediante las cuales se combinan es entender su significado.

La antropología simbólica corresponde a la corriente hermenéutica¹ dentro de este ámbito disciplinar. Ahí podemos situar a Clifford Geertz, quien plantea que el hombre está inserto en una trama de significaciones. Geertz ve a la cultura como un texto que tenemos que interpretar, es por esta razón que a él y a sus seguidores se les llama también los textualistas. Para este antropólogo, la cultura es un sistema de significados coherentemente integrados, una urdimbre, el entretejido o trama de sentidos que hay que desentrañar para entender el significado de las expresiones sociales. El método para lograr dicho objetivo es la etnografía, lo que implica hacer una descripción densa, que busca el significado, pero desde el mundo de vida de esos actores a los cuales se está estudiando; el análisis consiste, entonces, en desentrañar los códigos de significación, y sus estructuras.

Finalmente, vamos a explorar cómo se ha abordado el tema de la cultura dentro de la tradición marxista. Por lo general, se ha pensado que el tema de la cultura ha sido poco abordado por el marxismo, sin embargo, el propio Carlos Marx, así como Lenin o Gramsci, han señalado en sus diversas obras que el tema de la cultura está relacionado con la lucha de clases y la cuestión de la propiedad de los medios de producción; marco en el que se plantea el problema de la transición de las sociedades hacia el comunismo teniendo como fase intermedia el socialismo. En dichas aproximaciones hay una división entre cultura dominante (burguesía), que podríamos relacionar con el positivismo, y una cultura dominada (proletariado, culturas subalternas) que podemos verlo en términos de Franz Boas como el relativismo cultural. Se establece también una división entre estructura y superestructura: en la primera están los mecanismos económicos que constituyen un modo de producción y todos

¹ La palabra hermenéutica viene del griego ἑρμηνευτική (hermeneutike) y τέχνη (tejne) y quiere decir arte de explicar, traducir o interpretar. Se refiere a la eficacia de la expresión lingüística, pues en un principio estuvo unida a la experiencia de transmitir mensajes (en la mitología griega Hermes es el mensajero de los dioses). La hermenéutica es un enfoque que se utiliza para la interpretación de textos, particularmente de aquellos que se consideran sagrados. Tiene sus orígenes particularmente en la interpretación (exégesis) correcta de los textos bíblicos, aunque también se ha utilizado para tratar de explicar los mitos y oráculos de la Antigüedad griega. La tradición hermenéutica de la antropología hace una analogía de la cultura como un texto que se va a interpretar.

los fenómenos adyacentes de carácter material; mientras que en la segunda se plantea la cuestión de la cultura, pues es en ésta donde se observa la diversidad de concepciones del mundo y su operación como sistemas ideológicos. Marx plantea que las relaciones sociales de producción, es decir, el tipo de organización que adoptan los seres humanos frente a la actividad económica, constituyen la base de la superestructura jurídico-política e ideológica. Para los marxistas las relaciones sociales de producción no son posibles sin reglas de conducta, discursos de legitimación, prácticas de poder, objetos valorados tanto por la clase dominante como por la clase dominada, etcétera. A su vez Antonio Gramsci es considerado como el más grande pensador marxista que se haya dedicado al estudio del papel de la cultura y de sus creadores, los intelectuales. En este sentido su obra principal es el libro *Los intelectuales y la organización de la cultura* publicado originalmente en 1949. Gramsci plantea que la cultura:

es todo lo que el hombre crea en su devenir en la historia; puede ser, también, un conjunto de reglas del comportamiento; además, un modo de ser de toda una sociedad, que incluye puntos de vista sobre la vida, apreciaciones de los valores que le son propios; también todo el catálogo de los hechos históricos que se signifiquen por la creación de obras de arte, ideas, creencias, religiones o todo tipo de expresión (Córdova, 2014).

De acuerdo con el ensayo de Arnaldo Córdova (2014), para Gramsci la cultura es la historia realizada, el resultado de la vida de los hombres y, simultáneamente, la forma de ser de las personas en la realidad histórica. Para Gramsci:

no se puede existir sin cultura, sin ser cultos, sin crear culturalmente. Todos los hombres, a su modo, son cultos, pero todos en diverso grado. El hecho es que todos crean culturalmente. Pero no todos crean para siempre (...). No todos pueden hacerlo. La sociedad en su infinita

diversificación se ocupa de crear y formar a quienes encarga de la función. Esos son los *intelectuales* (Córdova, 2014).

Si bien las corrientes teóricas hasta aquí revisadas no son todas las que han surgido para entender el concepto de cultura, el presentar sólo éstas se debe a que son las que mayormente han contribuido a la reflexión y discusión sobre el tema. El resumen presentado en las páginas anteriores, es solo un esfuerzo para que el lector tenga un panorama general sobre el tema, ya que sería muy extenso presentar siquiera una síntesis de la bibliografía más relevante. No obstante, tomando en cuenta el objetivo de este trabajo, es necesario incluir otras dos definiciones de cultura, de carácter complementario, y que son de utilidad en tanto que toman en cuenta el tema de los conocimientos socialmente producidos. De acuerdo con Paul Bohannan y Mark Glazer en su obra *Antropología. Lecturas* (1993), el antropólogo Edward Burnett Tylor fue el pionero en estudiar y establecer una definición de cultura, la cual se entiende como “ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (p. 64). A su vez para el lingüista Edward Sapir (1974) “la cultura es el conjunto de costumbres y creencias que constituye una herencia social y que determina la contextura de nuestra vida” (p. 235).

Una vez establecido el panorama sintético de las posiciones sobre el tema de cultura, podemos explorar el terreno de la diversidad cultural. Como ya mencioné en la introducción, además de la investigación documental, fue necesario recurrir a la entrevista para la construcción de este trabajo. La entrevista titulada *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico* (2016)² fue realizada al Dr. Ambrosio Velasco Gómez quien, debido a su trayectoria académica así como a sus líneas de investigación, representa una importante fuente de información para la recopilación de los datos pertinentes para esta investigación.

² La referencia completa de la entrevista se encuentra enlistada en la sección correspondiente de fuentes consultadas al final del trabajo.

En un artículo titulado *La máscara del multiculturalismo* (2001)³, Núria Estrach Mira plantea que desde la Antigüedad griega, con los filósofos presocráticos, podemos encontrar una reflexión sobre *lo múltiple y lo cultural*. Por otro lado Velasco Gómez (2016), sugiere que la cuestión de la diversidad cultural no se remonta únicamente al mundo de la Antigüedad griega, sino desde antes, pues es un fenómeno presente en toda la historia de la humanidad. Como ejemplo de esto, Velasco Gómez señala que la diversidad cultural y las relaciones interculturales están presentes incluso en las mismas narraciones bíblicas que nos hablan del sometimiento cultural y político del pueblo de Israel por parte de los egipcios.

Para Núria Estrach Mira, la noción de multiculturalismo parte de la unión de dos términos: *múltiple y cultura*, más el sufijo *ismo*. Desde una perspectiva filosófica, *lo múltiple* ha sido siempre un problema central, se encuentra relacionado y en contraposición con *lo uno*. Según Estrach Mira, la tradición filosófica occidental está enraizada en Parménides, quien consideraba que *lo múltiple, lo variado y lo diverso*, son objetos de la opinión, la especulación y la sensación, mientras que solo *lo uno, lo singular*, es objeto de saber, de conocimiento. Esta perspectiva, que defiende y comprende a la verdad como única, está en contraposición con lo otro, contra lo distinto. Por su parte, los sofistas constituyeron la contraparte de dicho planteamiento, pues se posicionaron como defensores de la realidad de *lo múltiple y lo variado* frente a *lo uno*. A su vez tenemos la posición de Aristóteles, quien afirmó que *lo uno* es inherente e inseparable de *lo múltiple* (que equivale a lo sensible, mientras que *lo uno* equivale a lo inteligible).

Hasta este momento podemos identificar estas posturas como la tesis y su antítesis, y para completar lo que podría ser nuestra tríada dialéctica, vamos a revisar también lo que plantea Kant, a partir de las ideas desarrolladas en el mismo texto de Estrach Mira. La idea

³ Es importante señalar que muchas de las ideas que la autora plantea en su texto las recupero en este trabajo de manera literal, sin embargo, algunas frases y planteamientos que explican la discusión filosófica del tema están parafraseadas tratando que el contenido respete el texto original.

moderna de multiplicidad, determinada por la gnoseología⁴ de Kant a través de la noción *Mannigfaltigkeit* (pluralidad) designará el material para la síntesis: *lo múltiple* es una de las características de lo dado frente a *lo uno*, que es uno de los caracteres de lo puesto. De este modo, la *multiplicidad* ofreció diversos aspectos en cuanto a las sensaciones y a las percepciones, es decir, a la manera de percibir el mundo. En definitiva, con *lo múltiple* podemos designar o bien muchos elementos de un tipo, o bien, muchos elementos distintos entre sí.

De acuerdo con lo planteado hasta este punto, la reflexión sobre lo múltiple y lo variado, así como de lo singular y lo único, ha existido desde tiempos muy antiguos. Una de las principales discusiones al respecto se desarrolla en el marco de la filosofía moderna, que tiene su origen en los pensadores griegos. Para recuperar estas ideas y partir a favor de la reflexión de las siguientes páginas, es posible partir de la postura de Kant, particularmente con lo que respecta al segundo uso del término *múltiple*: lo vario, *multitudo*, de la cultura.

Para retomar de nuevo a la autora de *La máscara del multiculturalismo*, se puede plantear que el concepto de multiculturalismo, que aparece en la segunda mitad del siglo XX para enmarcar normativamente el fenómeno de la diversidad cultural, ilumina las diferencias culturales y resalta la importancia de la afirmación de las creencias particulares y diferenciadas. El problema, según lo que menciona la autora, es que acaba atendiendo exclusivamente a las contingencias y al folklore, olvidando las necesidades reales que genera la diversidad cultural en la política. Es por eso que para Estrach Mira el marco de reflexión sobre el concepto de multiculturalismo debe ser crítico.

Para pensarlos críticamente, los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad, con sus distintos matices, deben ser comprendidos en su dinamismo histórico y contextual.

⁴ Etimológicamente, la palabra gnoseología proviene del griego γνῶσις (gnosis), que significa conocimiento o facultad de conocer y λόγος (logos), que expresa estudio, palabra, doctrina, teoría, razonamiento o discurso. Se conoce como gnoseología a la parte de la filosofía que estudia el conocimiento humano en general, en cuanto, a su origen, su alcance y su naturaleza.

Algunos autores hacen una distinción entre multiculturalidad y multiculturalismo: el primer término es usado simplemente para referirse a la existencia de múltiples culturas; en éste ámbito se posiciona Verónica Hidalgo Hernández (2005), según esta autora: “El término multicultural tal y como indica su prefijo multi hace referencia a la existencia de varias culturas diferentes, pero no ahonda más allá, con lo que nos da a entender que no existe relación entre las distintas culturas” (p. 78).

Por otra parte, están aquellos que optan por el término de multiculturalismo para referirse a una ideología de respeto y convivencia de múltiples culturas o a una política implementada por los gobiernos, sobre todo en relación con los inmigrantes, sustentándose en una ideología multiculturalista. El filósofo Delfín Ignacio Grueso (2003) también menciona esta distinción y para ello cita a León Olivé, quien distingue entre multiculturalidad y multiculturalismo normativo. Según esta diferencia, multiculturalidad se entiende como la realidad de que existen muchas culturas en el seno de una misma sociedad, por eso se habla de sociedades multiculturales, sin embargo, no hay prescripciones éticas o políticas. Multiculturalidad describe simplemente el hecho y multiculturalismo normativo va más allá, puesto que trata de reflexionar en torno a las consecuencias éticas o políticas, trata de normativizar y prescribe modelos de sociedad.⁵

En el texto *Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad* (2006), la autora Alicia Barabas, intenta consensuar el significado de los conceptos multiculturalismo e interculturalidad, posibilitando saber a qué nos estamos refiriendo cuando los usamos. Para Barabas cuando se habla de multiculturalismo en la actualidad, se entiende como un espacio de convivencia entre distintos grupos culturales y de esta manera no es diferente de lo que en antropología se conoce como pluralismo cultural y que muestra la diversidad cultural que existe en todo el mundo. La autora plantea que en realidad, junto con esta forma de entender

⁵ Véase Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, pp. 58-59

el concepto, se ha generado toda una ideología e intentos de políticas de respeto a la diversidad cultural.

De acuerdo con los datos obtenidos en la entrevista *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico* (2016), encontramos que hablar de interculturalidad o multiculturalidad, estamos hablando de un hecho, pues es un concepto meramente descriptivo. Si le agregamos el sufijo *-ismo* para hablar de multiculturalismo e interculturalismo, estamos ya agregando un juicio de valor en relación a la facticidad; es decir, multiculturalismo o interculturalismo significan un reconocimiento favorable, de la valía ética, política y epistémica de la diversidad de culturas. El concepto de multiculturalismo exige la apertura al diálogo entre culturas.

El mismo texto de Alicia Barabas (2006) recoge algunos indicios del origen del multiculturalismo, entre los cuales destacan los siguientes: desde la teoría política, Parekh Del Bhikhu (2004) señala que el origen del movimiento multicultural apareció en la década de los setenta en Canadá y Australia y poco más tarde en Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia. A su vez Mikel Azurmendi en el artículo *La invención del multiculturalismo* (2002), recoge la historia del surgimiento de dicho término y de las controversias que surgieron en torno a éste. Concretamente, esta palabra fue gestada desde el gobierno anglófono canadiense para referirse a una nueva política de finales de los sesenta, en el contexto del movimiento francófono canadiense, que buscaba tener en cuenta a las tres presencias culturales que se manifiestan en la federación: la anglófona, la francófona y la aborígen, de las cuales los anglófonos constituían la mayoría étnica y el resto eran consideradas minorías. Aunque este tratamiento no favoreció ni a los francófonos y ni a los aborígenes, más tarde la política multicultural se amplió hasta abarcar a los inmigrantes, también considerados minorías, y el concepto empezó a usarse para referir a las variadas ciudadanías segmentadas por cultura, lengua e historia, que se hallan dentro de un estado democrático. Al expandirse a otras

situaciones, contextos y disciplinas, el multiculturalismo dio la oportunidad a todos los grupos diferentes de ser tratados como minorías. Sin embargo, debe distinguirse claramente el pueblo aborigen o autóctono, que rechaza ser llamado minoría y fundamenta su derecho en el vínculo territorial y la ascendencia histórica, de las minorías (inmigrantes) que no tienen historicidad ni territorialidad. De allí que los pueblos autóctonos no puedan ser catalogados como minorías dentro del multiculturalismo, término que responde a situaciones contextuales específicas.

De acuerdo con el texto de Grueso (2003), el autor Gerd Baumann (2001) plantea que “el enigma multicultural es americano en sus orígenes, pero los intentos más variados de afrontarlo los encontramos en Europa” (p. 11). Grueso señala que estos orígenes americanos se refieren a recoger las banderas que ya se agitaban con relación a la lucha por los derechos civiles en la década de los sesenta, las demandas de una democracia entre culturas, la lucha del movimiento contra la discriminación de los individuos en relación a su color de piel, la denuncia del brutal exterminio de los pueblos indígenas y la lucha de los latinos por un mejor trato, combinando reivindicaciones laborales con formas de resistencia cultural. Esta es la razón por la que cada autor ha identificado al multiculturalismo de maneras diferentes, por ejemplo Lawrence Blum (1998) relaciona el multiculturalismo con formas de oposición al racismo o con ideales de justicia racial, pero reconoce que grupos sometidos a formas de discriminación relacionadas con el género, la edad y la orientación sexual también pueden ser considerados dentro de dicho concepto.

Según lo dicho anteriormente, en particular con la tradición canadiense, el multiculturalismo se ha pensado más en términos institucionales que de modificación de actitudes sociales y culturales concretas. Asimismo, desde el mundo académico también han surgido varias posiciones:

En el mundo académico el tema aparece ligado a dos filósofos que plantean el tema de forma distinta: Charles Taylor, quien tiende a identificar el multiculturalismo con la política del reconocimiento y Will Kymilca, quien desde una perspectiva liberal, ha tratado de responder a las demandas de las minorías nacionales y étnicas a través de una propuesta de ciudadanía multicultural. (Grueso, 2003, pp. 18-19).

De acuerdo con el análisis de Grueso, Taylor resalta el problema en las actitudes y las relaciones entre culturas, por lo que se mueve en el ámbito de lo simbólico y las representaciones; mientras que Kymilca se ubica en los referentes culturales y desde allí en los derechos de los nativos, de las minorías que se mueven por todo el territorio y de la cultura que para algunas representa la tierra y para otras los hábitos, la cocina y la memoria. Taylor sigue una línea de pensamiento hegeliano, por lo que reflexiona en los procesos horizontales de lucha por el reconocimiento y logro de las identidades; Kymilca es liberal, por eso expresa su preocupación por la gobernabilidad y los ordenamientos jurídico-políticos.

Ahora bien, de acuerdo con lo señalado por Velasco Gómez (2016), la cuestión fáctica de la diversidad cultural fue determinante al inicio de la Modernidad: con la expansión del mundo europeo, con la conquista e imposición sobre el continente que albergaba a un sinnúmero de culturas, esta situación constituyó uno de los choques culturales más dramáticos que han existido. Las diferencias culturales y políticas entre las culturas precolombinas y las europeas son abismales. Posteriormente a la llamada “Conquista de América”, las nuevas autoridades tuvieron que enfrentar la cuestión de la diversidad cultural. A partir de ese momento (siglo XVI) surgieron dos grandes posturas que pronto se enfrentaron en una controversia:

- 1) Condenación de las diferencias culturales, considerando que existe solo una cultura, una sola civilización que es la europea, cristiana y española.

- 2) Reconocimiento de la valía de las culturas precolombinas, confiriendo igual dignidad y racionalidad a los nativos; la cual era una postura minoritaria pero radical y de carácter pluralista.

En la primera postura se destacaron pensadores como López de Gómara, Palacios Rubio y Ginés de Sepúlveda. Respecto a los defensores de la segunda destacan Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Vera Cruz y Bartolomé de las Casas. La controversia de la diversidad cultural tiene su surgimiento en la expansión colonial de Europa. En el contexto del siglo XVI, podemos hablar de los ámbitos del conocimiento que comenzaron a abordar esta problemática: la filosofía, la teología, el derecho y la historia. Todos son campos de conocimiento que estaban implicados en el tema de la diversidad cultural, ya en el Renacimiento hay una integración de dichos campos disciplinares, no existe la separación de saberes que se impondría en la Modernidad. La idea del hombre del Renacimiento de Leonardo Da Vinci, donde éste es todo (ingeniero, pintor, científico, artista, historiador, etcétera), ilustra muy bien la integración de saberes a la que se aspiraba en la época. Cuando surgen las universidades hay facultades en México y Europa, bajo un esquema dual: facultad de artes y facultad de teología. En este contexto, artes no significa producción artística, se distingue entre artes liberales (filosofía, jurisprudencia, medicina, etcétera) y artes mecánicas (física, ingenierías, etcétera).

Hasta aquí he esbozado el origen del “problema” académico de la diversidad cultural en los países europeos, así como Estados Unidos y Canadá; sin embargo, también es necesario abordar el caso de América Latina y México. Para esto, Henri Favre (2005) subraya el surgimiento de un fenómeno que desde las últimas décadas del siglo XX ha empezado a acaparar la atención pública y académica: la emergencia de las identidades étnicas.

Antes de revisar el fenómeno de la emergencia de identidades étnicas, es importante señalar que, de acuerdo a los datos obtenidos en *Diversidad cultural y pluralismo*

epistemológico (2016), para abordar el caso particular de América Latina y México, debemos remontarnos nuevamente al inicio de la Modernidad, con el descubrimiento del mundo precolombino y su posterior invasión. Lo que hoy es México, sobretodo la región que se conoce como Mesoamérica, fue el corazón de dicho proceso y donde el choque de culturas fue más dramático. La guerra contra los aztecas y el posterior establecimiento de la Nueva España, contribuyeron grandemente al surgimiento de la Modernidad como paradigma civilizatorio y a la expansión del moderno sistema-mundo.

Volviendo al planteamiento de Favre (2005), en América Latina la discusión sobre la diversidad cultural empieza a tomar auge con el surgimiento de organizaciones que buscaban representar a los “pueblos indios”, expresando sus demandas. Durante la década de 1970, comenzó a crecer el número de dichas organizaciones, a las que Favre denomina indianistas. En consecuencia, se empezaron a poner en tela de juicio las políticas de integración cultural que diversos Estados implementaban con la “población indígena”, las cuales buscaban fusionar los diversos componentes étnicos de la población, en nombre de un ideal de mestizaje. Las organizaciones indianistas reivindicaban el derecho de los pueblos a mantener sus propias lenguas, culturas, y poseer territorios con los recursos naturales que contienen y a gobernarse y desarrollarse según sus propios valores y normas. Entre los años setenta y ochenta, dichas organizaciones tuvieron un efecto movilizador lo suficientemente importante como para generar un verdadero movimiento étnico, que tuvo su apogeo entre 1992 (coincidiendo con el cumplimiento de los 500 años de la llegada de Colón a lo que hoy es América) y 1993 (que fue decretado como el Año de los Pueblos Indígenas por la Organización de las Naciones Unidas). Al respecto, nos dice el propio Favre:

Las primeras organizaciones indianistas aparecen en un momento en que el modelo de desarrollo que América Latina había puesto en obra a partir de los años 1930 empieza a

agotarse. Este modelo, basado en la industrialización sustitutiva de importaciones, se revela menos y menos capaz de integrar a la actividad productiva la mano de obra que la transición demográfica hace crecer. En consecuencia, el desempleo y sobre todo el subempleo aumentan de manera continua. Alimentan los bolsones de marginalidad que no se pueden ya reabsorber por medio de una adecuada formación profesional, y que se convierten poco a poco en un enorme sector púdicamente llamado informal, en el que los individuos viven en la precariedad económica y la inseguridad psicológica, o aun en situaciones anómicas de ingravidez social. La espectacular movilidad ascendente, que caracterizó los años cuarenta, cincuenta y sesenta, se aminora y luego se para. Se abre una brecha que, rápidamente, va ensanchándose entre las aspiraciones individuales y las posibilidades de realizarlas, lo que genera frustraciones en los niveles inferiores de una sociedad que, por otra parte, tiende a descomponerse, atomizarse y masificarse. Es la época en que jóvenes con estudios secundarios empiezan a hacerse vendedores ambulantes, y graduados universitarios, taxistas piratas, para sobrevivir (Favre, 2005, pp. 95-96).

Los dirigentes de las organizaciones indianistas eran personas de origen rural con ascendencia indígena, pero influidos por la cultura Occidental a través de la escuela y los movimientos migratorios campo-ciudad. El contexto particular de América Latina no les permitió a estos individuos alcanzar una posición social correspondiente con sus aspiraciones, y que los igualara a lo que los sectores privilegiados de las grandes ciudades ya poseían, por lo que volvieron la mirada a sus orígenes y, frente a una sociedad que crecientemente los excluía, buscaron organizarse.

A partir de la década de los noventa del siglo XX hubo una reestructuración del orden mundial, la cual coincidió con las impugnaciones culturales en cuanto a la conformación de los Estados nacionales del moderno sistema-mundo. Este periodo estuvo marcado por el derrumbe del bloque socialista, junto con su influencia, y el término de la Guerra Fría. En

consecuencia, la competencia entre los modelos de modernización capitalista y socialista perdió relevancia respecto de las reivindicaciones identitarias al interior de cada Estado-Nación.

En el caso de México, podemos considerar que el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fue un acontecimiento que, en el contexto ya mencionado, propició que el tema de la diversidad cultural entrara en auge:

Uno de los grupos multiculturalistas más representativos de la sociedad mexicana en las últimas dos décadas, (...) lo ha sido presumiblemente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el cual se guía, por lo menos en el discurso, bajo las precisiones de dar el mismo valor tanto a las mayorías como a las minorías. Sabemos que una de sus principales propuestas es erradicar la hegemonía cultural impuesta por el Estado mexicano (Pérez, 2009, p. 66).

Esta situación también provocó el interés académico. Dicha lectura es compartida por Velasco Gómez (2006), quien plantea que el discurso que manifestó el EZLN:

se refiere al reconocimiento de la pluralidad y la necesidad de una representación adecuada, equitativa y justa, de los diversos grupos, etnias, clases y organizaciones que buscan una redefinición de la identidad nacional. Así pues, la propuesta democrática del EZLN está basada en una revaloración y exigencia de reconocimiento dentro del Estado nacional de la pluralidad cultural de los pueblos indígenas (p. 138).

Debido a la aparición del EZLN, el reclamo de reestructuración del proyecto de nación adquirió fuerza, sobre todo en los ámbitos político y social; pero también en el económico, pues su aparición coincidió con el inicio del Tratado de Libre Comercio de América del Norte; lo que en sí mismo implicó un mensaje a la población mexicana, que había sido

duramente afectada por los malos manejos de las más recientes administraciones del Partido Revolucionario Institucional (PRI):

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el primero de enero de 1994, puede considerarse como un detonante que evidenció los rezagos económicos y sociales que vivía una buena parte de la población mexicana. Si bien el origen de dicho movimiento, así como sus objetivos y financiamiento económico, han sido severamente cuestionados al paso de los años, no se puede negar que permitió conocer el abandono de los pueblos indígenas y el nulo cumplimiento de las leyes que deberían servir para protegerlos a ellos y a todos los mexicanos (Pérez, 2009, p. 4).

Como resultado del levantamiento zapatista, y después de algunos años de negociaciones entre el gobierno mexicano y el EZLN, el 16 de febrero de 1996 se firmaron los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena en el poblado de San Andrés Larráinzar, Chiapas. Al respecto, el sociólogo Pablo González Casanova (2009) señala:

Los Acuerdos de San Andrés no sólo precisan los derechos de los pueblos indios a la autonomía de sus gobiernos y a la preservación de sus culturas: apuntan además hacia la construcción de un Estado pluriétnico que fortalezca la unidad en la diversidad y la articulación de las comunidades locales, municipales, regionales, nacionales, con inclusión de lo particular y lo universal. El nuevo pacto de derechos humanos no sólo incluirá el derecho a la igualdad, sino los derechos a las diferencias. No sólo incluirá los derechos de las naciones, de los trabajadores y de los campesinos: también constituirá un sistema de democracia con poder de los pueblos, por los pueblos y con los pueblos para decidir, en uso de sus autonomías, sobre los programas sociales, económicos, culturales y políticos dentro de un pluralismo que también respete a las distintas culturas, creencias, filosofías, razas, y al que guíen, como valores universales, los conceptos de democracia, justicia, libertad (p. 241).

En este mismo texto, y para hacer énfasis en la relevancia del movimiento zapatista en la discusión sobre la diversidad cultural, Pablo González Casanova califica al EZLN, y particularmente a los zapatistas del siglo XXI, como un movimiento posmoderno, original y creativo, que se propone transformar las relaciones jurídicas y sociales, una democracia participativa y representativa que evite y desvanezca la exclusión, cuyo surgimiento se dé desde la propia sociedad civil y de los pueblos indígenas y no indígenas:

el zapatismo aparece como un movimiento posmoderno extraordinariamente original y creador. Esta tesis se confirma cuando por posmoderno se entiende un movimiento histórico que ocurre y aprovecha las experiencias históricas de los proyectos anteriores socialdemócratas, nacionalista-revolucionarios y comunistas, para no cometer los errores que aquéllos cometieron; que hace suya en lo que vale y en lo que le es útil la revolución tecnocientífica de nuestro tiempo, con todas las implicaciones que tiene en los conceptos, las imágenes y los actos, en la información y la comunicación, en la dialéctica y el diálogo; que relea el proyecto universal desde el proyecto local y nacional y que sin caer en las generalizaciones del saber único, tampoco se queda en los particularismos, por hermosos que sean y por útiles que resulten para una acción concreta. El movimiento zapatista del siglo XXI combina el conjunto en un proyecto universal que incluye lo uno y lo diverso con su forma maya o mexicana de oír y decir las voces y sonidos que vienen del “corazón” y del “mundo”, metáforas ambas que enriquecen y renuevan los discursos y las conductas (González, 2009, pp. 244-245).

Lo reseñado hasta aquí, respecto al tema de la emergencia del “problema” de la diversidad cultural en los Estados nacionales que conforman el moderno sistema-mundo, sirve de contexto al tema que aquí nos ocupa: la diversidad epistémica. Ahora es necesario

revisar algunas definiciones básicas, con el fin de tener un punto de partida para el análisis de las posturas teóricas al respecto; mismas que se presentan en el siguiente capítulo.

De manera sencilla, la diversidad epistémica puede entenderse como las diferentes maneras de producir conocimiento por parte de grupos étnicos o sociales, lo cual es parte natural y al mismo tiempo un resultado de la existencia de la diversidad cultural. Durante mucho tiempo, pero de forma acentuada tras la consolidación de la Modernidad capitalista, la ciencia se ha colocado como el conocimiento dominante; como la vía para alcanzar el progreso, mientras que los conocimientos producidos desde otras comunidades y contextos culturales han sido menospreciados, invisibilizados y hasta combatidos.

Desde mi punto de vista, el primer paso a seguir para entender el significado de un concepto es recurrir a sus raíces etimológicas, pues ello nos brinda un acercamiento contextualizado a la manera de entenderlo. De acuerdo al diccionario etimológico⁶, la palabra epistemología está compuesta por dos raíces griegas: ἐπιστήμη (episteme), que quiere decir conocimiento o saber; y λόγος (logos), que significa discurso, palabra, estudio o tratado. Con base en ello, podemos considerar a la epistemología como una rama de la filosofía que estudia y reflexiona sobre la manera en que se produce el conocimiento, buscando elucidar las bases en que se asienta el dominio de un tema determinado. Esta noción fue introducida por el filósofo escocés James Frederick Ferrier para tratar de definir esta rama de la filosofía que se preocupa por entender el conocimiento y responder preguntas como ¿qué es el conocimiento?, ¿cómo razonamos?, ¿cómo verificamos lo que entendemos por verdad?, entre otras. A su vez, Sócrates utilizaba la palabra ἐπιστήμη (episteme) para nombrar lo que se consideraba conocimiento y lo diferenciaba de la δόξα (doxa), es decir, la mera opinión. En la obra titulada *Hacia el diálogo intercultural* (2013), los autores Bertus Haverkort, Freddy

⁶ Este diccionario etimológico es un recurso disponible en línea que proporciona una gran lista de definiciones de palabras con su raíz etimológica. Aunque en la sección correspondiente de fuentes consultadas, al final de este trabajo, se presenta la referencia completa, es importante señalar que estoy retomando los aportes del siguiente sitio web: <http://etimologias.dechile.net/?epistemologia>

Delgado Burgoa, Darshan Shankar y David Millar, ahondan en dicha cuestión y plantean que la epistemología:

Es el estudio de “lo que sabemos”, y cómo hemos organizado nuestro conocimiento en las teorías [y] las leyes de causa y efecto. Somos conscientes de que en la filosofía occidental moderna la epistemología no sólo se relaciona con el “cómo sabemos” [sino con] el total de los productos de nuestro proceso de aprendizaje (p.18).

Por su parte, León Olivé define la epistemología como “la disciplina que analiza críticamente las prácticas cognitivas, es decir, aquellas mediante las cuales se genera, se aplica y se evalúan diferentes formas de conocimiento” (Olivé, 2009, p. 25). De acuerdo con este autor, la epistemología implica, además del análisis de ciertas prácticas sociales generadoras de conocimiento, tratar de entender las normas, los valores y las metodologías particulares que dan validez a tales conocimientos.

El tema central de este trabajo es el pluralismo epistemológico, al respecto es necesario hacer una distinción entre diversidad epistémica y pluralismo, de acuerdo con *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico* (2016) hay una diferencia y nuevamente nos referimos al uso del sufijo -ismo que marca una posición favorable. Usar simplemente diversidad epistémica marca solo la existencia de una pluralidad de criterios cognoscitivos, de criterios de racionalidad, de criterios de verdad. Usar el vocablo pluralismo implica estar a favor de la diversidad epistémica. Desde luego puede existir un reconocimiento a la diversidad de criterios epistémicos que no sea pluralista, pues un rasgo esencial de esta última posición es la apertura al diálogo y la negación de que pudieran alcanzarse criterios únicos de racionalidad, objetividad y verdad: no hay un solo conocimiento, ni existe la posibilidad de que sea universalmente verdadero.

Como parte de lo anterior, tenemos dos posiciones diferentes: una que sugiere que los conocimientos producidos fuera de una comunidad científica occidental, por ejemplo los de origen indígena, son valiosos e importantes y deberían ser considerados ciencia; y otra postura que sostiene que conocimientos como el indígena no deben ser considerado ciencia, pues se han generado en contextos diferentes, lo que no implica que sean menos valiosos que el conocimiento científico. De acuerdo con el Dr. Armando Alducin “la palabra ciencia viene del griego *gnosis* y del latín *scientia*, y significa simplemente conocimiento. La ciencia o conocimiento tienen como base principal la observación de las cosas que nos rodean con el objetivo de aprender más acerca de ellas” (2015, p. 12). Para ampliar esta idea, veamos lo que se dice al respecto en el libro *Hacia el diálogo intercultural* (Haverkort et al., 2013, p.19):

[La ciencia es] un cuerpo de conocimientos y valores formulado dentro de un sistema específico de visión del mundo, basado en un marco teórico. Incluye los procesos de producción, almacenamiento y recuperación de los conocimientos, formulando supuestos, principios generales, teorías y metodologías, e implica la participación activa de una comunidad de conocimiento específico, que ha llegado a un consenso sobre la validez del proceso. El conocimiento adquirido y la ciencia resultante son siempre limitados y están sujetos a modificaciones a la luz de nueva información y conocimientos.

Por su parte, Velasco Gómez (2016) plantea que los conocimientos indígenas no pueden ser considerados como ciencia. Señala que es correcto no considerarlos científicos, puesto que la ciencia es un tipo de conocimiento que tiene su historicidad propia, su ubicación cultural y geográfica particular, sus procedimientos y metodología propios. Asimismo, las comunidades científicas tienen características particulares que las diferencian entre sí. Extender el concepto de ciencia a todas las formas de conocimiento que consideramos valiosas, es un planteamiento muy distorsionado e incluso científicocéntrico, lo

que terminaría siendo una negación de la diversidad epistémica. Por ejemplo, las humanidades no pueden considerarse ciencias, pero no son menos que las ciencias epistémicamente hablando. El Dr. Ambrosio apoya la postura que reconoce la existencia de un conocimiento científico que es valioso y que a su vez existen saberes locales o tradicionales igualmente importantes, con los que debe coexistir.

Puesto que he hablado de la ciencia como la forma específica de conocimiento en la modernidad y en nuestra cultura occidental, considero importante explicar también qué entiendo por ciencia moderna occidental, para lo cual cito *in extenso*:

La ciencia occidental moderna a veces también se conoce como la ciencia normal, eurocéntrica o convencional: Es la ciencia que generalmente se considera como la ciencia universal y única. Se practica en universidades e instituciones de educación formal y centros de investigación en todos los rincones del mundo. Esta forma de la ciencia tiene su origen en la filosofía griega y luego en la ilustración europea; en un principio partió de una visión mecanicista del mundo, empleando los métodos positivistas y cuantitativos, y se organizó en campos especializados: disciplinas que siguen sus propios paradigmas. Puntos de vista recientes en campos como la física cuántica y las reflexiones internas sobre el alcance y el carácter de la ciencia occidental moderna, ha dado lugar a una serie de nuevos enfoques y paradigmas, que tratan de incluir conceptos tales como la incertidumbre, el caos, la autorregulación, la transdisciplinariedad, así como al empleo de métodos cualitativos (Haverkort et al., 2013, p. 19).

Hasta aquí hemos visto la distinción entre diversidad y pluralismo epistémico. Así, mientras que hablar de diversidad implica únicamente el reconocimiento de la existencia de múltiples formas de producción de saberes, desde contextos, culturas y valores distintos, los cuales están en función de la diversidad cultural, algunos autores como León Olivé o

Ambrosio Velasco prefieren apelar a la noción de pluralismo epistémico, adoptando una postura de apertura al diálogo:

el pluralismo epistemológico se refiere a la existencia de heterogéneas epistemes, a la necesaria concurrencia de éstas, a su reconocimiento y, por lo tanto, a la búsqueda de diálogo hermenéutico. La importancia del pluralismo hermenéutico no sólo radica en esta heterogeneidad y en la búsqueda de diálogo hermenéutico, sino en plantear como episteme ancestral, como episteme resistente, como episteme alterativa, los saberes y cosmovisiones nativas, además de reconocer otros saberes, los saberes de la gente, los saberes culturales, los saberes concretos, descalificados por las ciencias (Prada Alcoreza, 2014, p. 17)

En ese mismo orden de ideas, León Olivé plantea que no sólo es posible defender la existencia del pluralismo epistemológico, sino también de una epistemología pluralista:

En el terreno de las creencias y del conocimiento, la concepción pluralista reconoce que hay muchas formas posibles de conocer y de interactuar con el mundo. (...) Una epistemología pluralista explica la posibilidad y justifica la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento y sostiene por tanto que, por ejemplo, la legitimidad de los conocimientos tradicionales no debería estar basada en los mismos criterios que se utilizan para juzgar la validez de los conocimientos científicos o tecnológicos (Olivé, 2011, p. 218).

Para entender el surgimiento de la diversidad epistémica como problema académico, es necesario remitirnos a la época de la incorporación del nuevo continente al moderno sistema-mundo a finales del siglo XV y principalmente durante el siglo XVI. Este acontecimiento histórico es considerado como un momento clave, fundador de la Modernidad; entendiendo ésta como un proyecto civilizatorio que busca la imposición de una cultura, la europea, sobre otra y se propone explícitamente eliminar la diversidad.

Stephen Toulmin, en su obra titulada *Cosmopolis. El trasfondo de la modernidad* (1990), nos muestra cómo el aprecio por la diversidad ha estado presente desde épocas antiguas y se ha venido perdiendo a partir de la Modernidad. Toulmin habla de cómo el proyecto cartesiano (basado en las reflexiones e ideas de René Descartes), que es antipluralista y universalista, basado en el lenguaje universal de las matemáticas, contrasta con la valoración de la diversidad que se conoce desde la Antigüedad con Aristóteles y hasta el Renacimiento. La época previa a la Modernidad apreció el pluralismo cultural y epistémico; pues había un sano escepticismo que implicaba que no es posible llegar a la demostración absoluta de la verdad, por lo que siempre vamos a tener opiniones en conflicto; y la única manera de desarrollar y fortalecer la racionalidad, la verosimilitud de las opiniones, es a través de la confrontación dialéctica y la controversia. Aristóteles utilizó la retórica y la dialéctica como dos formas de demostrar la racionalidad, gracias al debate y a la argumentación dialógica entre posiciones distintas que finalmente van tendiendo a la unidad, al consenso. A finales del siglo XIX, se comenzó a argumentar en la filosofía de la ciencia que las aspiraciones de racionalidad universal del proyecto cartesiano eran una falacia, por lo que las propuestas de autores como Pierre Duhem y los teóricos del positivismo lógico, empezaron a plantear que la concepción universal y antipluralista del proyecto cartesiano, unívoca de la racionalidad es un pseudo racionalismo.

Ahora viajemos hasta el siglo XX. En estos años, la ciencia y la tecnología comenzaron a tener mayor auge en el contexto del desarrollo de la sociedad mundial. Para hablar de la validez, veracidad y objetividad del conocimiento, se le dio gran importancia al rigor del método científico; lo que consolidó la tendencia inscrita en la modernidad desde su origen: el desplazamiento y la subordinación de las otras formas de producción de conocimiento. A finales del siglo XX, se logró relativizar la hegemonía de la concepción científica del conocimiento, centrada en el método, como principal criterio de valoración de

las otras formas de aprehensión del mundo. Este modelo, que tenía a la ciencia y la tecnología como vías para alcanzar el desarrollo, no tuvo respuestas eficaces a un final de siglo marcado por el recrudecimiento de las guerras y los problemas económicos, políticos y ecológicos de las sociedades modernas. En ese mismo contexto surgió el paradigma de las ciencias de la complejidad, como un intento de explicar fenómenos y sistemas que no podían ser entendidos desde la ciencia normal. Asimismo, las ciencias sociales y las humanidades fueron disciplinas pioneras en cuanto a la reflexión sobre la diversidad de saberes, lo que a su vez permitió cuestionar la idea de que los conocimientos se producen solamente a través de las instituciones académicas o educativas. De acuerdo con Sonia Comboni y José Manuel Juárez (2013) Conklin y Lévi-Strauss fueron dos de los autores más influyentes en sacar a la luz la existencia de saberes indígenas sobre la naturaleza y sus propias sociedades; aspecto que Lévi-Strauss denominó “ciencias de lo concreto”. En América Latina la reflexión sobre la diversidad epistémica surge en el contexto de la reemergencia de las identidades étnicas, del cual hemos hablado en las páginas anteriores, uno de cuyos momentos más importantes es la aparición del EZLN en México. En el plano académico, León Olivé y Ambrosio Velasco han sido dos de los principales autores en tratar este tema. Respecto a los conocimientos desplazados y subordinados por la ciencia convencional, el primer autor propone nombrarlos conocimientos tradicionales; entendiéndolos como aquellos:

(...) que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, como los grupos indígenas de América Latina, [y que] constituyen una parte medular de las culturas de dichos pueblos, y tienen un enorme potencial para la comprensión y resolución de diferentes problemas sociales y ambientales. Esto, dicho sea de paso, no es característico sólo de nuestro continente. En África, Asia y en la misma Europa, existe un enorme reservorio de conocimientos tradicionales, por lo cual todos los países, incluso los más avanzados [sic] como los europeos, harían bien en revisar sus políticas con respecto a los

conocimientos tradicionales, para impulsar su preservación y aprovechamiento social (Olivé, 2009, pp. 21-22)

Como parte de la aparición de la diversidad epistémica, en tanto problema de interés académico, muchos autores han comenzado a reflexionar sobre la importancia del diálogo de saberes; buscando vías para reconocer la existencia de formas diferentes de producción de conocimientos, que aporten algo a la resolución de los problemas y las crisis que enfrenta el mundo actual. El reconocimiento de un pluralismo epistemológico:

acepta la pluralidad de interpretaciones del mundo aunque no sean compatibles unas con otras, fomenta el respeto a la diversidad de producciones cognitivas, sin embargo, no deriva ninguna tesis que sostenga que cualquier interpretación del mundo es verdadera, es decir no se admite un relativismo extremo que diluya la posibilidad del diálogo racional (Sandoval, 2006, p. 3).

El siguiente capítulo aborda las diferentes posturas teóricas, respecto a la diversidad epistémica y el pluralismo epistemológico, para confrontarlas entre sí, encontrar vacíos temáticos y puntos en común. Se busca pensar la diversidad epistémica como una oportunidad para la construcción de comunidades de conocimiento⁷, en las que la heterogeneidad cultural es la principal invitada; induciéndonos al diálogo y a la reflexión, al intercambio de ideas y saberes, que nos permitan mirar más allá del conocimiento producido en nuestra cultura occidental, de sus evidencias y procedimientos.

⁷ Entiendo por comunidad de conocimiento un modelo de sociedad que permita a los actores involucrados construir socialmente el conocimiento. Este modelo, debe tener como punto de partida un reconocimiento de que existen múltiples comunidades donde se producen saberes, es decir, se trata de estar de acuerdo en que la comunidad científica no es el único ámbito donde se generan saberes, sino que existen otros grupos, como las comunidades indígenas, que también producen conocimientos valiosos e importantes. Las comunidades de conocimientos deben ser grupos culturalmente diversos, en los que las personas comparten información, ideas, experiencias y herramientas sobre un área de interés común y se busca resolver sus problemáticas mediante el diálogo. Las comunidades de conocimiento deben tener como objetivo aplicar la diversidad epistemológica para la resolución eficiente de problemas concretos.

Capítulo 2. Presentación del corpus de documentos para el abordaje del pluralismo epistemológico

Hasta este momento he presentado y explicado los aspectos principales para comprender la diversidad cultural y se han propuesto algunas ideas para tener un punto de partida para abordar nuestro tema: la diversidad epistemológica; este es un tema muy complejo y de gran interés actual, por lo que tratar de presentar por lo menos un resumen de toda la producción escrita al respecto sería un proyecto demasiado extenso. El propósito en este capítulo es presentar un corpus de documentos y autores necesarios para un análisis del tema.

Los autores y textos seleccionados para integrar el corpus de documentos no abarcan la totalidad de la producción literaria al respecto; pero el propósito es explicar los principios y conceptos fundamentales, abordar el tema en relación con la Modernidad, presentar la diversidad epistemológica como inherente a la diversidad cultural y, por consiguiente, mostrar que además del conocimiento generado desde la comunidad científica, también hay saberes y métodos distintos de producir conocimiento, los cuales corresponden a la diversidad de culturas y contextos. Asimismo esta selección incluye autores cuyas reflexiones son pertinentes para Latinoamérica y en particular para México. La selección de autores y textos no agota la gran producción escrita, empero, nos permite hacer una recopilación y análisis de distintas experiencias en el tema y nos da la posibilidad de exponer la discusión e informar al lector en el conocimiento del pluralismo epistemológico.

Las razones por las cuales seleccioné a estos autores son las siguientes. En primer lugar podemos afirmar que son los autores y textos clásicos para abordar el tema, podemos considerarlos como los principales teóricos a partir de los cuales se han despertado otras reflexiones y corrientes de investigación. En segundo lugar las aportaciones teóricas de este corpus de documentos es un respaldo que nos permite argumentar a favor de la distinción entre epistemología y ontología que se desarrolla con mayor detalle en la parte final del

siguiente capítulo. En tercer lugar cada autor nos permite pensar en el conocimiento como un producto cultural y por lo tanto reconocer que además de la comunidad científica existe una diversidad de comunidades de conocimiento. Cada integrante del corpus documental de este capítulo tiene distintos puntos relevantes para destacar y que voy señalando a medida que expongo a cada uno, sin embargo, los puntos principales son: aportar ideas para pensar en un modelo de sociedad para América Latina y específicamente para México, señalar con claridad la necesidad de un diálogo entre culturas y saberes, reconocer la validez de todos los tipos de conocimientos y representar una base sólida para las reflexiones finales sobre epistemología y ontología.

La metodología que propongo para mostrar el corpus de documentos y su análisis consiste en presentar a los textos y autores en orden cronológico, según la fecha de publicación de cada texto, una breve biografía del autor, el esquema de inteligibilidad (con base en la propuesta de Jean-Michel Berthelot⁸) desde el cual el autor expone su teoría, una presentación del problema de la realidad al que responde cada autor y una exposición de su teorización, la cual consiste en establecer los principios y conceptos clave que están en juego.

Comencemos pues en primer lugar, cronológicamente hablando, con el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. Él nació en Marburgo el 11 de febrero de 1900 y murió el 13 de marzo de 2002. Su tesis doctoral en filosofía fue dirigida por Martin Heidegger. Gadamer impartió clases de ética y estética; consiguió una cátedra en la Universidad de Leipzig para

⁸ La propuesta de los esquemas de inteligibilidad, que utilicé en este capítulo para analizar el corpus de documentos sobre diversidad epistemológica, fue planteada por Jean-Michel Berthelot en su libro *L'intelligence du social. Le pluralisme explicatif en sociologie* (1998). Berthelot propone una reflexión epistemológica sobre la manera en que se produce el conocimiento en las ciencias sociales. A través de dicha reflexión Berthelot establece un marco de análisis para comprender la teoría social. Como resultado Berthelot presenta el concepto de esquema de inteligibilidad para referirse a un modelo de análisis que nos permita reflexionar, rastrear e identificar el conjunto de circunstancias y reglas a partir de las cuales se construye el conocimiento y se busca explicar diferentes fenómenos de la realidad. Berthelot identifica seis esquemas: esquema causal, esquema funcional, esquema estructural, esquema hermenéutico, esquema actancial y esquema dialéctico. Aunque el texto principal donde se desarrolla esta propuesta es el libro de Berthelot, antes mencionado, para este trabajo me basé principalmente en *El diseño metodológico y los esquemas de inteligibilidad* (2013) escrito por Juan Manuel Castellanos Obregón y *Pluralidad y unidad de las ciencias sociales* (2004) de Gilberto Giménez. Ambos autores se caracterizan por su claridad al abordar de manera concisa las reflexiones de Berthelot y por presentar ejemplos para apoyar la comprensión de cada esquema de inteligibilidad.

trasladarse luego a las universidades de Frankfurt del Main y Heidelberg, llegó a ser profesor emérito en 1968. Su obra más importante, y que conforma el corpus de documentos de este trabajo, es el libro *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1993). Es importante aclarar que aunque la edición usada para integrar el corpus de documentos de este trabajo data de 1993, la obra original fue publicada en 1960, por lo que, cronológicamente, podemos decir que es la primera en esta selección de obras y autores para su análisis.

En *Verdad y método* Gadamer pone en diálogo a los filósofos Dilthey, Husserl y Heidegger. A través de este diálogo se propone elucidar las modalidades del entender. Como mencioné en el capítulo anterior, la hermenéutica se refiere a la interpretación y a una reflexión sobre el tema de la comprensión humana. Podemos presentar el programa de la hermenéutica filosófica de Gadamer en tres principios fundamentales que Ana López Ramos (2002) identifica con claridad:

- 1) El aporte de Gadamer a la hermenéutica no es metodológico sino filosófico, es decir, no pretende prescribir un conjunto de normas del proceso interpretativo, sino clarificar el modo de ser del fenómeno interpretativo. La obra de Gadamer se propone responder cómo es posible el acto de comprender.
- 2) Gadamer intenta demostrar que existir es interpretar, pues comprender es el modo de ser de la existencia misma y no una de tantas posibles actitudes del sujeto.
- 3) La experiencia de comprender no se reduce únicamente al método del pensamiento científico, el cual se presenta como un saber exacto y objetivo, resultado de la investigación de un sujeto neutral. El título de su obra manifiesta una relación de tensión entre sus dos términos (verdad y método). Frente a las pretensiones de universalidad de la ciencia, Gadamer cree demostrar zonas de verdad fuera del área científica, y fundamentales del hombre; estas zonas de verdad se relacionan con el acto de comprender.

Dentro de la hermenéutica de Gadamer podemos señalar una puerta que nos permite la entrada para pensar en el pluralismo epistemológico. De acuerdo con Núria Sara Miras (2005):

Y también podríamos rastrear aquí un manifiesto pluralismo epistemológico: Gadamer no cuestiona la viabilidad del método moderno sino sólo su univocidad. No es un camino el único practicable sino muchos, porque la experiencia de la verdad es múltiple e inagotable y no clara, reflexiva y autoevidente (p. 480).

La obra de Gadamer fijó los presupuestos y objetivos de la corriente hermenéutica, según la cual no existe una única perspectiva del mundo, no hay una única manera de comprender ni interpretar el mundo, sino una diversidad de formas de comprender e interpretar. A pesar del relativismo que conlleva esta concepción, Gadamer remite siempre en sus escritos a una convergencia última en la que es posible la comunicación y la expresión de un sentido. La posición de Gadamer reconoce la pluralidad de saberes, conocimientos y culturas y la considera valiosa en tanto que el diálogo y la confrontación entre culturas nos lleven a un consenso cada vez más amplio con aspiración a la universalidad, es decir, Gadamer adopta un pluralismo con aspiración a la universalidad. Para Gadamer existir es interpretar, por lo que, debido a su reflexión sobre el fenómeno de la comprensión y de la necesidad que tiene el ser humano de dar significado a la realidad (interpretar), podemos ubicar a Gadamer dentro del esquema de inteligibilidad hermenéutico⁹, según la propuesta de Berthelot.

⁹ El esquema hermenéutico es un esquema con un sentido dual. La forma básica de la relación es la siguiente:
significante B
significado A

El elemento B remite a un elemento A que es su sentido; B es la expresión, la manifestación de A. Consiste en desarrollar sistemáticamente una lógica vertical más allá de las apariencias o de las cosas: B no es solamente B. Para entender mejor este esquema podemos ilustrarlo con el siguiente ejemplo que propone Berthelot y que también retoma Juan Manuel Castellanos Obregón en su artículo (2013): un árbol un poco estrambótico con

¿Cuál es el fenómeno de la realidad al que busca dar respuesta la reflexión de Gadamer? La hermenéutica fue una de las corrientes filosóficas más importantes del siglo XX, abrió por sí misma un nuevo horizonte de comprensión. Para Gadamer existir es interpretar, por lo que en todas las épocas se han dado esfuerzos hermenéuticos. El hombre siempre se ha encontrado con problemas interpretativos, con la necesidad de remitir determinados signos a su significado, y de construir una metodología que se ocupe de los significados oscuros de los mensajes humanos. El ser humano siempre ha tenido la necesidad de comprender y ésta es la realidad a la que Gadamer busca responder mediante su reflexión filosófica. A partir de la primacía que detenta la ciencia moderna dentro de la aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad, Gadamer presenta su obra. Para decirlo con las palabras del propio autor: “El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico” (Gadamer, 1993, p. 8).

Para seguir en la misma línea de los filósofos, revisemos ahora a Paul Feyerabend y su propuesta del anarquismo epistemológico. Para presentar los principios y conceptos de esta teoría vamos agregar a nuestro corpus de documentos el texto principal de Feyerabend *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (1975), así como el artículo *La Epistemología de Feyerabend; esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (2006), escrito por Adolfo Vásquez Rocca, en el que se explican los pilares fundamentales del pensamiento de Feyerabend y la teoría del anarquismo epistemológico. Para presentar los principios y conceptos de la teoría de Feyerabend me baso también en el capítulo seis del libro *Hacia el diálogo intercientífico* (2013), en donde se abordan también las aportaciones de Feyerabend para un diálogo de saberes.

ramas torcidas no es solo un árbol, simultáneamente es otra cosa, una fuerza, un espíritu un poder que se reconoce bajo esa forma.

El principio fundamental en el que se expone la teoría del anarquismo epistemológico es que en la ciencia no existen reglas metodológicas universales y la búsqueda de objetividad en ella es una ilusión ya que toda la observación e interpretación de los fenómenos se basa en teorías y métodos falibles. Para Feyerabend los “hechos científicos” son un consenso entre una comunidad científica. Al hacer una revisión histórica de la ciencia, nos damos cuenta de que no existe una metodología universalmente válida para investigar (“todo vale”), el crecimiento del conocimiento es siempre peculiar y diferente y no sigue un camino prefijado o determinado. Para Feyerabend la idea de una ciencia que funciona de acuerdo a leyes fijas y universales no es realista, por lo que propone una epistemología abierta a manera de una serie de herramientas de investigación científica adaptables a cada contexto pero no postuladas como leyes inamovibles. El anarquismo epistemológico prescribe un pluralismo, pues sostiene que el método científico no tiene el monopolio de la verdad o de la obtención de resultados útiles, de esta manera abre la puerta de la reflexión sobre la diversidad de formas en las que se produce el conocimiento. De acuerdo con el anarquismo epistemológico “en el dominio del conocimiento no hay diferencias de calidad: tanto valen la astrología como la física, el creacionismo como la biología evolucionaria, el curanderismo como la medicina, la hechicería como la ingeniería” (Bunge, 2003, p. 25).

Paul Feyerabend nació el 13 de enero de 1924 en Viena, Austria y murió el 11 de febrero de 1994 en Suiza. Fue filósofo de la ciencia, cuyo pensamiento se vio influido por Ludwig Wittgenstein, Thomas Kuhn y Karl Popper. En 1956 obtuvo una cátedra de Filosofía en la Universidad de California en Berkeley y en 1980 fue profesor de filosofía de la ciencia en el Politécnico de Zurich. Su obra más conocida es *Contra el método* (1975). En este libro Feyerabend negaba la posibilidad de elaborar un método que contenga principios firmes, inmutables y absolutamente vinculantes como guía de la actividad científica, sometiendo a crítica las más influyentes teorías de la epistemología contemporánea, desde el

neopositivismo de Rudolf Carnap hasta el racionalismo crítico de Popper, pasando por la metodología de los programas de investigación científica de Imre Lakatos.

La propuesta de Feyerabend puede pensarse principalmente desde un esquema de inteligibilidad actancial¹⁰. Para este autor la actividad científica y por lo tanto el conocimiento producido desde éste contexto es el resultado de un conjunto de acciones intencionales, para él no existen estándares invariables de racionalidad para producir conocimiento en cualquier campo, incluyendo la ciencia. Al analizar las propuestas de Feyerabend, considero que no es posible ubicarlo bajo un único esquema, pues, además del actancial, podemos observar su teoría desde un esquema estructural¹¹. Al reflexionar sobre la actividad científica Feyerabend trata de explicarla por el modo de organización y conjunto de relaciones que mantienen entre sí las partes del todo (la ciencia, la forma de producir conocimiento), lo cual se pone al descubierto mediante el análisis. En este punto es importante aclarar que para Feyerabend la ciencia no tiene una estructura, pero al decir esto, se refiere a que no existen elementos que se presenten durante el desarrollo científico que contribuyan a su éxito y no desempeñen una función similar en otros sistemas, por lo que es necesario aclarar que, aunque Feyerabend sostiene que la ciencia no tiene estructura, está hablando de cosas distintas con respecto a la propuesta del esquema estructural de Berthelot. También considero que la propuesta de

¹⁰ Este esquema hace referencia a un grupo de actores que van a tener un conjunto de acciones con una intencionalidad. Gilberto Giménez lo expresa de la siguiente manera: X es el resultado, dentro de un espacio determinado, de acciones intencionales. Por lo tanto el fenómeno que se quiere estudiar se piensa como el resultado del comportamiento de los actores implicados; estos son integrados a un campo o a una situación, a un contexto que se denomina como sistema de acción. De acuerdo con Giménez, este esquema se utiliza frecuentemente en historia y ciencias políticas y permite explicar un fenómeno al atribuirlo a las decisiones de personajes estratégicos por ejemplo: Napoleón y el bloqueo de Inglaterra, Lenin y el comunismo de Guerra, etc.

¹¹ El esquema estructural diseña una arquitectura formal del sentido. Aplicado en las ciencias sociales a objetos que no son directamente mensajes o significaciones, sugiere que hay que tratarlos como si fueran mensajes o significaciones, y hay que explicarlos por la estructura (modo de organización y conjunto de relaciones que mantienen entre sí las partes de un todo) puesta al descubierto mediante el análisis. De acuerdo con Gilberto Giménez este esquema fue utilizado por primera vez por el antropólogo Lévi-Strauss, y se propone revelar las estructuras profundas de la economía y de las relaciones sociales.

Feyerabend puede pensarse desde un esquema causal¹², pues al describir la manera en que opera la ciencia, también lo hace en términos de relaciones de causa y efecto.

¿Cuál es el problema de la realidad al que responde Feyerabend? Tal como mencioné en el capítulo anterior y como veremos más adelante en el texto de Toulmin, la Modernidad se presenta no solo como periodo histórico sino también como proyecto civilizatorio. Entre las características de la modernidad destaca que se ha tenido una concepción de la ciencia como la forma superior de obtener conocimiento, mientras que en el periodo feudal en la Edad Media la base del conocimiento radica en lo mitológico, lo mágico y lo religioso, en la Modernidad la base del conocimiento es la ciencia. Esta es la realidad o el fenómeno al que Feyerabend intenta responder a través de su pensamiento y particularmente con su teoría del anarquismo epistémico o anarquismo gnoseológico. A partir de este contexto Feyerabend sostiene que la ciencia no es más que una de las tantas formas de reflexión sobre la realidad que el hombre ha desarrollado, y no es necesariamente la mejor. Para responder a este problema de la realidad Feyerabend sostuvo en su pensamiento y en sus diferentes obras tres tesis que Mario Bunge (2003) califica como heterodoxas: 1) la afirmación de que las teorías científicas rivales son mutuamente inconmensurables, 2) el ya antes mencionado anarquismo epistémico o anarquismo gnoseológico y 3) la antigua creencia idealista de que nada existe objetivamente, es decir, independientemente del sujeto que explora y conoce.

Adicionalmente al panorama presentado, considero importante exponer parte del contexto histórico al que alude Mario Bunge (2003) para entender el planteamiento de la teoría de Feyerabend. Aunque Bunge admite que Feyerabend desafió las reglas del juego intelectual en el siglo XX con su teoría del anarquismo epistemológico, también tiene una crítica muy aguda hacia éste filósofo. De acuerdo con Bunge, el libro *Contra el método*

¹² Este esquema es el más familiar para las ciencias sociales en el cual un objeto, fenómeno o realidad B depende de un objeto, fenómeno o realidad A. El elemento A se concibe como necesariamente anterior cronológica o lógicamente respecto del elemento B. En otras palabras, se trata de una relación de causa y efecto, en la que una causa A antecede a un efecto B.

(1975) tuvo gran circulación y auge desde su aparición debido a que se consideraba que denigraba a la ciencia y en general al pensamiento riguroso en el momento adecuado. Mario Bunge nos agrega un poco más de contexto para entender la aparición de este libro y cuál es el problema de la realidad al que responde. Era una época en que la juventud universitaria en Norteamérica, asqueada por la Guerra de Vietnam, se había rebelado contra el establishment. Debido a una tecnociencia sin neutralidad moral ni política, sino que tenía implicaciones militares, políticas, ambientales, etc. los jóvenes presentaron una visión crítica de la ciencia y el pensamiento riguroso, acusándolos de todos los errores: la guerra, la degradación ambiental, el consumismo, entre otras situaciones.

Acompañada con la teoría del anarquismo epistemológico, surgió la consigna del “todo vale” (anything goes), que de acuerdo con Mario Bunge éste era el refrán de una popular comedia musical norteamericana. La crítica de Bunge es punzante para Feyerabend y su teoría, pues sostiene que el anarquismo epistemológico no fue resultado de un análisis minucioso de un puñado de teoría científica, sino que fue producto de la siguiente experiencia: Feyerabend tenía una enfermedad crónica y después de seguir múltiples tratamientos médicos sin éxito alguno, decidió probar el tratamiento de una curandera luego de ser persuadido por un anuncio en las calles de Londres. Feyerabend fue curado con el tratamiento de la curandera y a partir de ahí llegó a la conclusión de que el curanderismo, o la medicina producida desde otros contextos diferentes a la ciencia occidental, eran igualmente valiosos que el conocimiento de la medicina occidental, posteriormente, de acuerdo con lo que presenta Bunge, Feyerabend generalizó esta tesis a todos los campos y éste es el origen del anarquismo epistemológico, también llamado anarquismo gnoseológico.

Detengámonos ahora por unos instantes en las ideas del filósofo Luis Villoro que también han alimentado la reflexión del pluralismo epistemológico. Villoro nació en Barcelona, España el 3 de noviembre de 1922 y murió en la Ciudad de México el 5 de marzo

de 2014, obtuvo su Doctorado en Filosofía, fue investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). A lo largo de su trayectoria obtuvo varios premios y reconocimientos en México, en diciembre de 1986 obtuvo el Premio Nacional de Ciencias y Artes en las áreas de historia, ciencias sociales y filosofía, en 1989 se le otorgó el Premio Universidad Nacional en investigación en humanidades. Además fue presidente de la Asociación Filosófica de México y fue embajador de México ante la UNESCO.

A lo largo de la trayectoria filosófica de Luis Villoro estuvo presente su preocupación por el otro, por la diversidad. Dichas reflexiones contribuyen con el tema que nos ocupa: el pluralismo epistemológico. Las obras principales en este sentido son los libros *Creer, saber, conocer* (1982) y *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997). En el primero presenta un análisis y reflexión sobre los conceptos de creencia, certeza, saber y conocimiento; en el segundo el autor esboza una teoría sobre el valor, reflexiona en la relación entre valores morales y poder político y, a partir de ello, propone un proyecto de reforma del pensamiento político moderno para descubrir los “monstruos de la razón” de nuestra época. Villoro no solamente reflexiona en torno al conocimiento científico, sino que distingue otros tipos de conocimiento que requieren procedimientos de distintas justificaciones. Para entender su propuesta es necesario presentar la definición de algunos conceptos clave, de los cuales el primero es conocimiento. Conocer es una actividad que acontece en la mente humana y es un proceso por el cual se busca descubrir las causas y consecuencias de un acontecimiento:

Este libro trata de responder a la pregunta ¿qué es conocimiento? Pero esa pregunta puede tener sentidos diferentes que obligan a respuestas distintas. El conocimiento es un proceso psíquico que acontece en la mente de un hombre; es también un producto colectivo, social que

comparten muchos individuos. Puedo interrogar por las relaciones de ese proceso con otros *hechos* psíquicos y sociales, por su inserción en determinadas cadenas causales de acontecimientos que lo expliquen. A la pregunta se respondería poniendo a la luz la génesis, el desarrollo y las consecuencias del conocimiento. Esa es tarea de diferentes ciencias (Villoro, 1982, p. 11).

En segundo lugar, el concepto que presenta Villoro es el de creer, que a su vez, lo lleva a pensar en lo en la relación que hay entre una creencia y un saber:

¿Qué es creer? La respuesta podrá aclararnos también lo que es saber, pues si el saber es una especie de creencia, las notas que descubramos en ésta se le aplicarán también. Parece que algo debe pasar en el interior de un sujeto cuando cree y, por ende, cuando sabe. La creencia sería el componente “subjetivo” del saber. La mejor manera de analizarla no sería entonces examinar lo creído sino el acto de creer. Creer sería realizar un acto mental de una cualidad peculiar. (...) Creer es un sentimiento o un acto de una cualidad específica que ocurre en la mente de un sujeto; por lo tanto, sólo es accesible a éste sujeto; sólo él podrá percatarse de tener esa ocurrencia, porque sólo él tiene acceso a los datos de su propia conciencia (Villoro, 1982, pp. 25 y 27).

De acuerdo con la reflexión de Villoro tenemos la disposición de afirmar una creencia cuando realmente creemos en ella, siempre y cuando no haya motivos que nos impiden creer. Las creencias pueden determinar estructuras de conducta, y pueden funcionar como la guía que orienta las acciones del sujeto. Para ello, debe haber una actitud que refiera a estas acciones. Por actitud se entiende la dirección a favor o en contra del sujeto hacia un objeto, esto ante circunstancias que varían las respuestas de la acción del sujeto. La actitud puede ser aprendida y responde, de manera favorable o no, a un objeto. Por ello, la creencia es una

actitud adquirida, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinada por un objeto o situación objetiva aprehendida.

Un tercer concepto importante en el texto de Villoro es el de saber. A partir de las reflexiones del texto, podemos entender saber como una proposición que puede ser verdadera o falsa, o bien, que puede mencionar una actividad, es decir, la persona que sabe realizar una determinada actividad también tiene algún saber proposicional de ella, es decir, sabe que esa actividad tiene ciertas características. Para Villoro la definición tradicional de saber que propone Platón es la más útil e importante para hablar de conocimiento:

Aún en el saber proposicional podemos distinguir varios sentidos relevantes para nuestro tema. El más importante para el conocimiento es el que corresponde a la definición tradicional de “saber”, que se remonta a la tón y que expusimos en la “Introducción”: saber es tener una creencia verdadera y justificada. Es el concepto epistémico aplicado a todo conocimiento justificado en razones, desde el saber de sentido común hasta el científico; es pues el que nos interesa destacar (...) (Villoro, 1982, pp. 127).

Finalmente otro concepto importante de mencionar es el de conocer. La reflexión que plantea Villoro en el libro se puede resumir en las siguientes líneas. En nuestro idioma tenemos dos verbos con significados diferentes: saber y conocer. De la misma manera en otras lenguas existe esa diferencia, en latín por ejemplo están las palabras *cognoscere* y *scire*, en francés *connaître* y *savoir*. De acuerdo con Villoro pensar en esta distinción semántica es importante y no se ha reflexionado en ella con claridad debido a que el análisis de estos conceptos epistemológicos han sido escritos en inglés, lengua en la que la distinción se ha perdido. *Conocemos* objetos o personas, *sabemos* que algunos objetos tienen ciertas propiedades, por ejemplo podemos decir que *conocemos* a alguien y *sabemos* algo acerca de

ese alguien, *conozco* la carretera a Guadalajara, pero *sé* que la carretera a Guadalajara está en mal estado. Cuando hablamos de conocer algo nos formamos un cuadro general de cómo es el objeto y no sólo de cómo aparece a la aprehensión inmediata. Conocer implica la posibilidad de contestar múltiples y variadas cuestiones sobre el objeto. De acuerdo con esto para Villoro el conocimiento científico es un conjunto de saberes compartidos por una comunidad epistémica determinada. De ahí podemos desprender la idea de que el conocimiento científico es uno más de las múltiples formas de conocer y que, tal como plantea Villoro, el conocimiento responde a la necesidad de hacer eficaz nuestra acción en el mundo.

¿Cuál es el problema de la realidad al que responde Villoro? Como ya he mencionado, a lo largo de su trayectoria filosófica podemos rastrear su inquietud y preocupación por el otro. Para entender la realidad a la que Villoro intenta pensar y responder Mario Teodoro Ramírez (2007) propone varias sugerencias. De acuerdo con Ramírez, Villoro expone la condición deshumanizada de la sociedad moderna, pues a lo largo de su pensamiento filosófico hace un diagnóstico de la situación del hombre moderno y la califica como una condición de aislamiento, de soledad, en la que la idea de comunión, de integración y de comunidad se presenta como una posibilidad lejana, casi perdida. Lo que encontramos es un distanciamiento e incluso un enfrentamiento entre sujeto y realidad. Para Villoro la sociedad moderna está dominada por una concepción objetivista, instrumental y pragmática, en la que el actuar humano está circunscrito al afán de dominio, a la voluntad de tener, esto es, la obsesión por la posesión. De acuerdo con la reflexión de Ramírez Villoro pone de manifiesto al antropocentrismo más egoísta de la historia de la humanidad, el cual se desarrolla plenamente en la Modernidad, y éste sólo conduce a la más extrema cosificación no sólo del ser humano sino de la naturaleza y del universo todo. La preocupación de Villoro por el otro en el contexto de la Modernidad le lleva también a una reflexión que contribuye al pluralismo epistemológico. Particularmente en *Creer, Saber, Conocer*, la pregunta es ¿qué es el

conocimiento? y, como bien presenta Villoro, éste es un problema que se deriva de sus estudios sobre las relaciones entre el pensamiento y las formas de dominación y que le lleva a dar respuesta a la pregunta ¿cómo opera la razón humana, a través de la historia, para reiterar situaciones de dominio o, por el contrario, para liberarnos de nuestras sujeciones?

De acuerdo con la propuesta de Berthelot Villoro pertenece a un esquema de inteligibilidad causal, pues en primera instancia Villoro establece una relación de causa y efecto para presentar sus preocupaciones sobre la otredad, una relación de causa y efecto entre los procesos históricos, políticos, culturales de la modernidad y la sociedad que Villoro describe como deshumanizada. Por otra parte su ideas plasmadas en el texto *Creer, Saber, Conocer*, el autor las presenta desde un esquema estructural y actancial.

Volvamos nuevamente para nuestro análisis a reflexionar en las ideas de un autor que ya he mencionado en el capítulo anterior, me refiero a Stephen Toulmin. Él nació en 1922 en Londres, Inglaterra y murió en 2009 en Los Ángeles, Estados Unidos. Estudió su licenciatura en física y matemáticas en el King's College. De acuerdo con lo que nos dice José Antonio Chamizo Guerrero (2007) en un texto sobre las aportaciones de Toulmin a la enseñanza de las ciencias, desde la edad de veinte años y hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, Toulmin trabajó en un laboratorio que investigaba sobre el radar dependiente de la Royal Air Force. Al llegar el año de 1946 Toulmin inició sus estudios de doctorado en filosofía en la Universidad de Cambridge y trabajó junto a Ludwig Wittgenstein, por lo que varias de sus obras tienen influencia del pensamiento de Wittgenstein. Entre las actividades de Toulmin destaca también su trabajo como profesor de humanidades en la Fundación Avalon de la Northwestern University y sus clases de filosofía de la ciencia en la Universidad de Oxford. Como parte de su pensamiento y líneas de investigación destacan sus aportes a la teoría de la argumentación ética así como a la historia de la cultura, historia de la ciencia e historia de la filosofía. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad* (1990) es el libro de Toulmin al que hice

referencia en el capítulo anterior y que se integra a este corpus documental para abordar el pluralismo epistémico. Es importante, pues al presentar un recuento histórico y crítico de una transición en la historia del humanismo del siglo XVI a lo que él llama racionalismo autoritario de la ciencia, nos presenta el escenario para la discusión del pluralismo epistemológico.

Las aportaciones principales de Toulmin (principios y conceptos clave), que vamos a utilizar para hablar del pluralismo epistemológico, es en primer lugar su reflexión sobre el concepto de Modernidad. Para decirlo de una manera resumida Toulmin plantea que muchos autores han tratado de definir la Modernidad y situar su origen a partir de distintos acontecimientos históricos tales como el surgimiento de la imprenta de Gutenberg en 1436, la rebelión de Lutero contra la autoridad de la iglesia en 1520, el fin de la Guerra de los Treinta Años en 1648, el estallido de la Revolución americana en 1776 o de la Revolución francesa en 1789 o *La interpretación de los sueños* de Freud en 1895 y el auge del modernismo en las bellas artes y literatura. Stephen Toulmin, además de mencionar estos acontecimientos, hace especial énfasis en la creación de los Estados-Nación como una marca distintiva de la Modernidad y en las ideas científicas de Galileo, Newton y Descartes. Después de presentar esta revisión sobre diferentes posturas e ideas que conforman a la Modernidad, Toulmin llega a la conclusión de que todas estas posturas e ideas tienen un elemento en común para definir a la Modernidad: la racionalidad. Para decirlo en las propias palabras del autor:

A pesar de todas las ambigüedades que rodean la idea de modernidad y a las distintas fechas que se barajan sobre su origen, las distintas confusiones y desacuerdos ocultan un consenso de fondo. En toda la controversia actual -ya se trate de lo moderno y posmoderno en arte y arquitectura, ya de las virtudes de la ciencia moderna, ya de los defectos de la tecnología moderna-, los argumentos descansan en unos presupuestos compartidos sobre la racionalidad. Todas las partes en discordia convienen en que los sedientes <<nuevos filósofos>> del siglo

XVII fueron responsables de nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Obligaron al mundo moderno a razonar sobre la naturaleza de una manera nueva y <<científica>>, y a utilizar métodos más <<racionales>> para abordar los problemas de la vida humana y la sociedad (Toulmin 1990, p. 33).

De acuerdo con el análisis que presenta Toulmin, podemos considerar a la Modernidad como un proyecto civilizatorio antipluralista y con una aspiración a la universalidad, basado en un lenguaje universal, un lenguaje matemático. Aunque la discusión sobre la diversidad ha estado presente a lo largo de la historia, y podemos rastrear esta discusión en los filósofos presocráticos como presenté en el capítulo anterior, el establecimiento de la Modernidad ha sido un punto de partida importante que abre la discusión sobre la diversidad y que también abre la puerta para hablar de pluralismo epistemológico. Las ideas de Toulmin respecto a la construcción del conocimiento científico abrieron nuevas formas de pensar la ciencia y la construcción del conocimiento a través de una interacción histórico-social específica, es decir, en un contexto determinado, ésta es, desde mi perspectiva, la puerta de entrada en Toulmin para pensar en la pluralidad de saberes: “Cada uno de nosotros es dueño de sus pensamientos; pero los conceptos los compartimos con nuestros semejantes [...] y de lo que creemos somos responsables como individuos; pero el lenguaje en que se articulan nuestras creencias es propiedad pública” (Toulmin, 1977, p. 49).

De acuerdo con la propuesta de Jean-Michel Berthelot sobre los esquemas de inteligibilidad, podemos ubicar al libro de Toulmin *Cosmopolis. El trasfondo de la modernidad* (1990) dentro de dos esquemas. En primer lugar podemos decir que es parte de un esquema causal, ya que al hablar sobre el tema de la Modernidad, explicar el concepto, analizarlo y presentar sus orígenes lo hace a partir de un conjunto de relaciones de causa y efecto. En segundo lugar la propuesta de Toulmin también es presentada desde un esquema

actancial, como cité anteriormente, Gilberto Giménez sugiere que el esquema actancial es utilizado en historia y el fenómeno que se estudia (en este caso la Modernidad) se piensa como el resultado de un conjunto de comportamientos de los actores implicados.

Ahora bien ¿a qué problema de la realidad responde el autor?, el texto de Toulmin es una respuesta a tratar de comprender qué es la Modernidad, ese periodo histórico en el que nos encontramos y que ha traído grandes cambios en nuestra concepción de la ciencia natural, lo moral, lo político y lo social. Tal como el mismo autor señala en el prefacio de su libro, recibió una formación en la ciencia moderna (matemáticas y física) y posteriormente se dedicó a estudiar filosofía. La versión oficial difundida a principios del siglo XX afirmaba que la modernidad arrancó con la adopción de métodos racionales de pensamiento al iniciarse el siglo XVII, se buscaba la certeza centrada en la teoría, exactitud matemática, rigor lógico, decoro y respetabilidad moral. Este cambio en la forma de pensar era consecuencia de la prosperidad. Se enseñaba que hacia el año 1600 la mayor parte de Europa vivía una época de comodidad que favoreció el nacimiento de una cultura secular que logró emanciparse de la escolástica medieval. La revolución intelectual la encabezaban Newton y Galileo, en el campo de la física y la astronomía, y René Descartes en el de las matemáticas y la epistemología. Debido a su formación, para Toulmin Descartes y Newton fueron los pilares del pensamiento y la racionalidad pura. El cuadro que presentaban los maestros de la Europa del siglo XVII era espectacular, parecía que la humanidad había superado la duda y la ambigüedad de la Edad Media. Era un optimismo de tipo racional en el proyecto de la Modernidad que no solo generó cambios en la ciencia sino también en el pensamiento moral, político y social. Sin embargo, tal como señala en el prefacio del libro, Toulmin se empieza a sentir incómodo con esa visión del siglo XVII porque era demasiado perfecta que parecía no tener cuestionamientos. Dadas las transformaciones que Toulmin veía a su alrededor y debido a la percepción de una profunda crisis de todo aquello que componía esta visión (crisis del

concepto de identidad, de la misma concepción del Estado, del orden cultural y científico, etc.) Su visión se completó tras una lectura a fondo de Montaigne y estudiar su escepticismo. Encontró asimismo otra dimensión fundamental en Erasmo o en Shakespeare, que reivindica como imprescindible y al menos complementaria de la científica.

Continuemos nuestro viaje a través de éstas fuentes documentales para detenernos por un momento en el análisis de la propuesta del sociólogo Boaventura de Sousa Santos. Éste autor nació en Coímbra, Portugal el 15 de noviembre de 1940. Es doctor en sociología del derecho por la Universidad de Yale y profesor catedrático de sociología en la Universidad de Coímbra. Trabaja los temas de globalización, sociología del derecho, epistemología, democracia y derechos humanos. Aunque Boaventura de Sousa Santos ha escrito una variedad de libros y artículos, el texto fundamental para este trabajo es el libro *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009), cuyo análisis expongo en las siguientes líneas.

El concepto fundamental en un libro que lleva por título *Una epistemología del sur* es precisamente el concepto de epistemología del sur, en este sentido el propio autor presenta la definición:

Entiendo por epistemología del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos, 2009, p. 12).

Otro término fundamental que es necesario clarificar se refiere a lo que Boaventura de Sousa Santos entiende por Sur:

El Sur, es pues, usado aquí como metáfora del sufrimiento humano sistemáticamente causado por el colonialismo y el capitalismo. Es un Sur que también existe en el Norte global geográfico, el llamado Tercer Mundo interior de los países hegemónicos. A su vez, el Sur global geográfico contiene en sí mismo, no sólo el sufrimiento causado por el colonialismo y por el capitalismo globales, sino también las prácticas locales de complicidad con aquéllos. Tales prácticas constituyen el Sur imperial. El Sur de la epistemología del Sur es el Sur antiimperial (Santos, 2009, p. 12).

Una de las premisas fundamentales de las que parte la propuesta de Boaventura de Sousa Santos es que vivimos en un mundo donde se sufre injusticia y por lo tanto, una de las mayores demandas es la justicia social. Sin embargo, para Santos, no es posible avanzar en el establecimiento de una justicia social si no existe justicia cognitiva:

La primera premisa de los ensayos contenidos en este libro es que no habrá justicia social global sin justicia cognitiva global. Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio (Santos, 2009, p. 12).

Podemos exponer la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de la siguiente manera. El capitalismo y el colonialismo promovido por el Norte han provocado a lo largo de la historia opresión y exclusión hacia el Sur. El Norte es entendido como la cultura dominante, mientras que el Sur es entendido como una metáfora del sufrimiento humano, de las culturas que han sido oprimidas y excluidas a lo largo de la historia, sin dejar de considerar que el Sur también existe en el Norte y el Norte también puede manifestarse en el Sur. Debido a la dominación, opresión y exclusión que ha provocado el capitalismo y colonialismo, una de las

mayores demandas en la actualidad es la justicia social, sin embargo, no es posible pensar en hacer justicia social si no consideramos también la existencia de una injusticia cognitiva. La gran preocupación de Sousa Santos es que la exclusión del sistema capitalista global actual comienza con la exclusión por parte de la ciencia, de todos aquellos conocimientos producidos desde otros contextos culturales. De esta manera, Sousa Santos se propone presentar las bases que contribuyan a evitar la exclusión y reivindicar los conocimientos alternativos del Sur. En este sentido surge otro concepto importante en la reflexión sobre las epistemologías del sur, el cual Boaventura de Sousa Santos denomina ecología de saberes:

La primera lógica, la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, tiene que ser cuestionada por la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente en las prácticas sociales. Esa credibilidad contextual debe ser considerada suficiente para que el saber en cuestión tenga legitimidad a la hora de participar en debates epistemológicos con otros saberes, sobre todo, con el saber científico. La idea central de la sociología de las ausencias en este campo es que no hay ignorancia en general ni saber en general. Toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular. (...) La ecología de saberes parte del presupuesto de que todas las prácticas relacionales entre seres humanos y también entre los seres humanos y la naturaleza implican más que una forma de saber y, por lo tanto, de ignorancia (Santos, 2009, pp.113-114).

Boaventura de Sousa Santos expone la desigualdad en el mundo, por lo cual podemos decir que éste es el problema de la realidad al que intenta dar respuesta. En las siguientes líneas, como apoyo para presentar con mayor claridad el problema al que Sousa Santos hace referencia, voy a considerar algunas ideas de Gabriel Andrade (2012) en un artículo publicado en internet sobre la obra de Sousa Santos. Para Andrade, el sociólogo portugués

utiliza el concepto de Sur como una metáfora del sufrimiento humano causado por el colonialismo y el capitalismo. De acuerdo con lo que expone Boaventura de Sousa Santos el Norte se hace cada vez más rico, mientras que el Sur se hace cada vez más pobre. El diagnóstico de desigualdad que presenta el autor es parte de una teoría de la dependencia en la que las potencias coloniales impusieron regímenes opresivos, y forjaron un sistema de dominio en la distribución de funciones económicas: el Sur se encarga de aportar materias primas y trabajo, el Norte se encarga de aportar productos manufacturados. En este intercambio desigual, el Norte se hace rico a expensas del Sur. Este Sur como metáfora del sufrimiento humano también está presente en el Norte. Boaventura de Sousa pretende ir más lejos, pues sostiene que el recorte de la brecha entre Norte y Sur no debe ser meramente económico y político, también debe ser epistemológico. A juicio de Sousa Santos, el colonialismo no sólo consistió en que las potencias impusieran su dominio sobre las colonias, y depredar sus recursos. A un nivel más profundo, el colonialismo consistió en pretender universalizar algunas instituciones propias de Occidente, y despreciar (e incluso aniquilar) a las instituciones de los pueblos nativos. Así, el hombre blanco desarrolló la ciencia, pero creyó que ésa era la única forma de conocimiento válido. Y, cuando impuso su dominio sobre las colonias, pretendió aniquilar las formas autóctonas de conocimiento.

Desde mi perspectiva, la reflexión sobre la desigualdad del mundo entre Norte y Sur, debido al colonialismo y capitalismo, la podemos ubicar dentro de un esquema de inteligibilidad causal, pues su análisis se centra en exponer una relación causal de la desigualdad, es decir, para Santos la desigualdad, la relación de dominación y la exclusión del Norte hacia el Sur es causa del colonialismo y capitalismo que se han manifestado a lo largo de la historia. Por otro lado al presentar su propuesta sobre la epistemología del sur, lo hace desde un esquema actancial, pues nos habla de un sistema de acción con un conjunto de actores implicados. La epistemología del Sur se trata de reconocer la validez de los

conocimientos, de las prácticas cognitivas producidas por contextos culturales distintos de la cultura dominante (Norte), por lo que en la epistemología del Sur, los actores implicados son las clases, los pueblos y grupos sociales del Sur.

El libro titulado *Pluralismo Epistemológico* (2009) contiene una antología de textos escritos por diferentes autores que buscan contribuir a la discusión y comprensión de diferentes aspectos del pluralismo epistemológico. Este libro es resultado de un trabajo multi e interdisciplinario donde confluyen las ciencias sociales y las humanidades. Los autores parten de un pluralismo teórico que pretende reconocer una diversidad de formas de conocimiento que corresponde a la diversidad de culturas, lo cual ha sido excluido y desvalorizado en la Modernidad. En esta obra, un texto fundamental que se agrega al corpus de documentos que estoy presentando es el capítulo *Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica*, escrito por el filósofo León Olivé.

León Olivé nació en la Ciudad de México en 1950 y falleció el 10 de febrero de 2017. Estudió matemáticas en la Facultad de Ciencias de la UNAM y realizó sus estudios de maestría en filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus estudios de doctorado los realizó en la Universidad de Oxford en Inglaterra. Trabajó temas de filosofía de la ciencia, epistemología y filosofía política y social. Desde 1985 fue investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y a partir de 2009 fue director del Seminario de Investigación sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural.

Uno de los aportes fundamentales del capítulo que he mencionado de León Olivé es el concepto de sociedad del conocimiento. De acuerdo con lo que menciona el autor, éste concepto se ha utilizado tradicionalmente para referirse a las sociedades cuyas economías están basadas en el conocimiento, es decir, sociedades en las que la producción de la riqueza tiene de base el trabajo intelectual altamente calificado antes que el trabajo manual de baja o

mediana calificación. De acuerdo con la reflexión de Olivé, si seguimos este concepto tradicional de sociedad del conocimiento los sistemas más productivos serían entonces los que descansan en la generación y explotación de conocimiento científico y tecnológico. Debido a que este concepto tradicional no es adecuado para plantear un modelo de desarrollo económico y social en el contexto de América Latina, cuya composición social es multicultural y destaca la participación de una diversidad de pueblos originarios (indígenas), el autor pretende ir más allá y redefinir el concepto de sociedad de conocimiento y renombrarlo como sociedad de conocimientos, el cual implica pensar en mecanismos para incluir la pluralidad epistemológica:

(...) una sociedad del conocimiento (o mejor una “sociedad de conocimientos”) es una donde sus miembros (individuales y colectivos) (a) tienen la capacidad de apropiarse de los conocimientos disponibles y generados en cualquier parte, (b) pueden aprovechar de la mejor manera los conocimientos de valor universal producidos históricamente, incluyendo los científicos y tecnológicos, pero también los *conocimientos tradicionales*, que en todos los continentes constituyen una enorme riqueza, y (c) pueden generar, por ellos mismos, los conocimientos que hagan falta para comprender mejor sus problemas (educativos, económicos, de salud, sociales, ambientales, etc.), para proponer soluciones y para realizar acciones para resolverlos efectivamente (Olivé, 2009, p. 20).

La sociedad de conocimientos que propone Olivé tendría también tres características: que sean sociedades justas, democráticas y plurales:

Que una sociedad sea justa significa que contenga los mecanismos necesarios para que todos sus miembros satisfagan al menos sus necesidades básicas y desarrollen sus capacidades y planes de vida de maneras aceptables de acuerdo con su cultura específica. Esto es reconocer el

valor de la diversidad cultural, así como la necesidad de respetar y fortalecer cada una de las culturas (ésta es la característica de pluralidad). La tercera característica sería que la toma de decisiones y las acciones se realicen mediante una participación efectiva de representantes legítimos de todos los grupos sociales involucrados y afectados en la formulación de los problemas y en las resoluciones para implementar soluciones (ésta es la democracia participativa) (Olivé, 2009, p. 20).

Para entender la propuesta de la sociedad de conocimientos, Olivé plantea la necesidad de la innovación, por lo que éste es otro concepto fundamental. El autor señala que en el contexto empresarial y económico la innovación se refiere a la capacidad que tiene el desarrollo científico y tecnológico para producir artefactos o servicios que posibiliten una mayor producción económica, pero en la propuesta de Olivé, la innovación toma otro significado:

(...) el concepto de innovación puede entenderse como el resultado de una compleja red donde interactúan diversos agentes, desde centros de investigación y universidades, empresas, agentes gubernamentales y estatales, hasta diferentes sectores sociales, incluyendo comunidades y pueblos indígenas, donde cada uno de ellos puede aportar una parte, pero donde el resultado no es sólo el agregado de sus contribuciones, sino las consecuencias de sus interacciones. La innovación, desde este punto de vista, tiene que ver con la generación de nuevo conocimiento y sobre todo con su aprovechamiento social para la resolución de problemas por parte de grupos específicos. Pero desde luego no es necesario que se constituyan estas complejas redes. Una comunidad puede ella misma realizar innovaciones que contribuyan a su desarrollo social (Olivé, 2009, p. 21).

Un problema presente en esta propuesta es que, generalmente, los conocimientos producidos por otros contextos distintos de la ciencia (como los conocimientos medicinales) son descalificados y están sujetos a un desprecio epistemológico, por lo que, la propuesta del autor consiste en abordar el problema desde un enfoque fundamentado en una epistemología pluralista y explicar y justificar que existen diferentes criterios para validar el conocimiento y que, para dar legitimidad a los conocimientos producidos en contextos y comunidades distintas a la ciencia, no debemos basarnos en los mismos criterios que se han utilizado para validar el conocimiento científico y tecnológico.

¿A qué problema de la realidad responde el autor? El contexto actual que estamos viviendo busca desarrollar propuestas para impulsar el desarrollo económico y social, por lo tanto se han implementado diferentes modelos de desarrollo. No obstante, el problema que surge y al que León Olivé intenta dar respuesta es qué tipo de conocimiento se necesita generar y aprovechar para impulsar el desarrollo. Tal como señala el autor, éste problema está acompañado por otro: cómo podemos transitar hacia una realidad en la que los diversos grupos sociales tengan la posibilidad de apropiarse y utilizar los conocimientos relevantes para la comprensión y solución de sus problemas y, principalmente, que ellos mismos tengan la capacidad de producir sus propios conocimientos que les sean útiles para tales situaciones. La problemática también está en que, al considerar los conocimientos útiles para promover un desarrollo económico y social, se piensa exclusivamente en los conocimientos científicos y tecnológicos, los cuales han sido considerados durante mucho tiempo como la base de la producción económica.

De acuerdo con Berthelot, podemos pensar la propuesta de León Olivé desde un esquema actancial. La propuesta de Olivé hace referencia al fenómeno de la sociedad de conocimientos, el cual sólo es posible con ciertas condiciones y características que pueden ser explicadas con un conjunto de actores (centros de investigación y universidades, empresas,

agentes gubernamentales y estatales y diferentes sectores sociales que incluyen comunidades y pueblos indígenas), los cuales actúan con la intencionalidad específica de crear redes de innovación en las que se busca crear y apropiarse de los conocimientos que les sean útiles para su propio contexto cultural. Asimismo desde mi punto de vista considero que podemos ubicar la propuesta de León Olivé en un esquema causal, pues la sociedad de conocimientos será causada por un cambio en nuestra perspectiva, en nuestra manera de pensar, que se propone valorar y reconocer la existencia de una pluralidad de conocimientos, que es necesario utilizar diferentes criterios para dar validez y legitimidad a los diferentes conocimientos.

Las reflexiones teóricas sobre la diversidad epistémica han originado experiencias prácticas en la vida cotidiana en las que podemos hablar de un diálogo de saberes. El libro *Hacia el diálogo intercientífico. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento* (2013) recoge algunas experiencias prácticas en India, Ghana y Holanda, por lo cual considero importante utilizar esta obra como parte del corpus de documentos para el abordaje del tema.

Este texto es una antología de varios capítulos escritos por Bertus Haverkort, Freddy Delgado Burgoa, Darshan Shankar y David Millar. El libro es resultado de programas internacionales que se proponen entender, apreciar, revalorizar y fortalecer el conocimiento endógeno. Los autores tienen formación en las principales tradiciones académicas de la ciencia moderna, y han seguido una carrera en las instituciones formales para el desarrollo, la educación y/o la investigación. Cada autor ha establecido una relación con diferentes comunidades locales, de las que han aprendido su cultura, sus conocimientos y valores, experiencia que les ha llevado a presentar, a lo largo de los capítulos del libro, diferentes realidades en las que se está trabajando un diálogo de saberes.

Una característica de estos autores que es importante mencionar es que, para ellos, los conocimientos producidos en contextos culturales distintos a los laboratorios científicos pueden ser considerados ciencias igualmente. En el capítulo anterior mencioné la discusión que plantea la necesidad de aclarar que los conocimientos producidos desde otros contextos culturales, diferentes a la ciencia, no pueden ser considerados como ciencias debido a que son resultado de un contexto e historicidad diferente, deben ser denominados sencillamente como conocimientos, pero esto no implica valorarlos como conocimientos menores o inferiores al conocimiento científico. Los autores de *Hacia el diálogo intercientífico* utilizan el concepto de ciencias endógenas para referirse a estos conocimientos, por lo cual éste es un concepto importante para presentar:

[Los conocimientos y ciencias endógenas] hacen referencia a los conocimientos y ciencias de los pueblos indígenas, tienen su origen en sociedades particulares, pero que han modificado y mejorado su calidad de vida por los diálogos interculturales y científicos. (...) Son las ciencias que se generan del conocimiento y la sabiduría de las culturas y naciones indígenas originarias y que han dado origen a grandes civilizaciones como la china, india, maya, aymara, quechua, azteca, africana. En el texto se asume que las ciencias endógenas son aquellas que no forman parte de las ciencias occidentales modernas de origen eurocéntrico, siendo llamadas también ciencias indígenas (Haverkort, Delgado, Shankar y Millar, 2013, pp. 17 y 20).

Una vez presentada la definición anterior, es importante señalar qué se entiende por diálogo intercientífico:

Parte del principio de que todos los sistemas de conocimientos en el mundo son ciencias. Este reconocimiento previo incluye a la sabiduría de los pueblos indígenas originarios, con una propia epistemología, gnoseología y ontología. Considera el proceso por el que se precisan los

diferentes desarrollos de las ciencias dentro de sus propias dinámicas y se dedican a la interacción y el aprendizaje conjunto entre ciencias; también considera el intercambio de métodos y resultados de investigación, y en la búsqueda de respuestas para adaptar sus propios paradigmas y crear juntos una pluralidad de ciencias, donde la complementariedad puede coexistir con la inconmensurabilidad. Un paso previo a un diálogo intercientífico, es sin duda la construcción del diálogo intercultural basado en la revalorización de los saberes locales y la sabiduría ancestral de las naciones indígenas originarias, a lo que se ha denominado intraculturalidad. En este proceso se reconoce previamente que para el análisis de la sabiduría de los pueblos indígenas originarios, se parte de estos conceptos de la ciencia occidental moderna (Haverkort et al., 2013, p. 18).

Un principio fundamental de este texto es que el conocimiento producido en diferentes comunidades culturales no es solamente una colección de datos y experiencias. El conocimiento es producto de una cultura específica y de experiencias de procesamiento de la información. Todo conocimiento tiene como base una visión particular del mundo, un sistema de valores y mecanismos a través de los cuales la comunidad evalúa la validez del conocimiento. El programa CAPTURED es uno de los que dio origen a este texto y que busca reconocer las ciencias endógenas, dicho programa plantea la siguiente definición de ciencia:

La ciencia es un cuerpo de conocimiento formulado en base a una visión de mundo, un sistema de valores específicos y un marco teórico particular. Incluye los procesos para producir, almacenar y recolectar el conocimiento. Supone también mecanismos para formular supuestos, principios generales, teorías y metodologías e involucra el rol activo de una comunidad de conocimiento específico que valida todos los procesos. El conocimiento y la ciencia, están limitados y sujetos a modificación a la luz de datos, información y hallazgos nuevos (Haverkort et al., 2013, p. 37-38).

Presentar la definición anterior, que se encuentra en el libro, es importante porque a partir de ella los autores determinan los siguientes elementos críticos (factores de la ciencia o conocimiento) que se articulan en cada sentido específico de la cultura, estos se enuncian textualmente en el libro (p. 38) de la siguiente manera:

1. La ontología (o visión del mundo): la forma en que la gente se ve a sí misma y su relación con el cosmos, la visión de mundo.
2. La axiología (o valores): los valores morales y éticos de los pueblos.
3. La gnoseología (o metodología): métodos para aprender, experimentar y enseñar. Es obvio que la forma de aprender se relaciona directamente a la visión de mundo.
4. La epistemología (o el marco teórico): la forma en que el conocimiento se organiza: su lógica, marcos teóricos y paradigmas.
5. La comunidad de conocimiento: los expertos, líderes, estudiantes y personas que desarrollan, experimentan con y aplican el conocimiento, efectúan revisiones de pares, tienen debates y discursos acerca de visiones de mundo, métodos, teorías y valores y acuerdan aceptarlas o rechazarlas.

Cada uno de estos elementos nos lleva a su vez a presentar otro principio fundamental en la propuesta de *Hacia el diálogo intercientífico*:

En todas las culturas se formulan estas nociones de forma explícita o implícita y construyen los procesos que conducen a la ciencia. Algunas ciencias son fuertes en ciertos aspectos y frágiles en otros. El grado en que las ciencias difieren entre sí (elementos críticos), determina el grado de complementariedad o conmensurabilidad. (...) las relaciones entre las diferentes ciencias no están basadas en la equidad (Haverkort et al., 2013, p. 38).

¿A qué problema de la realidad responden los autores? Los autores de este texto presentan de manera explícita y con gran énfasis a lo largo de la obra la problemática principal: “A menudo se asume que la ciencia occidental [moderna] eurocéntrica es universal y la forma más fiable de comprensión de la naturaleza, además, el punto de partida para el desarrollo de la tecnología” (p. 21). En este contexto, aunque los autores reconocen el rigor y la enorme contribución de la ciencia occidental moderna de origen eurocéntrico para el desarrollo tecnológico en el mundo, también exponen su preocupación de que se ha menospreciado el conocimiento producido desde otros contextos culturales. A partir de esta problemática los autores buscan estimular y promover un diálogo entre conocimientos, en el que cada forma de saber se expresa libremente, donde las diferencias se consideran positivas y de forma respetuosa, existiendo la posibilidad de complementariedad.

De acuerdo con la propuesta de Berthelot, podemos ubicar este libro en primera instancia dentro de un esquema de inteligibilidad causal, pues los autores exponen una relación de causa y efecto entre la posición que ha adquirido la ciencia occidental moderna como la forma más fiable de comprensión de la naturaleza y el menosprecio y falta de reconocimiento de los saberes producidos desde otros contextos culturales. Por otra parte, debido a que la propuesta principal de los autores se fundamenta en una serie de experiencias prácticas que se exponen a lo largo de los diferentes capítulos del libro, también podemos considerar que el texto es parte de un esquema de inteligibilidad actancial, pues la propuesta del diálogo intercientífico es presentada como el resultado de un sistema de acción, en el que los actores implicados son los miembros de las diferentes comunidades de conocimiento. Podemos incluso dar un paso más allá en el análisis de este texto y proponer que también forma parte de un esquema funcional¹³, ya que para los autores un sistema de conocimiento

¹³ Este esquema se simboliza por una relación circular ($S \rightarrow B \rightarrow S$), el esquema tiene una acción recíproca; en la medida que esta se aplica a una relación entre un sistema S y un elemento de ese sistema, B designa una determinación funcional. Un análisis funcional estudia la función de un fenómeno dentro de un sistema dado, percibe a la sociedad como un todo y consiste en detectar a partir de sus efectos útiles la función de sus diversos

producido desde un determinado contexto cultural tiene una función en la vida de la comunidad.

Finalmente en este capítulo vamos a detenernos en el libro *Pluralismo epistemológico Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (2014). En este texto es especialmente útil el primer capítulo *Epistemología pluralista* escrito por Raúl Prada Alcoreza. El libro se propone ser un instrumento para la reflexión para los educadores que trabajan por construir una concepción de la educación a partir de la diversidad de saberes, específicamente en el contexto de la universidad en el Estado Plurinacional de Bolivia. La aportación de Raúl Prada Alcoreza para la discusión de nuestro tema es fundamental para tener claridad en cuanto a la distinción entre pluralismo epistemológico y epistemología pluralista.

Raúl Prada Alcoreza es filósofo y sociólogo de Bolivia, escritor, docente e investigador de la Universidad Mayor de San Andrés. Es miembro de Comuna, un colectivo vinculado a los movimientos sociales antisistémicos y a los movimientos descolonizadores de las naciones y pueblos indígenas. Participó como miembro de la Asamblea Boliviana Constituyente en el periodo de 2006-2007 y ex-viceministro de planificación estratégica. Es asesor de las organizaciones indígenas CONAMAQ Y CIDOB.

Uno de los conceptos fundamentales en la propuesta de Raúl Prada Alcoreza es el concepto de pluralismo, es fundamental presentar qué entendemos por pluralismo si pretendemos hablar sobre pluralismo epistemológico. Al hablar de pluralismo es común que pensemos en la diferencia, pero el autor busca ahondar más allá y propone pensar en la perspectiva de las singularidades para hablar de pluralidad. Para Raúl Prada Alcoreza la pluralidad es una diversidad de singularidades, la pluralidad existe en tanto que hay singularidades con su propio contexto y devenir histórico:

elementos. El autor Gilberto Giménez propone un ejemplo para entender este esquema; para el antropólogo Malinowski los ritos religiosos como bautismo, comunión, entre otros, tienen la función de integración social.

La pluralidad es sinónimo de heterogeneidad, también de multiplicidad, aunque también podríamos decir de complejidad. Empero, no se podría hablar de pluralidad sin acudir a la perspectiva de las singularidades, (...) la pluralidad tiene que ver con las singularidades, con la multiplicidad de singularidades, que se dan en el acontecimiento como dinámica de singularidades. Las singularidades son como mónadas; micro-cosmos que contienen el cosmos en el que se encuentran, micro-universos que contienen los universos en los que se encuentran. (...) Son mundos, universos, sociedades, en permanente turbulencia, en constante asociación y re-asociación, en constante composición y re-composición (Prada Alcoreza, 2014, pp.14-15).

Una vez presentado el concepto de pluralidad, también es importante hacer una precisión de conceptos, con el propósito de no causar confusiones. Con relación a esto, el autor presenta la distinción entre pluralismo epistemológico y epistemología pluralista:

la primera alude a un eclecticismo¹⁴, varios paradigmas, varios modelos, varias episteme, varias formas de pensar, puestos en juego y en movimiento. La epistemología pluralista, en cambio, se propone como un pensamiento de la pluralidad y del acontecimiento, concebido como multiplicidad de singularidades. Se trata de una forma de pensar, de conocer, de concebir, de ciencia, de imaginar, opuesta al pensamiento universal, a la ciencia estructural, a la episteme moderna, a los modelos explicativos basados en la totalidad y en la deducción. (...) El pluralismo epistemológico es una demanda democrática, en tanto que la epistemología pluralista es una ruptura epistemológica con las formas de pensar modernos (Prada Alcoreza, 2014, pp. 13-14)

¹⁴ De acuerdo con la definición propuesta por el diccionario de la Real Academia Española (<http://dle.rae.es/?id=EKLBSQr>), un eclecticismo se refiere a la adopción, en el juzgar u obrar, de una postura intermedia entre doctrinas o actitudes diversas. También se puede referir a una combinación de elementos de diversos estilos, ideas o posibilidades. Asimismo puede estar haciendo referencia a una escuela filosófica que busca conciliar las doctrinas que parecen mejores o más verosímiles, aunque procedan de diversos sistemas.

De acuerdo con este autor, el pluralismo epistemológico se refiere entonces a la existencia de heterogéneas epistemes y la necesaria concurrencia de éstas, sin embargo, Prada Alcoreza sostiene que no debe quedarse solo en un ámbito teórico, sino que debe conducirnos a experiencias prácticas en las que se busque un reconocimiento de las epistemes heterogéneas y a la búsqueda de un diálogo hermenéutico. La postura de este autor es que el pluralismo epistemológico nos abre el horizonte hacia la interculturalidad emancipadora, es decir, una interculturalidad que se plantea una diversidad de mundos posibles, un descentramiento de la cultura dominante, la moderna, y concibe una equivalencia cultural comprendiendo la posibilidad civilizatoria de todas las culturas.

Ahora bien, de acuerdo con la propuesta de Berthelot sobre los esquemas de inteligibilidad, los conceptos, ideas y reflexiones que plantea Raúl Prada Alcoreza en su texto podemos ubicarlos en un esquema actancial. Si bien lo que presenta el autor son algunos conceptos como punto de partida para establecer algunas ideas para comprender el pluralismo en el contexto de Bolivia, podemos decir que lo hace desde el esquema actancial. En este caso el fenómeno que se está estudiando es el pluralismo o, para decirlo en las propias palabras de Prada Alcoreza, la condición plural del acontecer humano y de ahí desprende los conceptos de pluralismo epistemológico y epistemología pluralista. Al hablar de pluralismo y pensar en él lo hace como resultado de un conjunto de comportamientos, de acciones con intencionalidad y es desde este mismo esquema que intenta aplicarlo al análisis sobre la educación en el Estado Plurinacional de Bolivia.

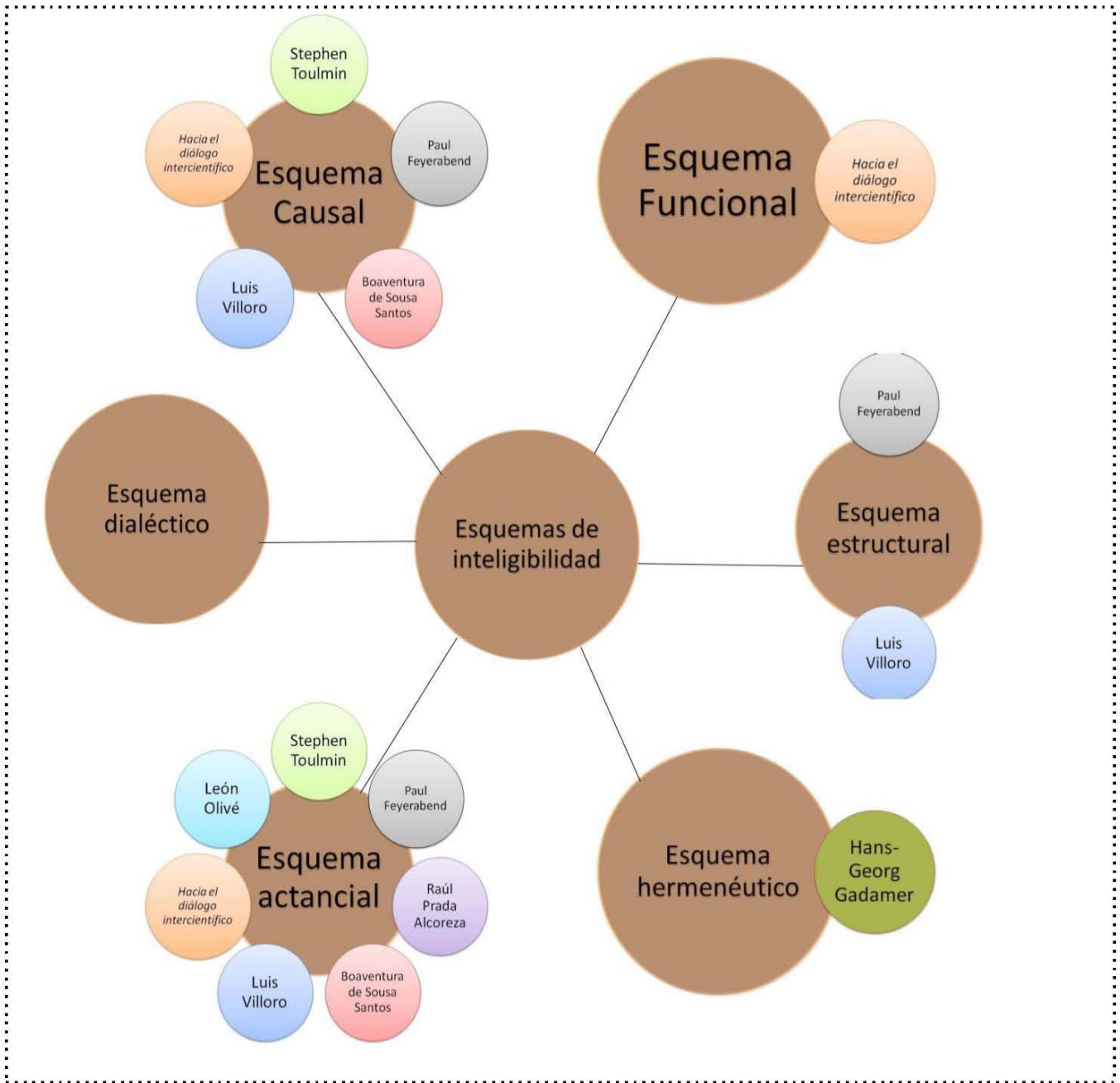
Este texto responde a la realidad del Estado Plurinacional de Bolivia. Con la llegada de la presidencia de Evo Morales a Bolivia se supuso que comenzaría una transformación en el país y que cambiaría la forma en que tradicionalmente se interrelacionan los grupos socioculturales del país. Entre los cambios más significativos destaca el nacimiento del nuevo Estado Plurinacional de Bolivia mediante la aprobación popular de una nueva Constitución

Política del Estado en Enero de 2009. Frente a este proceso de transitar a un Estado plurinacional y que busca dar reconocimiento a la diversidad cultural del país, el ámbito educativo ha recibido especial atención. Frente a este contexto el libro titulado *Pluralismo epistemológico Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia* (2014) en el que aparece como primer capítulo el texto de Raúl Prada Alcoreza, busca responder a esta realidad y por lo tanto el libro funciona como un eje de reflexión en el camino hacia la construcción de una concepción de la educación a partir de la diversidad de saberes. Frente a esta realidad y para contribuir a la reflexión sobre el tema de la educación en el Estado Plurinacional de Bolivia, el capítulo de Raúl Prada Alcoreza es un apoyo teórico para comprender qué se entiende por pluralismo, las diferencias entre pluralismo epistemológico y epistemología pluralista, y para el contexto de Bolivia (que puede aplicar a otras realidades de América Latina) propone algunas ideas sobre epistemología y descolonización.

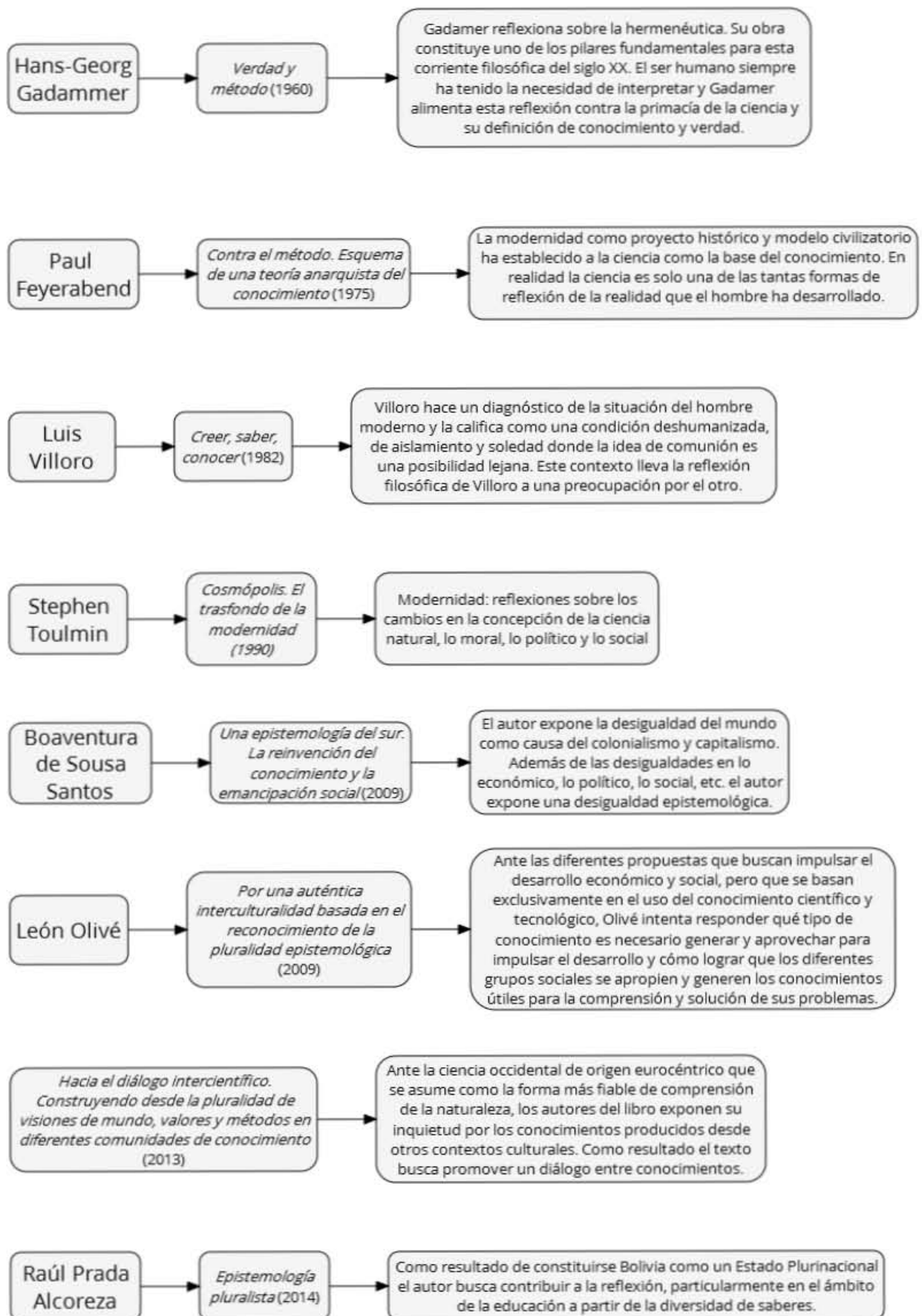
Para concluir esta sección, el análisis que he presentado en las páginas anteriores se puede resumir en los esquemas de las siguientes páginas, los cuales pueden ser usados con fines didácticos para exponer a los autores en clases de asignaturas cuyo programa de estudio tenga como objetivos comprender, comparar y evaluar las principales orientaciones y procesos metodológicos en las ciencias sociales y humanidades. Igualmente pueden funcionar como apoyo didáctico en asignaturas con contenidos de filosofía de la ciencia, que busquen entender la ciencia como un proceso que conlleva investigación, teoría, interpretación y tradición y que el objetivo sea concebir al conocimiento como un producto de la cultura.

El primer esquema señala los nombres de los autores adherido al esquema de inteligibilidad desde el cual podemos pensar cada propuesta. El segundo también presenta el nombre de cada autor más el título de cada texto que utilicé para este trabajo y el problema de la realidad al que busca dar respuesta.

Esquema 1



Esquema 2



Capítulo 3. Pluralismo epistemológico: líneas de investigación y vacíos temáticos

A partir del material anterior, que conforma un corpus de documentos para el abordaje del tema de la diversidad epistémica, llegamos a esta sección en la que presento la identificación y comparación de las distintas líneas de investigación. Presentar las distintas líneas de investigación nos lleva a su vez a ubicar los vacíos temáticos y preguntas sin respuesta. Para ello considero necesario en primer lugar presentar una breve recapitulación a manera de resumen sobre las propuestas de los autores analizados en el capítulo anterior.

Gadamer contribuye a la discusión del pluralismo epistemológico al reflexionar sobre el fenómeno interpretativo y las posibilidades del acto de comprender. Existir es interpretar. La experiencia de interpretar y comprender no es exclusiva del método científico. También hay zonas de verdad fuera de la ciencia; no hay un único camino para acercarse a la comprensión sino muchos.

Por su parte Paul Feyerabend reflexiona en torno al método científico para producir conocimiento. A partir de ello el autor plantea que la ciencia no tiene un método universal; si hacemos una revisión de la historia de la ciencia podremos descubrir que no hay una metodología universalmente válida para investigar. La búsqueda de objetividad en ella es una ilusión, pues la observación e interpretación de los fenómenos está basada en teorías y métodos falibles. Feyerabend propone una epistemología abierta, con formas de investigar distintas, adaptables a cada contexto y no postuladas como leyes inamovibles. Es un anarquismo porque va contra un único método científico universal de investigar. Abre la puerta de la discusión sobre el pluralismo porque plantea una diversidad de métodos para investigar y generar conocimiento.

La trayectoria filosófica de Luis Villoro expone su preocupación por el otro, por la diversidad. Con base en estas ideas se extrae que el conocimiento se construye a partir de un conjunto de saberes compartidos por una comunidad epistémica determinada. De ahí se desprende que no existe una única comunidad epistémica; la comunidad científica no es la única comunidad epistémica, por lo que, además del conocimiento científico, existen otros conocimientos.

Stephen Toulmin presenta una reflexión sobre el concepto de Modernidad y nos habla de una transición en la historia del humanismo del siglo XVI hacia un racionalismo autoritario de la ciencia. Toulmin recupera parte de la discusión para definir la Modernidad y plantea que, aunque muchos autores señalan diferentes acontecimientos históricos como fundadores de la Modernidad, todos aluden a la racionalidad, es decir, una nueva manera de pensar la naturaleza y la sociedad. De esta manera la aportación de Toulmin es presentar el escenario para la discusión del pluralismo epistemológico: la Modernidad, que ha traído un proyecto civilizatorio antipluralista y con aspiración a la universalidad, basado en un lenguaje universal, el lenguaje matemático.

Boaventura de Sousa Santos propone la metáfora del Sur como una imagen del sufrimiento humano causado por el colonialismo y capitalismo. A partir de ello plantea el concepto de epistemologías del Sur. Con base en este concepto reflexiona en torno a la necesidad de buscar diferentes criterios de validez para dar visibilidad, valorar y dar credibilidad a los conocimientos y prácticas cognitivas que surgen en comunidades distintas a la ciencia.

Frente al concepto tradicional de sociedad del conocimiento, que se refiere a las sociedades cuya producción económica está basada en el conocimiento antes que en el trabajo manual, el filósofo León Olivé redefine el concepto para renombrarlo como sociedad de conocimientos, a partir del cual sea posible pensar en una propuesta de desarrollo para

América Latina, cuya composición social es multicultural. En el concepto tradicional de sociedad del conocimiento las sociedades más productivas son las que descansan en la generación y explotación del conocimiento científico y tecnológico. En la sociedad de conocimientos, las personas pueden apropiarse de la diversidad de conocimientos disponibles (no solo el conocimiento científico) para su aprovechamiento, asimismo pueden generar sus propios conocimientos para comprender sus problemas y proponer soluciones de acuerdo a cada contexto.

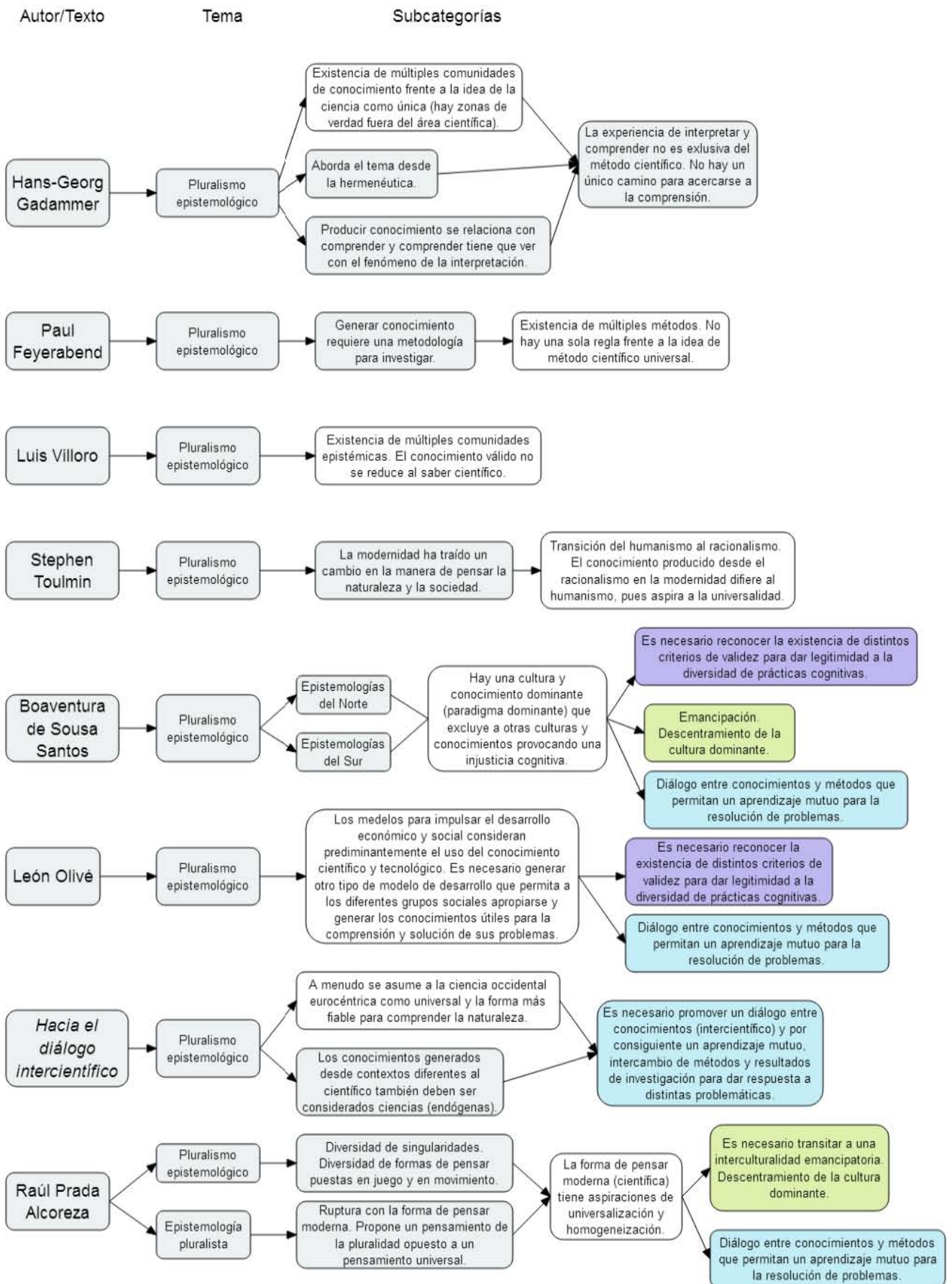
En el libro *Hacia el diálogo intercientífico* (2013) los autores proponen el concepto de ciencias endógenas para referirse a los conocimientos indígenas y en general a aquellos que no pertenecen a la ciencia occidental de origen eurocéntrico. A partir de este reconocimiento de que todos los sistemas de conocimiento en el mundo son ciencias los autores proponen un diálogo intercientífico. Este diálogo busca un aprendizaje mutuo entre ciencias, intercambio de métodos y resultados de investigación, de esta manera el objetivo es buscar respuestas a distintas problemáticas y crear una pluralidad de ciencias.

Finalmente la aportación fundamental de Raúl Prada Alcoreza es la explicación de los conceptos pluralismo epistemológico y epistemología pluralista. Alcoreza plantea que para hablar de pluralismo debemos considerar las singularidades, pues el pluralismo es una diversidad de singularidades. Para este autor el pluralismo epistemológico se refiere a varias formas de pensar, puestas en juego y en movimiento, mientras que una epistemología pluralista propone un pensamiento de la pluralidad, se refiere a una ruptura con la forma de pensar moderna que se caracteriza por pretender ser un pensamiento universal. Para Alcoreza el pluralismo epistemológico debe hacernos transitar a una interculturalidad emancipadora, a un descentramiento de la cultura dominante.

El corpus de documentos que seleccioné para este trabajo se compone de ocho autores, cuyos principios y conceptos de cada propuesta presenté en el capítulo anterior. A

partir de ello es posible extraer sus principales líneas de investigación. El esquema de la siguiente página expone organizadamente la propuesta de cada autor y las líneas de investigación, así como un desglose de las subcategorías que se desprenden de nuestro tema principal: el pluralismo epistemológico.

Esquema 3



El esquema anterior nos da la posibilidad de observar la propuesta de cada autor y sus líneas de investigación, asimismo funciona como presentación visual para ubicar los puntos en común (identificados por color), por consiguiente también es un punto de partida para reflexionar en torno a los vacíos temáticos. En los párrafos siguientes expongo primeramente los puntos en común de las propuestas de cada autor y, en segundo lugar, dedico también un espacio para presentar los vacíos temáticos que, desde mi punto de vista, en la selección de autores para este trabajo, hace falta abordar.

Los ocho autores que conforman el corpus documental de este trabajo (y en general todos los autores que han aportado a la diversidad epistémica) parecen tener un punto en común en sus líneas de investigación del tema. Cada uno coincide al señalar que al conocimiento producido desde la ciencia occidental, de origen eurocéntrico, se le ha atribuido la forma más fiable de verdad; de tal manera que podemos decir que durante un gran periodo de tiempo, y aún en la actualidad, se considera a la comunidad científica como el único ámbito donde se produce el conocimiento, con un único método, y que puede explicar los fenómenos naturales en el mundo en que vivimos. No obstante, este pensamiento no toma en cuenta la diversidad de culturas y, por lo tanto, la diversidad de métodos y conocimientos producidos a partir del acontecer multicultural. Para dar mayor solidez y rigor a la argumentación de este punto en común, en los párrafos siguientes incluyo una breve cita de cada autor en este aspecto.

Esta línea de investigación está claramente señalada en Gadamer, tal como menciona Ana López Ramos (2002), cuya obra también cité en el capítulo anterior:

La experiencia del comprender es irreductible al *método* del pensamiento científico moderno, que busca un saber exacto y objetivo, fruto de la investigación de un objeto por un sujeto *neutral*, es decir, ajeno a cualquier implicación existencial. Así, el título de su obra, muestra una relación de tensión entre sus dos términos: el método científico es insuficiente para explicar el

comprender propio de las ciencias del espíritu. Frente a las pretensiones de universalidad de la ciencia, Gadamer cree poder demostrar zonas de verdad fuera del área científica, y fundamentales para el hombre. Obviamente estas zonas de verdad coinciden con las estructuras del comprender (p. 2).

Ésta misma línea de investigación en Gadamer parece ser señalada por Núria Sara Miras (2005):

Gadamer ha contribuido como nadie a la rehabilitación de la experiencia de verdad en las ciencias humanas al denunciar los excesos de la ciencia metódica moderna. (...) Gadamer no cuestiona la viabilidad del método moderno sino sólo su univocidad. No es un camino el único practicable sino muchos, porque la experiencia de la verdad es múltiple e inagotable y no clara, reflexiva y autoevidente (p. 480).

Al igual que Gadamer, la línea de investigación de Paul Feyerabend también parte de la aspiración de universalidad de la ciencia, la diferencia está en que Feyerabend aborda la cuestión desde el método científico, pues sostiene que la ciencia, además de suponerse como la forma más fiable de verdad, también supone tener un único método universal para producir el conocimiento:

La idea de un método que tenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. Descubrimos entonces, que no hay una sola regla, por plausible que sea, y por firmemente basada que esté en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión u otra. (...) Esta práctica liberal, repito, no constituye sólo un mero *hecho* de la historia de la ciencia, sino que es razonable y *absolutamente necesaria* para el desarrollo del conocimiento. Para decirlo de manera más específica, puede demostrarse lo siguiente: dada

cualquier regla por muy ‘fundamental’ o ‘necesaria’ que sea para la ciencia, siempre existen circunstancias en las que resulta aconsejable no sólo ignorar dicha regla, sino adoptar su opuesta (Feyerabend, 1975, p. 7).

De igual manera, ésta línea de investigación está presente en Luis Villoro, él menciona que los últimos siglos en la historia de Occidente se han caracterizado por una confianza en el dominio de la razón, empero, también se caracteriza por males, por un fracaso en las ideologías y utopías apoyadas en la razón:

Ninguna época en la historia de Occidente mostró mayor confianza en el dominio de la razón que los dos últimos siglos. Nuestros tiempos no podrían entenderse sin el proyecto histórico de romper con la dominación y la miseria y de alcanzar, por fin, una sociedad liberada y racional, digna del hombre. Fue un ideal de las revoluciones democráticas, desde el siglo XVIII, que difundieron por el mundo el proyecto del gobierno del pueblo y la liberación del absolutismo. (...) Y ninguna época conoció el mal en una dimensión tan amplia. Guerras mundiales, exterminación de pueblos, campos de esclavitud, opresión totalitaria, hambre y humillación del Tercer mundo, depredación de la naturaleza, imperio de la irracionalidad y violencia. (...) Pero frente al desencanto hay una alternativa, una reflexión renovada. ¿Qué falló? ¿Por qué el fracaso de ideologías y utopías? ¿Por qué la derrota de la razón? ¿De cuál razón? (Villoro, 1997, p. 7).

Asimismo plantea la existencia de diferentes comunidades epistémicas y, en este sentido, la ciencia no es la única comunidad epistémica, además del conocimiento científico existen otros conocimientos:

El fabuloso desarrollo de la ciencia incita a verla como la forma paradigmática de conocimiento, pauta y norma en que medir cualquier otra. (...) Reducir el conocimiento válido al saber científico ha sido un programa del positivismo. Pero la ciencia, con ser la más segura de las formas de conocimiento, es solo una de ellas. Por una parte, el discurso científico supone un conocimiento anterior a cualquier teoría sistemática: se levanta sobre la base de un conocimiento natural, previo a la ciencia, compartido por todos los hombres. (...) Frente al saber científico, la mayoría orienta su vida por otras formas de conocimiento. El sentido común, la moral, la religión también pretenden suministrar conocimientos. ¿Y no hay acaso un conocimiento en el arte, en la literatura, en la poesía? Para muchos no es la ciencia, sino alguna forma de “sabiduría” la manifestación suprema del conocimiento (Villoro, 1982, p. 21).

Como ya he mencionado Stephen Toulmin también es parte de esta línea de investigación, la diferencia está en que él aborda el problema a partir de sus reflexiones sobre un cambio en la manera de pensar, en una transición del humanismo al racionalismo de la Modernidad. De acuerdo a Toulmin el aprecio por la diversidad ha estado presente desde la Antigüedad y se ha perdido específicamente en la Modernidad. Toulmin plantea concretamente que el proyecto cartesiano es antipluralista y con una aspiración a la universalidad y contrasta con el aprecio a la diversidad que se reconoce desde la Antigüedad con Aristóteles y hasta el Renacimiento. Toulmin plantea una transición hacia un racionalismo autoritario que inició en la filosofía y ha permeado a la ciencia, este racionalismo es antipluralista y aspira a la universalidad. Debido a que éste es el tema que se desarrolla en todo el libro de Toulmin *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad* (1990), desde diferentes aspectos y una variedad de ejemplos, no presento una cita de este autor, pues en realidad este es el tema que desarrolla en todo el libro y es difícil encontrar una cita representativa.

A su vez Boaventura de Sousa Santos dedica todo un apartado de su libro *Una epistemología del sur* (2009) para exponer este paradigma dominante, punto que coincide con los autores que estamos mencionando:

El modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes básicamente en el dominio de las ciencias naturales. Aunque con algunos presagios en el siglo XVIII, es sólo en el siglo XIX cuando este modelo de racionalidad se extiende a las emergentes ciencias sociales. A partir de entonces puede hablarse de un modelo global de racionalidad científica que admite variedad interna pero que se distingue y defiende, por vía de fronteras palpables y ostensiblemente vigiladas, de dos formas de conocimiento no científico (y, por tanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos (en los que se incluirán, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos). Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas (p. 21).

El filósofo León Olivé también comparte esta misma línea de pensamiento, pero aborda la cuestión desde el modelo de desarrollo que ha dado origen al concepto de sociedad del conocimiento, del cual ya hemos hablado en las páginas anteriores:

Uno de los problemas actuales en relación con el desarrollo económico y social es el de qué tipos de conocimientos es necesario generar y aprovechar, y cómo hacerlo, precisamente para esos fines. (...) Hoy en día al considerar los conocimientos que pueden impulsar el desarrollo económico y social suele pensarse predominante, si no es que exclusivamente, en los conocimientos científicos y tecnológicos, a los cuales se considera como la base para los

sistemas de producción económica que han venido desarrollándose en las últimas décadas (Olivé, 2009, p. 19).

Como ya expuse en el capítulo anterior y al inicio de este, los autores del libro *Hacia el diálogo intercientífico* (2013), consideran que es importante referirse a los conocimientos producidos en contextos diferentes al científico como ciencias igualmente (aunque con el “apellido” de ciencias endógenas). No obstante, reconocen la existencia de una ciencia occidental moderna, de origen eurocéntrico que se ha establecido como el paradigma dominante:

A menudo se asume que la ciencia occidental eurocéntrica es universal y la forma más fiable de comprensión de la naturaleza, además, el punto de partida para el desarrollo de la tecnología. A partir de una larga experiencia de trabajo con naciones indígenas y aprendiendo sobre sus sistemas de conocimiento, los autores de este libro afirman que los caminos locales, endógenos y tradicionales de conocimiento pueden ser considerados como ciencias por derecho propio. (...) Hoy en día, la ciencia occidental eurocéntrica se enseña, desarrolla y aplica en todos los rincones del mundo. Tiene un alto perfil debido a su eficacia, la fiabilidad y su aplicabilidad generalizada. La ciencia occidental es la base de la educación formal y recibe una cantidad considerable de fondos públicos y privados en consideración de sus contribuciones al desarrollo humano, tecnológico y económico (Haverkort et al., 2013, pp. 21-22).

Finalmente Raúl Prada Alcoreza (2014), al definir los conceptos pluralismo epistemológico y epistemología pluralista parte de que son opuestos a la forma de pensar moderna (científica) con pretensión de universalización y homogeneización:

La generalización, la totalización y la estructura corresponden a teorías con pretensiones de universalización y homogeneización. Son teorías que se basan en leyes, en la dialéctica sujeto-

objeto, en estructuras estructurantes. El problema de estas teorías es que se explican el mundo como consecuencia de las leyes, como objetivación dialéctica y reproducción de estructuras. El problema de estas estructuras es que no logran ver y asumir las dinámicas moleculares de los acontecimientos; es decir, no logran comprender el mundo como acontecimiento, por lo tanto, los mundos como acontecimientos (pp. 14-15).

De acuerdo a esta evidencia, presente en las propuestas de cada autor, es posible afirmar y argumentar entonces que un punto en común (señalado en color blanco en el esquema 3) en su línea de pensamiento es que cada uno de ellos aborda la existencia de una comunidad científica, cuyo conocimiento que produce, se asume como la forma más fiable de comprensión de la naturaleza. Esta realidad ha llevado a cada uno de los autores a poner su mirada en otras comunidades para aportar a la discusión de que el pluralismo epistemológico tiene que ver con la diversidad de conocimientos y de métodos para producir esos conocimientos. Esta diversidad epistémica incluye a la ciencia, pero también los conocimientos indígenas, campesinos, los que se generan en el arte como la literatura, la poesía, el cine, la moral o la religión, entre otras comunidades, áreas y disciplinas académicas y no académicas.

Ahora pasemos a examinar otro punto en común en las líneas de investigación de los autores. Si nos detenemos por unos instantes a comparar la propuesta de Boaventura de Sousa Santos y la de León Olivé podremos darnos cuenta de que ambos autores comparten un aspecto en común en sus planteamientos (señalado en color morado claro en el esquema 3). Una vez que tenemos claro que la comunidad científica no es la única comunidad epistémica, podemos concluir que además del conocimiento científico existen otros conocimientos. Ante esta diversidad de conocimiento y de métodos para producirlo tanto León Olivé como Boaventura de Sousa Santos coinciden en señalar la necesidad y la importancia de buscar diferentes criterios de validez para dar legitimidad a la diversidad de prácticas cognitivas.

De acuerdo con la información recopilada en *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico* (2016) podemos ver que un rasgo esencial del pluralismo epistemológico es la apertura al diálogo y la negación de que pudieran existir criterios universales únicos de racionalidad, objetividad y verdad. Boaventura de Sousa Santos y León Olivé reconocen este rasgo esencial del pluralismo y por lo tanto, en sus propuestas, ambos autores mencionan la necesidad de reflexionar, reconocer y plantear diferentes criterios cognoscitivos, diferentes criterios de racionalidad, diferentes criterios de verdad. El conocimiento producido desde la comunidad científica tiene credibilidad y se reconoce como válido y verdadero según sus criterios específicos, empero, si también queremos reconocer, valorar y dar credibilidad a los conocimientos producidos en contextos y culturas distintas a la ciencia, es necesario plantear diferentes criterios de validez que correspondan con los diferentes conocimientos. Este es un punto fundamental que señala León Olivé y Boaventura de Sousa Santos, especialmente importante si el pluralismo se plantea una apertura al diálogo entre la diversidad.

Para sostener y respaldar este punto en común entre Boaventura de Sousa Santos y León Olivé es necesario presentar algunas citas de cada autor. Primeramente vamos a concentrarnos en Boaventura de Sousa Santos. Éste autor señala la importancia de buscar diferentes criterios de validez del conocimiento al definir el concepto de epistemología del Sur:

Entiendo por epistemologías del Sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales (Santos, 2009, p. 12).

De la misma manera al plantear su propuesta de la ecología de saberes Santos vuelve a hacer énfasis en los distintos criterios de validez del conocimiento: “A lo largo del mundo no

solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo” (Santos, 2009, p. 184). A partir de ello Santos también propone un elemento a partir del cual medir la credibilidad de los conocimientos: “La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que ésta permite o previene” (Santos, 2009, p.187).

Por su parte León Olivé (2009) replantea el concepto de innovación, el cual, desde una perspectiva económica y empresarial, se refiere a la posibilidad de que el desarrollo tecnológico produzca artefactos y servicios que puedan ser colocados exitosamente en el mercado. La propuesta de Olivé es que la innovación tenga que ver con la generación de conocimiento que pueda ser aprovechado socialmente para la resolución de problemas por parte de grupos específicos. A partir de ello el filósofo plantea la propuesta de generar redes de innovación en las que puedan interactuar diversos agentes como centros de investigación, universidades, empresas, agentes gubernamentales y estatales, así como diferentes sectores sociales en los que se incluyen comunidades y pueblos indígenas. Olivé es claro al señalar la problemática del estatus epistemológico de los conocimientos tradicionales y su apropiación ilegítima como un obstáculo para llevar a la práctica su propuesta, por ello para resolverlo plantea la necesidad de reconocer la existencia de diferentes criterios de validez del conocimiento, punto que coincide con Boaventura de Sousa Santos como vimos anteriormente:

La importancia de tener una clara elucidación de este problema se deriva de que en muchas ocasiones, cuando se encuentra cierto conocimiento tradicional que es útil en un contexto de innovación, conocimiento medicinal por ejemplo, desde un punto de vista epistemológico se le descalifica como conocimiento no-científico, o en el mejor de los casos como conocimiento proto-científico. A partir de esa subestimación, o aparente desprecio epistemológico, se justifica

una apropiación ilícita de tal conocimiento (...) Este enfoque requiere entonces un sólido fundamento en una epistemología pluralista, que explique la posibilidad y justifique la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento y que sostenga por tanto que la legitimidad de los conocimientos tradicionales no debería estar basada en los mismos criterios que se utilizan para juzgar la validez de los conocimientos científicos o tecnológicos. Los criterios de validez para los conocimientos tradicionales deberían identificarse por medio de cuidadosas investigaciones en relación con los procesos de generación, transmisión, apropiación social y aplicación de esa clase de conocimientos (Olivé, 2009, pp. 24-25).

En otro texto el mismo autor vuelve a señalar este punto que, para decirlo nuevamente, coincide con Boaventura de Sousa Santos. Para este modelo de sociedad que Olivé está planteando, él mismo señala la importancia de superar dos posiciones extremas que se convierten en un obstáculo: el absolutismo y el relativismo. La solución que el filósofo adopta para superar estos obstáculos es la posición filosófica del pluralismo, en la que, nuevamente, vuelve a señalar la importancia de reconocer la existencia de distintos criterios de validez del conocimiento:

En el terreno de las creencias y del conocimiento, la concepción pluralista reconoce que hay muchas formas posibles de conocer y de interactuar con el mundo. No existe sólo una forma que sea la correcta. Distintas maneras de conocer el mundo pueden ser correctas, pero tampoco es el caso que se valga cualquier cosa. Una epistemología pluralista explica la posibilidad y justifica la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento y sostiene por tanto que, por ejemplo, la legitimidad de los conocimientos tradicionales no debería estar basada en los mismos criterios que se utilizan para juzgar la validez de los conocimientos científicos o tecnológicos (Olivé, 2011, p. 218).

Otro punto en común en las líneas de investigación de los autores seleccionados es la necesidad de un descentramiento de la cultura dominante, de transitar a una interculturalidad emancipadora. Boaventura de Sousa Santos y Raúl Prada Alcoreza son los autores que señalan esta necesidad de una manera más explícita (señalado en color verde claro en el esquema 3), mientras que en el resto de los autores esta idea se encuentra implícita. Santos hace referencia a esta idea en varias ocasiones a lo largo de libro y dedica la sección de su libro titulada “ ara una emancipación más allá de los poscolonial” para ahondar con mayor profundidad en este aspecto. Por su parte, con respecto a este punto, Raúl Prada Alcoreza (2014) argumenta que el pluralismo epistemológico nos lleva al horizonte abierto de la interculturalidad emancipadora:

Este pluralismo epistemológico nos lleva al horizonte abierto de la interculturalidad emancipadora, más allá de la multiculturalidad liberal, que concibe una jerarquía cultural, desde el núcleo de la cultura moderna, haciendo concesiones “democráticas” a las otras culturas. En cambio la interculturalidad emancipadora se plantea un descentramiento respecto de la cultura dominante, la moderna, y concibe la equivalencia cultural, comprendiendo la posibilidad civilizatoria de todas las culturas (p.17).

En este mismo punto, más adelante en su texto el autor hace uso del concepto epistemología subversiva:

La epistemología subversiva es una forma de conocimiento devenida de la experiencia activista. Es una forma de conocimiento devenido de la práctica activista. Se trata de las miradas; es decir, de las teorías, que nacen en la acción subversiva. Es un conocimiento explosivo que pone en evidencia la vulnerabilidad de las instituciones, del orden, del Estado, de la sociedad dominante, de la colonialidad, del poder. Es un conocimiento que descubre las debilidades de

las estructuras, descubre sus deterioros y desmoronamientos diferidos. (...) La epistemología descolonizadora sabe, por así decirlo, que tiene que hacer cuando se enfrenta al poder, a las estructuras dominantes, a sus instituciones, pues las conoce en su intimidad, en sus secretos, en su lado oscuro. Por último, la epistemología descolonizadora adquiere conocimiento de las técnicas, por así decirlo, y de las prácticas de lucha des-colonial, de los saberes puestos como dispositivos de guerra (pp. 23-24).

Como mencioné Santos y Prada Alcoreza son los autores que exponen explícitamente esta idea, sin embargo, considero que también podemos encontrar este punto implícito en el resto de los autores. En *Verdad y método* (1993) las reflexiones de Gadamer contribuyen a explorar la experiencia de verdad en las ciencias humanas o ciencias del espíritu al denunciar los excesos de la ciencia moderna (Mirás Boronat, 2005), por eso, desde mi punto de vista, Gadamer propone implícitamente un descentramiento de la cultura dominante, la cultura científica. De la misma manera Feyerabend, desde el anarquismo epistémico, propone un descentramiento de la cultura científica dominante con pretensiones de un único método universal para producir conocimiento. Asimismo este aspecto se encuentra en Villoro, en León Olivé con su propuesta de un modelo de sociedad distinto para América Latina y en los autores de *Hacia el diálogo intercientífico* (2013). Quizá el único autor que no coincide en este aspecto es Stephen Toulmin, pues él únicamente describe y explica los diferentes acontecimientos y procesos que han caracterizado la modernidad como proyecto civilizatorio.

Para finalizar esta primera parte de la exposición de los puntos en común en las propuestas de los autores en la discusión sobre diversidad epistémica, vamos a detenernos unos párrafos nuevamente en Boaventura de Sousa Santos, León Olivé, los autores del libro *Hacia el diálogo intercientífico* y Raúl Prada Alcoreza. El punto de encuentro entre estos autores (señalado en color azul en el esquema 3) se presenta al señalar la importancia de transitar hacia un modelo de sociedad en el que, los diferentes conocimientos que existen,

puedan dialogar entre sí para compartir métodos y experiencias que les permitan tener un aprendizaje mutuo para la resolución de sus problemas. Al respecto Boaventura de Sousa Santos (2009) señala:

Como epistemología postabismal, la ecología de saberes, mientras fuerza la credibilidad para un conocimiento no-científico, no implica desacreditar el conocimiento científico. Simplemente implica su uso contrahegemónico. Este uso consiste, por un lado, en explorar la pluralidad interna de la ciencia, eso es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas y poscoloniales y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no-científicos (p. 186).

Con respecto a León Olivé, anteriormente ya señalé su propuesta de un modelo de sociedad, en el que sea posible apropiarse de los conocimientos ya existentes y generar nuevos conocimientos, que puedan ser socialmente aprovechados para la resolución de problemas por parte de grupos específicos. Esta propuesta implica necesariamente la creación de redes de innovación en las que puedan interactuar los diversos agentes que producen el conocimiento como centros de investigación, universidades, empresas, agentes gubernamentales y estatales, así como diferentes sectores sociales en los que se incluyen comunidades y pueblos indígenas.

Esta misma idea es parte fundamental en la propuesta de Bertus Haverkort, Freddy Delgado, Darshan Shankar y David Millar, autores del libro *Hacia el diálogo intercientífico* (2013):

El aprendizaje no es una transferencia de datos neutra. Se trata de marcos conceptuales que están relacionados con las visiones del mundo y valores. (...) El intercambio de experiencias y visiones del mundo entre las diferentes culturas, es parte del desarrollo endógeno. (...) Toda la

ciencia puede mejorar sus propios fundamentos a través de la investigación dentro de la misma ciencia (evolución), y por el intercambio-aprendizaje con otras ciencias. Los procesos de intercambio y aprendizaje mutuo entre las ciencias supone el alejamiento de la posición tradicional de la ciencia, que se exporta a las periferias, con intención de dominación, que implica el rechazo y sustitución de las otras ciencias. (...) Este proceso se denomina co-creación. (...) La co-creación de las ciencias o diálogo intercientífico es un proceso en el que las ciencias interactúan y aprenden mutuamente a partir de la consideración de los métodos y los resultados de la investigación (pp. 32 y 215).

Para Raúl Prada Alcoreza (2014) la interacción, convivencia y aprendizaje entre conocimientos y las diferentes comunidades que producen el conocimiento se tiene que llevar a cabo en términos de un diálogo hermenéutico:

Como dijimos, el pluralismo epistemológico se refiere a la existencia de heterogéneas epistemes, a la necesaria concurrencia de éstas, a su reconocimiento y, por lo tanto, a la búsqueda de diálogo hermenéutico. La importancia del pluralismo hermenéutico no sólo radica en esta heterogeneidad y en la búsqueda de diálogo hermenéutico, sino en plantear como episteme ancestral, como episteme resistente, como episteme alterativa, los saberes y cosmovisiones nativas, además de reconocer otros saberes, los saberes de la gente, los saberes culturales, los saberes concretos, descalificados por las ciencias. (p. 17).

Después de la exposición anterior, sobre los puntos en común en las propuestas de cada autor, los siguientes párrafos son dedicados a presentar los vacíos temáticos y preguntas sin respuesta que nos abren la puerta para futuras investigaciones. En este punto quisiera exponer algunas consideraciones. En primer lugar, considero que es difícil argumentar la existencia de vacíos temáticos, pues el corpus de documentos que conforman este trabajo se reduce a una selección de solamente ocho autores. Por otra parte, la amplia bibliografía y

reflexión académica que existe con respecto a este tema hace que aquellos puntos y preguntas poco abordadas por algún autor ya se estén investigando por otra persona. Un ejemplo de esto lo encontramos en Boaventura de Sousa Santos. Como he presentado en los párrafos anteriores, uno de los puntos en común en la discusión sobre el pluralismo epistemológico es la postura de los autores a favor de un diálogo entre conocimientos y métodos que permitan un aprendizaje mutuo para la resolución de problemas. Ante esta postura a favor del diálogo surgen inmediatamente algunas preguntas: debido a que los conocimientos generados por distintas comunidades muchas veces son distintos entre sí y de hecho, incluso podemos hablar de profundas diferencias que podrían generar problemas de inconmensurabilidad, ¿es posible establecer un diálogo entre conocimientos?, si es posible establecer el diálogo ¿cómo podemos superar las barreras de la inconmensurabilidad? y ¿es posible que este diálogo se lleve a cabo entre todos los conocimientos o solamente entre algunos? Boaventura de Sousa Santos es un buen ejemplo porque ante estas preguntas que podrían surgir como resultado de la lectura de los textos a favor de la postura del diálogo, descubrimos que el sociólogo portugués expone la posición de autores que consideran que la inconmensurabilidad no impide la comunicación y, para ello, sugieren la necesidad de un ejercicio de traducción intercultural en el que sea posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y también contradicciones intratables.

Aún con las consideraciones del párrafo anterior, es posible reflexionar en preguntas que aún no tienen respuesta o que se han abordado poco y que por lo tanto pueden ser considerados como vacíos temáticos. Al respecto un buen punto de partida es el programa de investigación que propone Boaventura de Sousa Santos (2009) y que se manifiesta en una serie de preguntas: ¿desde qué perspectiva pueden ser identificados los diferentes saberes?, ¿cómo puede el conocimiento científico ser diferenciado del conocimiento no científico?, ¿cómo podemos distinguir entre los varios conocimientos no científicos?, ¿cómo distinguir el

conocimiento occidental del conocimiento no occidental?, ¿cuál es la configuración de los conocimientos híbridos que mezclan componentes occidentales y no occidentales?, ¿qué tipo de relaciones son posibles entre los distintos saberes?, ¿cómo distinguir entre inconmensurabilidad, incompatibilidad, contradicción y complementariedad?, ¿de dónde viene la voluntad para traducir?, ¿quiénes son los traductores?

Si utilizamos la metáfora del Sur que propone Boaventura de Sousa Santos, podríamos decir que cada uno de los autores que han aportado a la discusión del pluralismo epistemológico (con excepción de Gadamer, cuyo propósito es rehabilitar la experiencia de verdad en las ciencias del espíritu) plantean la necesidad de reconocer otros conocimientos entre los que se incluyen los conocimientos producidos desde el Sur. Ante esta postura, surge inmediatamente una pregunta ¿es posible construir una epistemología que sea completamente del Sur? Todos los autores que integran este corpus de documentos pertenecen al Norte y una tarea fundamental a partir de ello es buscar y preguntarse si estas mismas reflexiones han surgido también desde contextos del Sur y no solamente desde el Norte, por lo que otra pregunta al respecto sería ¿es posible hacer epistemología del Sur sin utilizar autores del Norte? Por otro lado sería interesante indagar en el quehacer de la comunidad científica y preguntarle a los integrantes de esa comunidad cuál su postura frente a las reflexiones que en este trabajo he presentado, ¿los científicos reconocen la necesidad de dialogar con otras comunidades epistémicas? y, para aquellos que ya están trabajando a través del diálogo con otros conocimientos, la pregunta sería ¿cuáles son los retos que han enfrentado y cómo los han resuelto?

Anteriormente también mencioné que entre las propuestas de los autores un punto en común está en la necesidad de reconocer la existencia de distintos criterios de validez para dar legitimidad a la diversidad de prácticas cognitivas. Con respecto a ello, aunque Boaventura de Sousa Santos y León Olivé han aportado algunas ideas, considero que es necesario ahondar

con mayor profundidad en esta cuestión. Un ejemplo de que sí se han aportado ideas para resolver esta cuestión es la siguiente cita:

La credibilidad de una construcción cognitiva es medida por el tipo de intervención en el mundo que esta permite o previene. (...) Hoy en día, nadie pregunta el valor total de las intervenciones del mundo real posibilitadas por la productividad tecnológica de la ciencia moderna. Pero esto no debería evitar que reconozcamos el valor de otras intervenciones del mundo real posibilitadas por otras formas de conocimiento. En muchas áreas de la vida social, la ciencia moderna ha demostrado una superioridad incuestionable con relación a otras formas de conocimiento. Hay, sin embargo, otras intervenciones en el mundo real que hoy en día son valiosas para nosotros y en las cuales la ciencia moderna no ha sido parte (Santos, 2009, p. 187).

A pesar de las ideas que propone Santos, es necesario ahondar más en este tema y por ello algunas preguntas que surgen son: ¿cuáles son o cuáles deberían de ser los criterios a considerar para dar validez a un conocimiento?, ¿los criterios de validez deben ser los mismos para todos los conocimientos?, ¿hay un criterio de validez que compartan todos los conocimientos?, ¿quién define y bajo qué pautas cuáles son los criterios de validez del conocimiento?

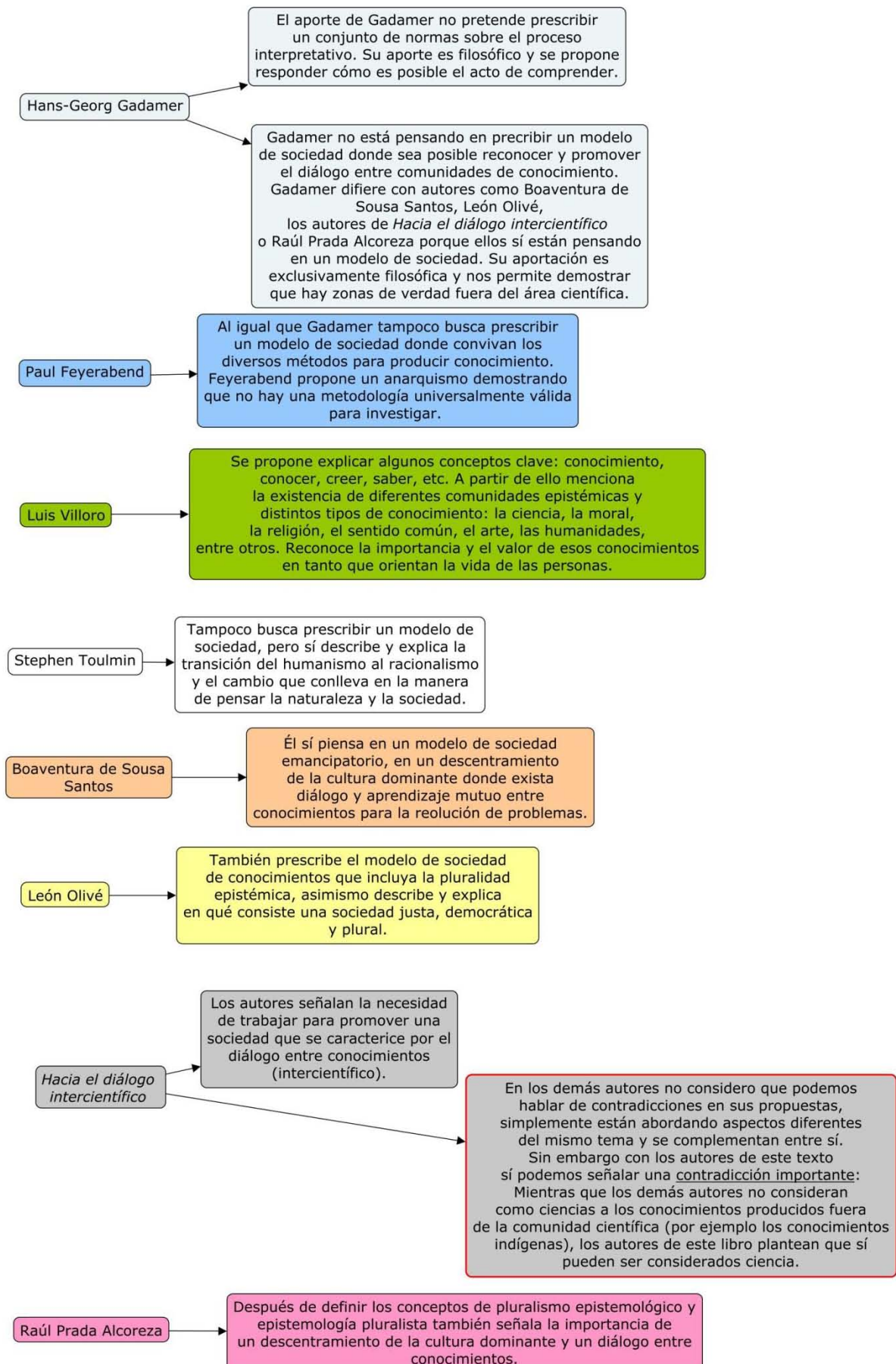
Un aspecto fundamental en esta discusión es la necesidad de incluir y darle voz a los actores, es decir a las diferentes comunidades donde se produce el conocimiento y a sus integrantes, por lo que las preguntas al respecto son ¿cómo incluirlos?, ¿qué se necesita para que cada comunidad tenga una apertura al diálogo y a compartir sus conocimientos? En este mismo sentido, si el pluralismo es una postura filosófica abierta al diálogo, las preguntas en las que falta profundizar más son las siguientes, algunas de las cuales también han sido advertidas por Boaventura de Sousa Santos: frente a las situaciones de complementariedad, inconmensurabilidad, incompatibilidad e incluso contradicción que se pueden dar en el

diálogo entre conocimientos ¿es posible poner a dialogar todos los conocimientos?, ¿qué hacemos con las contradicciones entre conocimientos, es posible superarlas?, ¿cuáles son los nuevos conflictos que podrían surgir en el diálogo?, ¿es posible llevar a cabo un ejercicio de traducción para todos los conocimientos?, ¿cuáles las condiciones en las que se debe ejercer la traducción?, ¿quiénes van a vigilar que las condiciones para el diálogo, el intercambio y traducción entre conocimientos se cumplan?

Las preguntas planteadas en las páginas anteriores empiezan a ser exploradas y se han convertido en un motivo de reflexión para los autores y disciplinas académicas, incluso hay experiencias prácticas en las que se han intentado dar respuesta pero aún falta profundizar más e incluso llevar a cabo proyectos interculturales para darles respuesta. Por tal motivo, aunque el tema del pluralismo epistemológico ha estimulado la curiosidad de muchos autores y se ha escrito mucha bibliografía sobre el tema, aún hay vacíos temáticos y preguntas que se han abordado poco, lo que demuestra que es un tema muy interesante, que puede dar origen a varias investigaciones y proyectos pues la cuestión aún no está agotada en su totalidad.

Además de los puntos en común y los vacíos temáticos en el planteamiento de los autores es necesario rastrear aquellos aspectos en los que difieren. El esquema de la siguiente página presenta los puntos de la diversidad epistémica que está resaltando cada autor y busca señalar los aspectos en que difieren. Desde mi punto de vista, no es posible hablar de contradicciones en las líneas de investigación, pues cada una reflexiona sobre aspectos distintos, por lo que es mejor decir que se complementan. Cada nueva propuesta va tomando como referencia las anteriores y así se construye el conocimiento. El único punto en contradicción está presente en el texto *Hacia el diálogo intercientífico*, pues los autores de ese texto consideran que los conocimientos que se producen en contextos culturales distintos a la comunidad científica sí deben ser considerados ciencia, mientras que el resto de los autores no; pero sin dejar de reconocerlos como valiosos.

Esquema 4



Para finalizar este capítulo dedicaré algunos párrafos para plantear mi postura con respecto a la información encontrada en el estado de la cuestión sobre este tema. A lo largo de este trabajo he presentado algunas las ideas fundamentales de algunos autores para reflexionar sobre la diversidad cultural y epistémica. Por consiguiente, es posible que algunas personas vean la posibilidad de que estoy adoptando la postura del relativismo extremo. Sin embargo, ninguna de las ideas expresadas por los autores seleccionados para este trabajo nos da la posibilidad de adoptar tal postura relativista. Tocar el tema del multiculturalismo e interculturalidad no implica únicamente referirse a la existencia de múltiples culturas y a la relación entre éstas, sino que también se refiere una posición de respeto y reconocimiento. Desde mi punto de vista, adoptar esta postura de respeto y reconocimiento a la diversidad cultural y epistémica significa aceptar también que existen diferentes criterios para validar y legitimar el conocimiento. El filósofo León Olivé (2011) define con claridad en qué consiste una postura del relativismo extremo y por qué es peligrosa:

el relativismo extremo, sin límites, afirma que no existen criterios que permitan hacer una evaluación racional comparativa entre diferentes pretensiones de saber o entre diferentes conjuntos de valores y normas morales. Para el relativismo cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro, y por tanto sostiene que nunca es posible realizar críticas racionales a otras concepciones en cuestiones del conocimiento, o sobre problemas éticos y políticos, y en general sobre normas y sobre valores. Esta posición desalienta la interacción y la cooperación entre grupos humanos diferentes, por lo que también es crucial criticarla (p. 218).

Para desarrollar mi postura es importante distinguir entre epistemología y ontología¹⁵. En esta distinción considero muy relevante hacer énfasis en la importancia de valorar y reconocer a todas las personas, es crucial preservar y apreciar las diferencias, pues el valor

¹⁵ La palabra ontología proviene del griego οντος (ontos=el ser, el ente) y λόγος (logos =estudio de), es una rama de la filosofía que reflexiona sobre el ser, sobre la realidad.

fundamental que está en juego y que impulsa la diversidad cultural es el valor de la dignidad de las personas y comunidades. La postura filosófica del pluralismo no quiere decir que todo vale y que por lo tanto es imposible realizar críticas racionales a otras concepciones en cuestiones del conocimiento, o sobre problemas éticos y políticos. El pluralismo sostiene que todo en principio entra en la discusión y al diálogo, el pluralismo tampoco implica decir que no haya voces falsas y para determinar la falsedad de algo se debe desarrollar a través del diálogo y la discusión.

De acuerdo con Velasco (2016) podemos hablar de tres niveles para entender el concepto de verdad. El primer nivel es el que tiene que ver con descubrir y, en sentido más estricto, la verdad se relaciona con generar vida. El segundo nivel de verdad es la adecuación del pensamiento con la realidad y, en este sentido, no es posible decir que exista una adecuación total porque una vez alcanzada la adecuación total entre pensamiento y realidad ya no habría nada por descubrir. El tercer nivel de verdad, cuyos máximos exponentes son pensadores indígenas, tiene que ver con hacer realidad, con cumplir la palabra, es una verdad que tiene un efecto de transformación en la realidad. A partir de estos tres niveles para entender el concepto de verdad, considero que es importante reconocer que ningún ser humano o comunidad tiene un conocimiento completo de la verdad, pues nuestra mente y conocimiento son limitados y finitos. Es en este sentido que, desde mi perspectiva cobra relevancia el tema del pluralismo epistemológico, puesto que nadie puede tener un conocimiento completo, es necesario que en los diferentes conocimientos exista una apertura al diálogo y discusión. Esto tampoco quiere decir que no existan principios absolutos, pero éstos no están contenidos en un sólo ser humano o comunidad. Para recopilar las ideas expuestas en estos párrafos, la siguiente cita del filósofo León Olivé (2011) puede ser de utilidad:

La concepción pluralista promueve una idea de la ética como el conjunto mínimo de normas y de valores para la convivencia armoniosa entre diferentes personas y grupos sociales, aceptados de común acuerdo aunque sus morales sean distintas, o sea, aunque sus normas y valores específicos para juzgar la corrección de una acción desde un punto de vista moral sean muy diferentes. Lo importante es que cada grupo acepte la norma común en cuestión por razones que consideran válidas, aunque tales no sean razones aceptables para otros grupos, quienes a su vez deberían aceptar la norma, en su caso, por otras razones válidas para ellos. (...) Distintas maneras de conocer el mundo pueden ser correctas, pero tampoco es el caso que se valga cualquier cosa. Una epistemología pluralista explica la posibilidad y justifica la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento (p. 218).

Desde mi perspectiva cada autor presentado en este trabajo plantea ideas fundamentales para alimentar al pluralismo epistemológico y que, al revisarlas cada una, sin duda sensibilizará al lector en la importancia de reconocer la diversidad epistémica y alimentarán la creatividad para futuras investigaciones y proyectos. Entonces, nuevamente se vuelve fundamental recurrir a la distinción y relación entre epistemología y ontología; la diversidad cultural existe (ontología) no solo en México sino en el mundo entero y una de las manifestaciones de esa diversidad es el conocimiento (epistemología), así como el arte, la comida, la vestimenta, la forma de gobierno, etc. La diversidad cultural produce distintos tipos de conocimiento además del científico, los cuales son valiosos y para determinar el valor y la validez de cada conocimiento existen diferentes criterios de acuerdo con la comunidad donde se producen. La diversidad cultural también produce distintas cosmovisiones que pueden entrar en conflicto entre sí, sin embargo, lograr una solución a tales conflictos y trabajar por un consenso entre posturas diferentes es una tarea en la que se debe seguir trabajando desde el área de mediación social intercultural. Lo que aquí se plantea (para continuar la distinción entre epistemología y ontología) es que los principios y verdades

absolutas no se encuentran contenidos exclusivamente en un solo individuo o comunidad, de ahí la necesidad de reconocer la validez y la importancia de la diversidad epistémica y tener apertura al diálogo; pues esa diversidad de conocimientos y de métodos para producirlos de acuerdo a cada comunidad es valiosa para la resolución de los problemas contemporáneos que enfrenta México y el mundo. Poner en discusión y diálogo a la diversidad de conocimientos y métodos es la manera de encontrar soluciones creativas a las problemáticas actuales y al mismo tiempo, para decirlo en términos de Boaventura de Sousa Santos, avanzar en el establecimiento de una justicia cognitiva, que a su vez nos lleva a transitar hacia una justicia social.

Conclusiones

Como he presentado a lo largo de este trabajo, existe una gran producción escrita acerca del tema de la diversidad epistémica y de la postura filosófica del pluralismo; incluso podemos encontrar autores que han escrito acerca de experiencias prácticas en distintas comunidades, donde se reconoce la existencia de distintos conocimientos y se está trabajando por un diálogo entre ellos. El interés de los autores e investigadores por este tema surge a partir de los esfuerzos por entender y reflexionar en torno a distintos elementos de la diversidad cultural y las relaciones interculturales. En principio formulé la hipótesis de que, si bien existe gran cantidad de literatura sobre la diversidad epistémica, es un tema que se ha explorado en años recientes. Después de explorar la diversidad cultural a través de las líneas de investigación sobre la diversidad epistémica, es posible concluir que en realidad la discusión y las formas de relación entre lo diverso, lo múltiple en contraposición de lo singular y lo único ha estado presente a lo largo de la historia; en el primer capítulo expuse como la discusión se remonta a la Antigüedad griega con los filósofos presocráticos; en *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico* (2016) vemos que no solo se remonta a la Antigüedad griega, pues incluso en las narraciones bíblicas se describe el sometimiento del pueblo de Israel ante Egipto.

Para tener un punto de partida y comprender la cuestión de la diversidad epistémica es necesario revisar las diferentes corrientes teóricas que han abordado el tema de la cultura. Algunas de las principales corrientes teóricas en la antropología y ciencias sociales que han tocado el tema de la cultura son el evolucionismo, el relativismo cultural, el difusionismo, el culturalismo, el funcionalismo, el estructuralismo, la antropología simbólica y la tradición marxista. A partir de la definición de cultura que plantea el antropólogo Edward Burnett Tylor (una de las más importantes en la historia de la antropología) podemos ver que los conocimientos producidos por una comunidad también son cultura, al igual que la música, el

lenguaje, la vestimenta, los artefactos, las costumbres, etc. De ahí podemos concluir que, si los conocimientos son cultura entonces el conocimiento científico también es un producto cultural y como tal no es el único conocimiento existente, sino que estamos ante la realidad de una diversidad epistémica.

Con respecto a los indicios para rastrear el origen del multiculturalismo encontramos que un momento fundamental en la historia fueron los años a finales de la década de los sesenta; momento en que el gobierno anglófono canadiense habla sobre multiculturalidad para referirse a una nueva política en el contexto del movimiento francófono canadiense. El objetivo era reconocer a las tres entidades sociales de la federación; la anglófona, la francófona y la aborígen, de los cuales los anglófonos constituían la mayoría étnica y el resto serían consideradas minorías.

El Dr. Ambrosio Velasco (2016) señala que, el descubrimiento del continente americano por parte de las naciones europeas y su intención de imponer su cultura sobre los nativos del Nuevo Mundo, es otro momento histórico fundamental para rastrear la discusión sobre la diversidad cultural. Al respecto encontramos dos posturas en la discusión: la primera aquella que condena las diferencias culturales; se condena lo diferente pues se considera que existe solo una cultura, una sola civilización que es la europea. La segunda aquella que reconoce la valía de la diversidad de culturas, reconoce la misma dignidad y racionalidad entre culturas; es una postura minoritaria pero radical y de carácter pluralista. Los protagonistas principales de esta discusión son Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz. Es importante reconocer este acontecimiento histórico porque el corazón de esta discusión es Latinoamérica y específicamente México. A su vez diferentes acontecimientos en Latinoamérica y México tales como la emergencia de las identidades étnicas y el surgimiento del EZLN alimentaron el interés en la reflexión por la diversidad cultural.

El origen del interés por reflexionar sobre la diversidad epistémica está en la Modernidad. En las épocas anteriores a la Modernidad como la Edad Media o el Renacimiento hay un reconocimiento y una búsqueda de integración de distintos conocimientos, mientras que a partir de la Modernidad el conocimiento científico empieza a posicionarse como la única manera de entender el mundo y se aspira a un lenguaje universal, un lenguaje matemático. Esta ruptura en la manera de ver el mundo alimenta el interés por reflexionar sobre la diversidad epistémica.

Si bien existen numerosos libros y artículos para contribuir a la comprensión de la diversidad epistémica, es muy útil pensar las propuestas de los autores desde los esquemas de inteligibilidad, de esta manera podemos entender si las propuestas están planteadas en términos de una relación de causa y efecto, tratan de estudiar la función de un fenómeno dentro de una comunidad, explicar las estructuras de una comunidad, interpretar en términos hermenéuticos los fenómenos, explicar los acontecimientos como el resultado de una confrontación dialéctica o pretende centrarse en los actores y la intencionalidad de sus acciones.

La mayoría de los autores que conforman el corpus de documentos en este trabajo comparten un esquema de inteligibilidad causal, pues explican que la falta de reconocimiento de la diversidad epistémica ha sido causada por los diferentes procesos históricos que han tenido lugar en la Modernidad, donde el conocimiento científico se ha posicionado como la única forma válida de entender el mundo y que aspira a la universalidad. Asimismo la mayoría de los autores comparten el esquema de inteligibilidad actancial y explican las diferentes formas de producir conocimiento a partir de un conjunto de actores (miembros de una comunidad), cuyas acciones en su cultura tienen una intencionalidad.

En el tema de la diversidad epistémica podemos encontrar dos posiciones principales: una que reconoce la pluralidad de saberes, conocimientos y culturas y la considera valiosa en

tanto que el diálogo y la confrontación entre culturas nos lleve a un consenso cada vez más amplio con aspiración a la universalidad, lo que podríamos denominar un pluralismo con aspiración a la universalidad; la otra posición dice que el valor de la diversidad no radica en una aspiración a la universalidad, sino que el diálogo tiene un carácter crítico y edificante para cada cultura, no importa tanto la formación de un consenso general sino la revisión crítica de las propias teorías y concepciones del mundo; la preservación misma de la diversidad se ve como un valor, preservar un espacio común de reconocimiento y de aprendizaje.

Los puntos en común en las propuestas de los autores son: señalar que al conocimiento producido desde la ciencia occidental, de origen eurocéntrico, se le ha atribuido la forma más fiable de verdad; León Olivé y Boaventura de Sousa Santos coinciden en señalar la necesidad y la importancia de buscar diferentes criterios de validez para dar legitimidad a la diversidad de prácticas cognitivas; explícitamente Santos y Raúl Prada Alcoreza coinciden en vislumbrar la necesidad de un descentramiento de la cultura dominante; Boaventura de Sousa Santos, León Olivé, los autores del libro *Hacia el diálogo intercientífico* y Raúl Prada Alcoreza tienen un punto en común al señalar la importancia de transitar hacia un modelo de sociedad en el que, los diferentes conocimientos que existen, puedan dialogar entre sí para compartir métodos y experiencias que les permitan tener un aprendizaje mutuo para la resolución de sus problemas.

Finalmente, después de hacer la revisión de los autores que integran el corpus de documentos de este trabajo, podemos concluir que como resultado de la diversidad cultural, cada comunidad posee prácticas cognitivas diferentes de acuerdo a su propio contexto, es decir, “[actividades] mediante las cuales se genera, se aplica y se evalúan diferentes formas de conocimiento” (Olivé, 2009, p. 25). Estas prácticas cognitivas también reciben el nombre

de prácticas epistémicas y deben ser entendidas como prácticas sociales. Las prácticas sociales se entienden como aquellas actividades:

constituídas por grupos humanos cuyos miembros realizan ciertos tipos de acciones buscando fines determinados y, por tanto, además de sujetos (con una subjetividad y emotividad constituida en su entorno cultural), estos seres humanos son agentes, es decir, realizan acciones, proponiéndose alcanzar fines determinados, utilizando medios específicos. Los fines que persiguen los agentes son valorados y las acciones que realizan son evaluadas en función de un conjunto de normas y valores característicos de cada práctica (Olivé, 2009, p. 26).

A partir de lo anterior podemos afirmar que los conocimientos son un producto cultural, al igual que el arte, la vestimenta, la forma de gobierno, el lenguaje, la comida, las festividades, etc. Si partimos del reconocimiento de que no existe una única cultura, entonces podemos decir que existen múltiples productos culturales y por lo tanto una diversidad de conocimientos y métodos para producirlos más allá de la comunidad científica. Aunque no todos los conocimientos podemos caracterizarlos como científicos, sí podemos argumentar que todos son valiosos y que para determinar su valor y validez existen diferentes criterios en función de cada contexto. Después de reconocer el valor y la importancia de la diversidad epistémica se vuelve fundamental tener la apertura al diálogo y la disposición de escuchar lo que saben y que pueden aportar otras culturas. Ese diálogo entre conocimientos tiene diferentes utilidades y una de ellas es participar en la construcción de soluciones distintas y más creativas a los retos y problemas actuales de México y el mundo. Revisar la diversidad de argumentos de los autores en torno a la diversidad epistémica puede llevarnos también a pensar en distintos modelos de sociedad, para que el reconocimiento de la pluralidad sea posible.

Este es un tema muy amplio, de interés actual y que exige que se sigan realizando investigaciones y proyectos para dar respuesta a los diferentes vacíos temáticos. La producción escrita y las distintas experiencias prácticas que existen sobre la diversidad epistémica son abundantes; pero, como mencioné al inicio de este trabajo, el hecho de que un tema ya se haya explorado en otras ocasiones y desde disciplinas tan diversas, especialmente desde las ciencias sociales y humanidades, lejos de ser un indicador de que la cuestión ya está terminada, es una señal de que el asunto está lejos de haberse agotado y que cada situación contextualizada ofrece múltiples aspectos que todavía no han sido suficientemente explorados por la reflexión contemporánea. Aún hay puntos que se han abordado poco, contradicciones, vacíos temáticos y preguntas sin respuesta que deben impulsar la realización de proyectos interculturales y programas de investigación que iluminen el camino y desvanezcan la neblina que nos impide dar una mirada a la diversidad de comunidades de conocimiento.

Fuentes consultadas

- Alducin Fletcher, A. (2015). *¿Creación o Evolución?* México: Publicaciones Vida Nueva para el Mundo.
- Andrade, G. (2012). La confusión de Boaventura de Sousa Santos. Disponible en <http://opinionesdegabriel.blogspot.mx/2012/02/la-confusion-de-boaventura-de-sousa.html>
- Azurmendi, M. (2002). La invención del multiculturalismo. *Diario ABC, España*.
- Barabas, A. (2006). *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*. México: CONACULTA INAH.
- Barabas, A. (2006). Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad. En A. Barabas, *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al Multiculturalismo y la Interculturalidad en América Latina*. México: CONACULTA INAH.
- Bartolomé, M. (2008). La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina. *Cuadernos De Antropología Social*, 28.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Berthelot, J. (1998). *L'intelligence du social. Le pluralisme explicatif en sociologie*. Paris: PUF.
- Blum, L. (1998). Recognition, value, and Equality: A critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's account of multiculturalism. En C. Willet, *Theorizing Multiculturalism. A guide to the current debate*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Bohannan, P. y Glazer, M. (1993). *Antropología. Lecturas*. España: Mc Graw Hill.
- Bunge, M. (2003). Paul Feyerabend. En M. Bunge, *Cápsulas*. Barcelona: Gedisa.
- Camboni Salinas, S. y Juárez Núñez, J. (2013). Las interculturalidad-es, identidad-es y el diálogo de saberes. *Reencuentro*, 66, México: UAM-Xochimilco.
- Castellanos Obregón, J. (2013). El diseño metodológico y los esquemas de inteligibilidad. *Revista Latinoamericana De Metodología De Las Ciencias Sociales*, 3 (1). Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5919/pr.5919.pdf

Chamizo Guerrero, J. (2007). Las aportaciones de Toulmin a la enseñanza de las ciencias. *Enseñanza De Las Ciencias*, 25 (1). Disponible en <http://www.raco.cat/index.php/Ensenanza/article/download/87866/216400>

Córdova, A. (2014). Antonio Gramsci: la cultura y los intelectuales. *La Jornada*. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2014/01/19/sem-arnaldo.html>

Diccionario Etimológico castellano en línea. (2001-2017). Disponible en <http://etimologias.dechile.net/>

Embriz Osorio, A., Riess Carranza, B., & Sortibrán Martínez, T. (2011). *Movimiento nacional por la diversidad cultural de México. La diversidad cultural (marco conceptual)*. México: Secretaría de Educación Pública.

Estrach Mira, N. (2001). La máscara del multiculturalismo. *Scripta Nova. Revista Electrónica De Geografía Y Ciencias Sociales*, 94 (104).

Favre, H. (2005). *La emergencia de identidades étnicas y la multiculturalización de la sociedad en América Latina*. La Habana, Cuba.

Feyerabend, P. (1975). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Londres: Tecnos

Frau, L. (2008). *Resumen de "Diferencias humanas y diversidad"*. Disponible en: http://www.academia.edu/8910625/La_tradici%C3%B3n_antropol%C3%B3gica_y_la_diversidad_cultural

Gadamer, H. (1993). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

García, D. (2004). Reflexiones sobre la diversidad cultural en G. B. Vico. *Andamios. Revista De Investigación Social*, 1.

Giménez, G. (2004). Pluralidad y unidad de las ciencias sociales. *Estudios Sociológicos*, 22 (2). Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/598/59806501.pdf>

González Casanova, P. (2009). Los zapatistas del siglo XXI. En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO.

Gramsci, A. (2004). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina.

Grueso, D. (2003). ¿Qué es el multiculturalismo? *El Hombre Y La Máquina*, 20-21 Colombia: Universidad Autónoma de Occidente.

Haverkort, B., Delgado Burgoa, F., Shankar, D. y Millar, D. (2013). *Hacia el diálogo intercultural. Construyendo desde la pluralidad de visiones de mundo, valores y métodos en diferentes comunidades de conocimiento*. Bolivia: AGRUCO.

Hidalgo Hernández, V. (2005). Cultura, multiculturalidad, interculturalidad y transculturalidad: Evolución de un término. *In Memoriam*. Disponible en goo.gl/RgBUfa

Kahn, J. (Ed.). (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

Leys, L. (2015). *Diferente*. Miami, Florida: Vida.

López Ramos, A. (2002). H.G. Gadamer. *Aporte Rei*. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/gadamer.pdf>

Miras Boronat, N. (2005). Comprensión, diálogo y finitud. Sobre un "humanismo pluralista" en Gadamer. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 20. Disponible en http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:20564&dsID=comprension_dialogo.pdf

Olivé, L. (2009). Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. En L. Tapia, *Pluralismo epistemológico*. La Paz, Bolivia: CLACSO y CIDES-UMSA.

Olivé, L. (2011). Los retos de las sociedades multiculturales: interculturalismo y pluralismo. *Cuadernos Inter.c.a.mbio*, Año 8, n.9.

Parek Del Bhiku. (2004). *What is multiculturalism?* Disponible en <http://www.india-seminar.com/1999/484/484%20parekh.htm>

Pérez Fragozo, E. (2009). *Multiculturalismo y Pluralismo en México. Retos para un discurso de la identidad nacional* (Maestría). Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Prada Alcoreza, R. (2014). Epistemología pluralista. En A. Zambrana, *Pluralismo epistemológico Reflexiones sobre la educación superior en el Estado Plurinacional de Bolivia*. Bolivia: FUNPROEIB Andes.

Ramírez, M. (2007). Estudios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro. *Diánoia*, 52 (58). Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v52n58/v52n58a7.pdf>

Reboratti, C. y Castro, H. (1999). *Estado de la cuestión y análisis crítico de textos: guía para su elaboración*. Ficha de Cátedra. Buenos Aires: FFyL, UBA.

Sandoval Salazar, R. (2006). *Sociedad del conocimiento, razón y multiculturalismo. Una mirada desde el pluralismo epistemológico*. Presentación, I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación CTS+I, Ciudad de México, Palacio de Minería.

Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI: CLACSO.

Sapir, E. (1974). *El lenguaje*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.

Tapia, L. (2009). *Pluralismo epistemológico*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo.

Toledo, V. (2004). La apropiación de la naturaleza en Mesoamérica: de lo tangible a lo intangible. En *Patrimonio Intangible resonancia de nuestras tradiciones*. México: ICOM.

Toulmin, S. (1977). *La comprensión humana. El uso colectivo y evolución de los conceptos*. Madrid: Alianza Editorial.

Toulmin, S. (1990). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. The University of Chicago Press.

Vásquez Rocca, A. (2006). La epistemología de Feyerabend; esquema de una teoría anarquista del conocimiento. *Revista Observaciones Filosóficas*. Disponible en: <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/feyerabendabril.pdf>

Velasco Gómez, A. (2006). *Republicanism y multiculturalismo*. México: Siglo XXI.

Velasco Gómez, A. (2016). *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: FCE, El Colegio Nacional.

Anexos

Transcripción de la entrevista *Diversidad cultural y pluralismo epistemológico* realizada al Dr. Ambrosio Velasco Gómez en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México el 27 de julio de 2016

¿Cuál considera usted que es el origen de la diversidad cultural como cuestión social y como tema académico?

R= Podemos encontrar a la diversidad cultural como problema determinante al inicio de la Modernidad, con el descubrimiento del mundo iberoamericano, con la conquista e imposición europea sobre América, esta situación presenta uno de los choques culturales más dramáticos que ha existido. Las diferencias culturales y políticas entre América y Europa son abismales. La Conquista de América tuvo que enfrentar la situación de la diversidad cultural. A partir de la conquista (siglo XVI) surgen dos grandes posturas con respecto a la controversia de la diversidad cultural: 1) Condenación de las diferencias culturales. Se condena lo diferente pues se considera que existe solo una cultura, una sola civilización que es la europea, cristiana, española. 2) Reconocimiento de la valía de la diversidad de culturas, da igual dignidad y racionalidad a las culturas, es postura minoritaria pero radical y de carácter pluralista. Entre los pensadores más destacados y defensores de la segunda postura encontramos a Alonso de la Vera Cruz y Bartolomé de las Casas. La controversia de la diversidad cultural tiene un surgimiento iberoamericano.

En el caso de México ¿Existe alguna especificidad respecto al origen de la diversidad cultural como cuestión social y como tema académico?

R= México es el corazón de esto. La Conquista de México (llamado en ese entonces como Nueva España) es el corazón mismo del surgimiento de la Modernidad, es el núcleo del mundo iberoamericano donde el choque de culturas es más dramático. La imposición de un

imperio representa el surgimiento del primer sistema mundo de la Modernidad y México es el corazón de esto.

¿Qué disciplinas comenzaron a abordar el tema y bajo qué enfoques?

R= Es difícil hablar de disciplinas en el siglo XVI, pues es un concepto mucho más moderno o reciente, propio de la Ilustración en el siglo XIX, pero podemos hablar de ámbitos del conocimiento. En estos ámbitos del conocimiento se encuentra desde luego la filosofía, la teología, el derecho, la historia. Todos estos son campos de conocimiento que estaban implicados en el tema de la diversidad cultural, en el renacimiento hay una integración de estos campos de conocimiento, no hay una separación de saberes como lo hay en la Modernidad. La idea del hombre del Renacimiento de Leonardo Da Vinci, un hombre que es todo: ingeniero, pintor, científico, artista, historiador, etc. representa muy bien la integración de saberes. Al inicio de la universidad hay facultades en México y Europa: facultad de artes y facultad de teología. En este contexto artes no significa producción artística, se distingue entre artes liberales (filosofía, jurisprudencia, medicina, etc.) y artes mecánicas (física, ingenierías, etc.).

En el artículo *La máscara del multiculturalismo*, la autora Núria Estrach Mira describe la discusión de los filósofos presocráticos sobre *lo múltiple* y *lo uno*. ¿Podemos considerar estas reflexiones como el punto de partida de la reflexión sobre la diversidad cultural?

R= La cuestión de la diversidad cultural no se remonta únicamente al mundo de la Antigüedad griega, sino desde antes. Un ejemplo fundamental está presente incluso en las mismas narraciones bíblicas, pues nos hablan del sometimiento cultural y político del pueblo de Israel por parte de los egipcios. Es interesante el concepto de bárbaro que surge desde la Antigüedad griega. Los atenienses consideraban que aquellos que no hablaran la lengua de

los atenienses solo balbuceaban. El concepto de bárbaro es onomatopéyico (bla, bla, bla). El desprecio por las culturas diversas tiene una antigüedad milenaria.

Nos referimos al mundo moderno porque es lo que más nos atañe, pues es más cercano. Más allá de los conflictos, la Modernidad es el primer proyecto civilizatorio, es el primer modelo o forma de civilización que explícitamente se propone reducir la diversidad e impulsar la homogeneidad. En toda la historia siempre han existido conflictos relacionados con la diversidad cultural, pero un proyecto civilizatorio que explícitamente se ha propuesto reducir la diversidad cultural y eliminarla solamente lo encontramos en la Modernidad. El esplendor de la Antigüedad consiste en la integración, algunos ejemplos son la cultura romana, que se apropia y expande la cultura griega (territorial e intelectualmente), el cristianismo, en el que los padres de la iglesia tales como San Agustín, articulan la filosofía platónica con el cristianismo, vemos entonces una integración constante. La Edad Media es un proceso de expansión y de sincretismo de culturas, el Renacimiento también, pues es un contacto de civilizaciones en el tiempo. El Renacimiento es la antesala de la Modernidad a partir de las guerras de la Reforma protestante y de religión, a partir del racionalismo de Descartes, de la construcción de los Estados Nacionales modernos y el desarrollo del capitalismo es un proceso de reducción radical de la diversidad.

De acuerdo con algunos autores, los conceptos de multiculturalismo e interculturalidad no se refieren únicamente a la existencia de múltiples culturas y a la relación entre éstas, sino que se refieren también a una ideología de respeto y reconocimiento, ¿cuál es su postura al respecto?

R= Es una cuestión de términos no importa si se utiliza multiculturalismo o interculturalismo, lo importante es aclarar el significado. Hay una molestia porque el término multiculturalismo tiene una difusión muy amplia a partir de la obra de Kymlicka y de Charles Taylor, puesto que a estos autores se les asocia con una concepción liberal anglosajona hay un rechazo. Las

culturas indígenas se caracterizan por su apertura al diálogo y su capacidad de aprendizaje con lo diverso. La aportación de Bolívar Echeverría es con el concepto de *ethos barroco*, pues nos habla de una capacidad de abrirse, no cerrarse, escuchar al otro, lo diferente, no de manera impositiva, sino de forma creativa y autónoma. Las relaciones de dominación e imposición de una cultura a otra son relaciones interculturales. Sin importar el concepto que utilicemos es importante incluir el principio de no exclusión de las culturas (equidad cultural); la equidad no es igualdad, la equidad es apertura y reconocimiento a la diversidad.

Al hablar de interculturalidad o multiculturalidad estamos hablando de un hecho, pues es un concepto meramente descriptivo. Si le agregamos el sufijo -ismo para hablar de multiculturalismo e interculturalismo estamos ya agregando un juicio de valor en relación a esa facticidad, es decir, multiculturalismo o interculturalismo significan un reconocimiento favorable, de la valía ética, política, epistémica de la multiplicidad de culturas. El concepto de multiculturalismo exige la apertura al diálogo entre culturas. Puede haber una interculturalidad sin equidad, entonces esa interculturalidad es tan cuestionable como un multiculturalismo sin apertura al diálogo.

¿Qué término es más correcto utilizar para hablar de una diversidad de conocimientos pluralismo epistemológico o diversidad epistémica?

R= Sí hay una diferencia entre los dos términos y nuevamente nos referimos al uso del sufijo -ismo que marca una posición favorable. Usar simplemente diversidad epistémica marca solo la existencia de una pluralidad de criterios cognoscitivos, de criterios de racionalidad, de criterios de verdad. Hablar de pluralismo es una posición favorable a la diversidad epistémica. Desde luego puede haber un reconocimiento a la diversidad de criterios epistémicos y no ser pluralista. Un rasgo esencial del pluralismo es la apertura al diálogo y la negación de que pudieran existir criterios universales únicos de racionalidad, objetividad y verdad. No hay un solo conocimiento ni existe la posibilidad de que sea universalmente verdadero.

¿Existe alguna relación entre el interés académico por el tema de la diversidad cultural, en general, y el surgimiento del interés por la diversidad epistémica? ¿Qué caracterizaría dicha relación?

R= El autor Stephen Toulmin tiene un libro titulado *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, en el cual nos muestra cómo el proyecto cartesiano, que es antipluralista y con una aspiración a la universalidad, basado en un lenguaje universal, un lenguaje matemático, contrasta con el aprecio a la diversidad que se reconoce desde la Antigüedad con Aristóteles y hasta el Renacimiento. La época previa a la Modernidad aprecia el pluralismo cultural y el pluralismo epistémico, pues hay un sano escepticismo de que no es posible llegar a la demostración absoluta de la verdad, por lo que siempre vamos a tener opiniones en conflicto y la única manera de desarrollar y fortalecer la racionalidad, la verosimilitud de las opiniones es a través de la confrontación dialéctica, de la controversia. Aristóteles utiliza la retórica y la dialéctica como dos formas para demostrar la racionalidad, gracias al debate y a la argumentación dialógica entre posiciones distintas que finalmente van tendiendo a la unidad, al consenso. Al mostrarse la falacia de la aspiración y racionalismo universal cartesiano a finales del siglo XIX, las grandes propuestas en la filosofía de la ciencia en autores como Pierre Duhem y en el positivismo lógico consideran que esa concepción antipluralista, unívoca de la racionalidad es un pseudo racionalismo.

¿Cuáles serían, en términos generales, las principales corrientes teóricas y/o filosóficas que abordan el tema de la diversidad epistémica?

R= Principalmente la filosofía y dentro de la filosofía podemos ubicar a la epistemología y la filosofía de la ciencia, pero también debemos decir que la sociología, la antropología (más que la sociología), por ello las dos columnas fundamentales de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales son la filosofía y la antropología. La diversidad cultural más que ser objeto de una disciplina es un campo de estudio de carácter inter y transdisciplinario. Hablar

de transdisciplina significa la integración de saberes no disciplinarios en el ámbito académico, por ejemplo, la integración de saberes indígenas.

Algunos autores principales que han abordado el tema son: Stephen Toulmin, León Olivé, Gadamer, Peter Winch, Luis Villoro. Al respecto podemos tener dos posiciones: una que reconoce la pluralidad de saberes, conocimientos y culturas y la considera valiosa en tanto que el diálogo y la confrontación entre culturas nos lleve a un consenso cada vez más amplio con aspiración a la universalidad, es decir, un pluralismo con aspiración a la universalidad (Habermas y Gadamer), la otra posición dice que el valor de la diversidad no radica en una aspiración a la universalidad, sino que el diálogo tiene un carácter crítico y edificante para cada cultura, no importa tanto la formación de un consenso general sino la revisión crítica de las propias teorías y concepciones del mundo, si coincidimos o no es secundario, no es la finalidad, la preservación misma de la diversidad se ve como un valor, preservar un espacio común de reconocimiento y de aprendizaje.

¿Existe el riesgo de que al reconocer la diversidad epistémica caigamos en eso que llaman relativismo absoluto?

R= Relativismo no quiere decir “todo vale”, eso es escepticismo, un escepticismo radical, decir que las cosas valen en función de comunidades y que no hay una comunidad universal ni criterios universales, es una posición que los universalistas llamarían relativismo, pero esa es la esencia del pluralismo. Hay que ver desde dónde estamos hablando de relativismo. Si se asumen criterios universalistas, entonces toda posición que niegue estos criterios sería relativista. No hay problema con el relativismo siempre y cuando las instituciones y los saberes se justifican racionalmente a través de la confrontación dialógica, abierta de la diversidad de opiniones. Podemos hablar de dos relativismos, uno responsable, racional, abierto, autónomo, autocrítico, respetuoso de la diversidad, es decir un relativismo pluralista y un segundo que sería un relativismo fundamentalista, el problema no está en el relativismo,

sino en el fundamentalismo o el pluralismo. En el relativismo pluralista no todo vale, todo en principio entra a la discusión y ninguna de las voces dialogantes tiene la verdad de antemano o tiene una jerarquía epistémica, eso no quiere decir que no haya voces falsas, pero eso tiene que desarrollarse en la conversación misma. Un relativismo fundamentalista no permite la pluralidad. Todo totalitarismo es fundamentalista.

¿Es deseable o necesario poner los conocimientos que se generan fuera de los paradigmas epistémicos occidentales en relación de igualdad o equivalencia con estos?
¿Los conocimientos producidos por comunidades distintas a la ciencia pueden ser considerados científicos?

R= Los conocimientos indígenas no pueden ser considerados como ciencia. Es correcto no considerarlos ciencia, puesto que la ciencia es un tipo de conocimiento que tiene su historicidad propia, su ubicación cultural y geográfica particular, sus procedimientos, metodología y también las comunidades científicas tienen sus propias características particulares. Tratar de extender el concepto de ciencia a todas las formas de conocimiento que consideramos valiosas es una visión muy distorsionada e incluso científicocéntrica, sería una negación de la diversidad epistémica. Por ejemplo las humanidades no son ciencias, pero no son menos que las ciencias epistémicamente hablando. Se apoya la postura que reconoce la existencia de un conocimiento científico que es valioso y que a su vez existen saberes locales o tradicionales (todo el conocimiento es tradicional, por ello, no deberías identificar a los saberes indígenas como conocimientos tradicionales).

Además de los saberes indígenas que son los más “conocidos” o “famosos”, por decirlo de alguna manera, ¿podemos identificar otras comunidades productoras de conocimientos?

R= La ciencia misma está llena de pluralismo, Duhem plantea que dentro de cada ciencia hay una pluralidad de concepciones, una pluralidad de hipótesis y esa pluralidad que se confronta

es la que permite el desarrollo de la ciencia. Hay un pluralismo epistémico dentro de la ciencia. Podemos ir ampliando esta idea en tanto que tenemos una pluralidad de ciencias, no solo de ciencias naturales, sino de ciencias sociales y cambian los criterios epistemológicos y las metodologías, además de ciencias naturales y sociales tenemos las humanidades y una diversidad de humanidades y cambian los criterios y las metodologías en las humanidades y también tenemos humanidades diferentes de las artes y a las tecnologías y las artesanías. La diversidad epistémica no sólo se refiere a los conocimientos indígenas y a los no indígenas, pues en el interior mismo de las ciencias existe esta diversidad.

¿Cuáles son los retos que enfrentan México y el mundo frente al pluralismo epistemológico?

R= El reto más importante es el del reconocimiento de los pueblos indígenas en cuanto culturas valiosas en sí mismas, que deben integrarse no solo a nuestra idea sino a nuestra nación como comunidad, lo cual implica una transformación radical a nivel cultural e institucional. El segundo gran reto es el reconocimiento de las autonomías de todas las comunidades, principalmente de las que han sido excluidas por siglos, tales como las comunidades indígenas, pero sin dejar de reconocer que no solo se reduce a comunidades indígenas, pues en las ciudades también hay comunidades que no son estrictamente indígenas. El reto es pensar en qué manera el reconocimiento de la diversidad cultural puede dar origen al reconocimiento de comunidades y en segundo lugar el reconocimiento de los derechos de esas comunidades, que entre otros destaca el derecho a la autonomía. Una vez logrado esto, lo que tiene que transformarse también es la concepción del sistema internacional. El gran problema es que el sistema internacional es un sistema de Estados y todo Estado es un Estado multinacional, hay una pluralidad de naciones que no son reconocidas en el sistema internacional y esta existencia de pluralidad de naciones dentro de Estados resulta en una exclusión de esas naciones y de comunidades dentro de las naciones porque los Estados son

multinacionales y las naciones dentro de los Estados son multiculturales y esa diversidad cultural es excluida del sistema internacional. Entonces hay un sistema de exclusión jerárquico, el sistema internacional excluye a las naciones y dentro de los Estados hay exclusión de naciones y exclusión de culturas, ese es el gran reto de México y el mundo.

¿En qué recae el valor del pluralismo epistémico y de la diversidad cultural?

R= El valor fundamental es el valor de la dignidad de las personas y de los pueblos. La dignidad quiere decir reconocimiento de lo propio, de lo auténtico y no imposición de formas de vida, cultura, cosmovisiones de cualquier tipo como condición para ser reconocidos. El valor fundamental que está en juego y que impulsa la diversidad cultural es el valor de la dignidad de las personas individuales y de las personas colectivas.

¿Qué entendemos por verdad?

R= Podríamos integrar tres dimensiones a la verdad, dos provenientes de la filosofía: adecuación y descubrimiento. Correspondencia y *aletheia* (griego) que tiene que ver con descubrir y en el sentido más estricto con generar vida, es decir, descubrir lo que yace muerto y volver a la vida. Verdad proviene de *veritas* (latín), que a su vez proviene es la misma raíz de primavera; cuando se genera la vida y se yergue el campo (hay usos fálicos y eróticos de ergirse, así como el campo se yergue el falo se yergue). Otro nivel de verdad es adecuación del pensamiento a la realidad. Adecuación de la teoría a los enunciados observacionales; no puede haber una adecuación total porque esto sería un absolutismo, porque una vez que adecuamos el pensamiento con la realidad ya no hay nada por descubrir. Karl Popper plantea el concepto de verosimilitud en el que dice que una teoría T2 es más verosímil que una teoría T1 si se cumplen dos condiciones: la primera que T2 tenga mayor contenido cognoscitivo, es decir, que nos hable más acerca del mundo, que tenga mayor poder de descubrimiento que la otra y que T2 no sea más falsa, es decir, que al agregar nuestro saber sobre el mundo no agregue falsedad. Hay un tercer sentido de verdad (pensadores indígenas), el concepto de

verdad tiene que ver con hacer realidad, cumplir la palabra; coincide con el criterio pragmático de verdad propio del marxismo que no trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo. La verdad que transforma la realidad (concepto de praxis de Adolfo Sánchez Vázquez). La verdad que tiene un efecto, la verdad que transforma la realidad.

¿Tendría algo más que agregar, que pudiera esclarecer la situación actual del tema de la diversidad epistémica?

R= Todo este tema es el campo central de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales. Todas estas cuestiones atañen a los contenidos de la carrera y no es una carrera disciplinaria, sino transdisciplinaria y no es un campo de conocimiento bien definido, no hay un paradigma o un conjunto de paradigmas, sino el desarrollo de teorías, conceptos, interpretaciones y sobre todo habilidades y actitudes indispensables para el conocimiento de la diversidad cultural y la gestión intercultural. Esta licenciatura en realidad está respondiendo a asignaturas pendientes dentro de la universidad, la primera es el reconocimiento de la diversidad cultural y la segunda es la asignatura pendiente de la transdisciplina y la tercera (y quizá esta sea una de las más importantes) es que la universidad tiene una obligación nacional (así surge hace 500 años) de contribuir a los problemas más urgentes de la nación mexicana y del mundo y uno de los problemas más urgentes es el reconocimiento de la diversidad cultural, de la dignidad de los pueblos y también sus derechos políticos, por lo tanto nuestra carrera está respondiendo a estas asignaturas pendientes.