Educación Superior
CIFRAS y HECHOS
Año 6, Núms. 35-36
Sep-Dic 2007
ISSN 1665-7055
Publicación Bimestral del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM

Editorial

El derecho a la educación superior en el marco de una universidad que se transforma

John Berger, el gran crítico de arte y literato británico, concluye su libro *Puerca Tierra* con la siguiente afirmación, que nos sirve de pretexto para lo que vamos a sostener en estas líneas. Afirma Berger:

> *"El papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir. El capital sólo puede existir como tal si está continuamente reproduciéndose : su realidad presente depende de su satisfacción futura".*

Si el capitalismo en términos de su entendimiento, en un nivel ciertamente abstracto, busca tal finalidad de destrucción, lo específico del capitalismo mexicano en los últimos años reside justamente en dicho objetivo: en la tentativa de destrucción de la nación como comunidad histórica.

SIGUE EN LA PAG. 1

Para leer sobre...
Presente Neoliberal y futuro de la educación 25

Subrayados
JOHN DEWEY 26
THEODOR W. ADORNO 33

Reflexiones
Tesis Sobre la diversidad epistemológica del mundo
BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, MARIA PAULA MENESES Y JOÃO ARRISCADO NUNES 27

Del Archivo
Casos de imitación intelectual colonialista
ORLANDO FALS BORDA 34

Ex Libris
JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO 39
JAIME ORTEGA REYNA 44

Documentos
Encuentro metropolitano de investigadoras en género y academia 49

Subrayados

"... La cultura significa, por lo menos, algo cultivado, algo madurado; es lo opuesto a lo inculto y rudo. Cuando se identifica lo "natural" con esta rudeza, la cultura se opone a lo que se llama desarrollo natural. La cultura también es algo personal; es el cultivo para la apreciación de las ideas y el arte y los amplios intereses humanos. Cuando se identifica la eficacia con una estrecha esfera de actos, en vez de con el espíritu y el sentido de la actividad, la cultura se opone a la eficacia. Se la llame cultura o desarrollo completo de la personalidad, el resultado es idéntico al verdadero sentido de la eficacia social siempre que se preste atención a lo que es único en un individuo, y éste no sería un individuo si no hubiera algo inconmensurable en él."

[...]

"El hecho es que la oposición del alto valor de la personalidad a la eficacia social es un producto de una sociedad organizada feudalmente con su rígida división entre inferiores y superiores. Se supone que los últimos tienen tiempo y oportunidad para desarrollarse como seres humanos; los primeros están reducidos a proporcionar productos externos. Cuando se presenta la eficacia social medida por sus productos o resultados como un ideal en una sociedad que pretende ser democrática, ello significa que se acepta y se aplica un criterio despectivo respecto a las masas, característico de una comunidad aristocrática. Pero si la democracia tiene un sentido moral e ideal es el de que debe exigirse de todos un servicio social y ofrecerse a todos aquella oportunidad para el desarrollo de las capacidades distintivas. La separación de los dos fines en la educación es fatal para la democracia; la adopción del sentido limitado de la eficacia la priva de su justificación esencial.

"El fin de la eficacia (como todo fin educativo) tiene que incluirse en el proceso de la experiencia. Cuando se mide por sus productos externos tangibles, y no por la adquisición de una experiencia claramente valiosa, se hace materialista. Los resultados en forma de comodidades que pueden ser consecuencia de una personalidad eficiente son, en sentido estricto, productos secundarios de la educación: productos que son inevitables e importantes, pero no obstante secundarios. Establecer un fin externo fortalece por reacción la falsa concepción de la cultura que la identifica con algo puramente "interior". Y la idea de perfeccionar una personalidad "interna" es un signo seguro de división social. Lo que se llama interior es simplemente lo que no se conexiona con los demás, lo que no es capaz de una comunicación libre y plena. Lo que se llama cultura espiritual ha sido ordinariamente fútil, con algo corrompido en ella, justamente porque se ha concebido como una cosa que un hombre podía tener internamente y, por tanto, exclusivamente. Lo que uno es como persona es lo que es asociado a los demás, en un intercambio libremente dado y tomado. Esto trasciende lo mismo a la eficacia que consiste en proporcionar productos a los demás, como a la cultura, que es un refinamiento y pulimento exclusivos.

"Todo individuo —agricultor, médico, maestro, estudiante— ha errado su vocación si no encuentra que la realización de resultados valiosos para los demás es el acompañamiento de un proceso de experiencia con valor intrínseco. ¿Por qué, pues, se ha de enseñar que uno debe realizar su elección entre sacrificarse, haciendo cosas útiles a los demás o sacrificar a éstos en la prosecución de sus propios fines exclusivos, sea la salvación de su propia alma o la edificación de una vida y una personalidad internas espirituales? Lo que ocurre es que como ninguna de estas cosas es persistentemente posible, llegamos a un compromiso y a una alternativa. Ensayamos por turno todos los caminos. No hay mayor tragedia que la de gran parte del pensamiento espiritual y religioso del mundo que ha exaltado los dos ideales del autosacrificio y del autoperfeccionamiento en vez de arrojar su peso contra este dualismo de vida. El dualismo está demasiado profundamente arraigado para que pueda ser vencido fácilmente; por esta razón es función particular de la educación, en la actualidad, luchar en defensa de un fin en el que la eficacia social y la cultura personal sean sinónimos en vez de antagónicos".

John Dewey

Tesis sobre la diversidad epistemológica del mundo[1]

Boaventura de Sousa Santos,
Maria Paula Meneses y João Arriscado Nunes[2]

Los textos reunidos en esta compilación, y nuestra interpretación de los temas abordados, nos llevan a formular un conjunto de tesis que, en nuestra opinión, pueden orientar productivamente los debates sobre la naturaleza y el ámbito de la diversidad de conocimientos producidos en el mundo, y sobre el modo en que esta diversidad puede contribuir a la construcción de proyectos sociales de emancipación social.

1. La diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita; todos los conocimientos son contextuales, y lo son tanto más cuanto que pretenden no serlo. Todas las prácticas sociales implican conocimiento. Producir conocimiento es, de por sí, una práctica social; lo que la distingue de otras prácticas sociales es el pensar o reflexionar acerca de los actores, las acciones y sus consecuencias en los contextos donde tienen lugar. Así pues, todo conocimiento tiene un componente de auto-reflexividad que transforma productivamente el contexto de las prácticas en motivo y motor de acciones que no se limitan a repetir sus contextos. El descubrimiento de la auto-reflexividad por parte del conocimiento científico occidental en las tres últimas décadas ha sido, obviamente, un desarrollo positivo, pero que sólo se explica por ocurrir en el seno de una forma de conocimiento que se constituye sobre la base de que sólo tiene que reflexionar sobre sí mismo (y no sobre los actores, las acciones y las consecuencias de las prácticas que la movilizan). Esta auto-reflexividad es entonces un descubrimiento de la hetero-referencialidad. Constituye el primer paso para el reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo. Ésta, a su vez, es indisociable de la diversidad de cosmologías que dividen y organizan al mundo de maneras diferentes a la que caracteriza la cosmología occidental, de la que es tributaria la ciencia moderna.

2. Todo el conocimiento es parcelario, y las prácticas sociales no suelen asentarse en una forma de conocimiento. Desde las prácticas de laboratorio hasta las prácticas rituales, toda la actividad humana, por poco compleja que sea, recurre a una pluralidad de tipos de conocimiento, aunque sólo uno de ellos predomine en la conformación de la práctica y en el modo en que refleja el contexto en el cual opera

[1] Este texto corresponde al fragmento final de "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", que forma parte del libro Santos, Boaventura de Sousa, (org.) (2004), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimientos rivais.* Porto: Afrontamento, págs. 23-101. Este libro, a su vez, es parte de una serie de cinco (únicamente uno de ellos traducido al español), que hacen parte de un proyecto internacional, dirigido por Boaventura de Sousa Santos, sobre la "reinvención de la emancipación social" que involucro a 69 investigadores de 6 países: África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal [Nota del editor]. Este fragmento se publica con el permiso del coordinador del libro.

[2] Director e investigadores, respectivamente, del Centro de Estudos Sociais de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra.

y actúa de manera transformadora. En términos pragmáticos, sólo hay constelaciones de conocimientos, y la reflexión epistemológica más decisiva es la que pregunta por las jerarquías entre los diferentes tipos de conocimiento en el seno de dichas constelaciones, por las razones de esas jerarquías, por su operatividad, y por sus consecuencias.

3. La relatividad de los conocimientos no implica el relativismo. Como ya lo referimos en la tesis anterior, las constelaciones de conocimiento siempre implican jerarquías entre las formas de conocimiento que la constituyen. El conocimiento práctico y el sentido común del científico en su laboratorio resultan muy importantes, pero solo porque están al servicio del conocimiento científico desde el que parte y al que procuran hacer avanzar. O sea que, desde un punto de vista pragmático, la cuestión del relativismo no se plantea. No podría haber ninguna práctica humana coherente si los diferentes tipos de conocimiento que intervienen en ella tuvieran todos el mismo peso. En tanto problema epistemológico, el relativismo no incide tanto en los criterios de validez como en los criterios de jerarquías de validez, o sobre la carencia de éstas. Según la pragmática de la emancipación social que rige el proyecto de investigación en el que se integran los textos de esta compilación, el relativismo en tanto ausencia de criterios de jerarquías de validez es una posición insustentable, ya que hace imposible toda relación entre conocimiento y sentido de transformación social. Si todo vale, y si vale igualmente como conocimiento, todos los proyectos de transformación social son igualmente válidos o, lo que es lo mismo, son igualmente inválidos.

4. El privilegio epistemológico de la ciencia moderna es un fenómeno complejo que no puede explicarse sólo con razones epistemológicas. Hemos identificado en la primera parte del texto algunos de los factores económicos, sociales y políticos que intervienen en este proceso. Al cabo de dos siglos de implicación mutua entre modelos epistemológicos y modelos de transformación social, no es posible pensar, y mucho menos realizar, alternativas de transformación social emancipadora, sin proceder a transformaciones epistemológicas. Tanto las propuestas de radicalizar la democracia, que apuntan hacia horizontes post-capitalistas, como las propuestas de descolonizar el saber, que apuntan hacia horizontes post-coloniales, sólo son realizables si la epistemología dominante se abre a una crítica que permita crear opciones epistemológicas que credibilicen las formas de saber en las que dichas propuestas se sustentan. No se trata tanto de contraponer la ciencia y otros conocimientos, como de crear diálogos, tanto en el seno de la ciencia –entre diferentes concepciones y prácticas que la epistemología dominante no permite identificar– como entre la ciencia y otros conocimientos. Lo que la transformación epistemológica que proponemos implica no es la validez de la ciencia, sólo es su validez exclusiva. Esta transformación busca crear un pluralismo epistemológico que haga posible la democratización radical, y la descolonización del saber y del poder.

5. El pluralismo epistemológico comienza por la democratización interna de la ciencia. La democratización interna de la ciencia tiene dos vertientes. La primera, propiamente epistemológica, tiene que ver con el reconocimiento de la pluralidad interna de la ciencia, no sólo de la pluralidad que se deriva de la división en disciplinas sino, sobre todo, de la que emerge de las diferentes tradiciones en los procesos de construcción teórica, en las estrategias analíticas y de creación conceptual, en el modo en que se tolera la adversidad y hasta la transgresión metodológicas. La concepción kuhniana de la ciencia, aun a pesar de sus méritos, ha contribuido a oscurecer el disenso, a veces fundamental, que se da incluso en las ciencias paradigmáticas. El proceso de construcción de paradigmas no es lineal ni irreversible, y una vez que se se ha consolidado nunca elimina totalmente la presencia de paradigmas rivales. Las constantes señales que éstos dan, aunque sean reprimidas por los mecanismos identificados por Kuhn, lejos de ser sólo un residuo del pasado, también pueden ser embriones de nuevos paradigmas. Su inserción en los procesos científicos está relacionada con la multisituacionalidad de éstos. O sea, que la ciencia es producida en diferentes contextos sociales, y éstos, lejos de ser exteriores, se interpenetran en las prácticas y en los estilos científicos. No por ello se hace menos válido el conocimiento científico. Pero en esto se funda el carácter siempre provisorio y relativo de la validez. El reconocimiento de esta pluralidad interna aumenta el ámbito de los debates teóricos, analíticos y

epistemológicos, y hace la ciencia más dúctil y abierta a la diversidad epistemológica del mundo. En otras palabras, el reconocimiento de la pluralidad interna es una condición del reconocimiento de la pluralidad externa.

La segunda vertiente de la democratización de la ciencia tiene que ver con la relación entre la comunidad científica y los ciudadanos, entre el conocimiento científico y las capacidades cognitivas exigidas para sustentar la ciudadanía activa, ya sea individual, ya sea colectiva, en sociedades que conciben su bienestar como cada vez más dependiente de la calidad y la cantidad de los conocimientos que circulan en ellas.

6. La descolonización de la ciencia establece el reconocimiento de que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global. La justicia cognitiva global sólo es posible mediante la sustitución de la monocultura del saber científico por la ecología de los saberes. El colonialismo se acabó en tanto relación política, pero no en tanto relación social, y permanece en forma de colonialidad del poder. Desde el siglo XIX, y hoy más que nunca, en las relaciones entre el Norte y el Sur, entre el centro y las periferias del sistema mundial, la colonialidad del poder es un efecto de la colonialidad del saber científico. Con la globalización neoliberal, con las estrictas recetas de ciencia económica, y el tipo de desarrollo tecnológico que éstas sustentan, se está alcanzando un paroxismo en la destrucción de otros saberes y otras prácticas, y en las mundivivencias, los universos simbólicos y los modos de vida credibilizados y legitimados por estos saberes y estas prácticas. El ataque masivo contra la diversidad epistemológica del mundo provoca un empobrecimiento sin precedentes de la experiencia social y cultural. Los saberes no científicos y no occidentales son suprimidos, o son reducidos a una condición subalterna de conocimientos alternativos, una condición que los deja epistemológicamente desarmados, susceptibles de ser transformados en materia prima, como está sucediendo con el conocimiento indígena y afro-descendiente de Latinoamérica y con el conocimiento del campesino africano en el caso de la biodiversidad detalladamente documentado en este libro.

La ecología de saberes (Santos, 2003: 747) es la posición epistemológica a partir de la cual es posible comenzar a pensar en la descolonización de la ciencia y, por ende, en la creación de un nuevo tipo de relacionamiento entre el saber científico y otros saberes. Consiste en garantizar la "igualdad de oportunidades" a los diferentes conocimientos, en discusiones epistemológicas cada vez más amplias, con el objeto de maximizar la contribución de cada uno de ellos en la construcción de una sociedad más democrática y justa, y también más equilibrada en su relación con la naturaleza. No se trata de atribuir la misma validez a todos los conocimientos, sino más bien de permitir una discusión pragmática entre criterios alternativos de validez que no descalifique de una vez todo lo que no cabe en el canon epistemológico de la ciencia moderna.

La ecología de saberes es el principio de consistencia que subyace en las constelaciones de conocimientos que orientan las prácticas sociales por poco complejas que sean. Será difícil la transición de la monocultura del saber científico a la ecología de saberes porque, tal como ocurre en el proceso de consolidación del paradigma de la ciencia moderna, implica no sólo cuestiones epistemológicas sino también cuestiones económicas, sociales y políticas. Se trata de una transición epistemológica que, siendo relativamente autónoma, va a la par con otras transiciones sociales que apuntan a la democracia radical y a la descolonización del poder y del saber.

7. La transición de la monocultura del saber científico a la ecología de saberes hace posible la sustitución del conocimiento-regulación por el conocimiento-emancipación. El conocimiento-regulación se da a

lo largo de una trayectoria que va de la ignorancia, concebida como desorden, al saber, concebido como orden, mientras el conocimiento-emancipación se da a lo largo de una trayectoria que va de la ignorancia, concebida como colonialismo, al saber, concebido como solidaridad (Santos, 1995, 2000). La posibilidad de la ciencia moderna de contribuir a la construcción del conocimiento-emancipación fue históricamente frustrada por el exclusivismo epistemológico que

la ciencia moderna se atribuyó a sí misma, un proceso históricamente "exigido" por la progresiva vinculación de la ciencia a los objetivos de transformación social, protagonizado por el capitalismo y el colonialismo. La recuperación del potencial emancipador de la ciencia es posible a través de la democratización y de la descolonización de la ciencia, pero para ello es necesario que la ciencia deje de ser la metonimia del conocimiento, y pase a ser una componente importante, ciertamente, en las constelaciones de conocimientos y en las ecologías de saberes orientadas hacia los objetivos de la emancipación social.

Referencias bibliográficas.

Santos, Boaventura de Sousa (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. London: Routledge.

Santos, Boaventura de Sousa (2000). *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência, para um Novo Senso Comum*. São Paulo: Cortez Editora.

Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado.* Porto: Afrontamento.

Subrayados

"«La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad autoculpable». Considero que este programa de Kant, al que ni con la peor voluntad podría acusar nadie de oscuro, sigue estando hoy sumamente vigente"

[...]

"Se dice generalmente que la sociedad está, por utilizar la expresión de Riesman, «dirigida desde fuera», que es heterónoma, y al hacerlo se da sin más por probado que, similarmente a como Kant argumenta también en aquel opúsculo, las personas se tragan, más o menos sin oponer resistencia, lo que el sistema, esto es, lo abrumadoramente existente les pone ante los ojos, haciéndoles creer, además, que lo que es, porque así ha llegado por alguna razón contingente a serlo, es lo que debería ser.

[...]

"A la pregunta acerca de si «vivimos hoy ya en una época ilustrada» Kant contestó ... lo siguiente: «No, pero sí en una época de ilustración». Con ello determinaba, del modo más consecuente, la emancipación no como una categoría estática, sino, dinámica, como algo en formación y no como algo que ya es. Que podamos decir de igual modo que vivimos hoy en una era de ilustración es algo que se ha convertido en muy problemático, en el más amplio sentido del término, a la vista de la indescriptible presión que se ejerce sobre las personas, simplemente ya por la organización del mundo o, en un sentido más amplio, por la dirección planificada de la entera esfera interior ejercida por la industria cultural. Si no se quiere utilizar la palabra «emancipación» en un sentido tan retórico y vacío como el del discurso contra la emancipación y a favor de los vínculos de todas esas eminencias, hay que ver ante todo realmente las indescriptibles dificultades a las que en esta organización del mundo ha de enfrentarse la emancipación. Y creo que deberíamos decir algo sobre esto.

"La razón debe buscarse, obviamente, en la contradicción social que representa el hecho de que la organización social en la que vivimos sea, hoy como ayer, heterónoma, esto es, que ningún hombre pueda existir realmente en la sociedad actual de acuerdo con su propia determinación. Como debe buscarse también en el hecho de que mientras esto sea así, la sociedad formará a las personas mediante incontables canales e instancias de mediación de un modo tal que en esta configuración heterónoma, en esta configuración en la que se les muestra su propia consciencia, dichas personas acaben tragándolo y aceptándolo todo. Esto alcanza, naturalmente, hasta las instituciones, hasta la discusión sobre la educación política y cuestiones similares. El verdadero problema de la emancipación no es hoy otro que el de si la gente puede, y cómo, oponerse a esto...

[...]

"Yo diría ... que la figura en la que hoy se concreta la emancipación ... consiste ... en que las personas que creen necesario caminar en ese sentido influyan del modo más enérgico para que la educación sea una educación para la contradicción y la resistencia.

[...]

"... lo que está en juego no es sólo que la sociedad, tal como es, mantenga en la minoría de edad a las personas, sino el hecho de que cualquier intento serio de moverlas a la emancipación –evito intencionadamente la expresión "educarlas"–, ha de enfrentarse a indescriptibles resistencias, y de que todo lo malo en el mundo encuentra inmediatamente sus elocuentes abogados, que le demuestran a uno que precisamente eso que quiere está hace ya mucho tiempo superado, o ya no es actual, o es utópico. Me gustaría ... reflexionar sobre el fenómeno de lo fácil que resulta la represión precisamente en el fervor de la voluntad de cambio; que los intentos de transformar eficazmente nuestro mundo en tal o cual aspecto específico se ven expuestos de inmediato a la aplastante fuerza de lo existente y parecen estar condenados a la impotencia. Es posible que quien quiera transformar sólo pueda hacerlo en la medida en que convierta esta misma impotencia, junto con su propia impotencia, en un momento de lo que piensa y quizá también de lo que hace"

Theodor W. Adorno