

REVISTA DE EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS. EDICIÓN NÚMERO 18.
DICIEMBRE 2025.



Revista de Epistemología y Ciencias Humanas

REVISTA DE EPISTEMOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS. EDICIÓN NÚMERO 18. AÑO
2025.

Índice

1. La Autonomía Científica bajo la Óptica de Cuatro Filósofos de la Ciencia. *Ricardo Antonio Yáñez Félix*. Páginas 3-16
2. Epistemología feminista latinoamericana en ciencia tecnología y sociedad: Aproximaciones teóricas desde la Epistemología del Sur. *Cintia Beatriz Pérez Lanza; Adianez Fernández Bermúdez*. Páginas 17- 30
3. Quando Durkheim encontrou Husserl no mundo da vida: uma leitura a partir de Edward Ashod Tiryakian. *Alexandre Paz Almeida*. Páginas 31 - 42
4. Gestión comunitaria e intercesión estatal: una mirada crítica. *Ricardo J. Chaparro-Tovar*. Páginas 43- 54
5. Geografía del paisaje: una aproximación epistemológica. *Jaime Barcelona; Nicolás Guillén*. Páginas 55 - 60

La Autonomía Científica bajo la Óptica de Cuatro Filósofos de la Ciencia

Ricardo Antonio Yáñez Félix

Departamento de Humanidades, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Departamento Editorial, Universidad Tecnológica de Ciudad Juárez

Ciudad Juárez, México

ryanbez11@yahoo.com.mx

Abstract

The paper we present reviews the points of view developed by four of the most renowned philosophers of science of the 20th century (Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos and Paul Feyerabend) about scientific autonomy. With this we intend to put for the reader's consideration some of the sources that laid the critical foundations for the development of contemporary reflections and discussions, such as: the social use of knowledge, the governance of science, the democratization of scientific research, among others; that are carried out from different areas or disciplines that study the production, socialization and communication of knowledge.

Keywords: scientific autonomy, scientific progress, paradigm, democratization, financing.

Resumen

El escrito que presentamos revisa los puntos de vista que desarrollaron cuatro de los más reconocidos filósofos de la ciencia del siglo XX (Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos y Paul Feyerabend), acerca de la autonomía científica. Con ello pretendemos poner a consideración del lector algunas de las fuentes que sentaron las bases críticas para el desarrollo de reflexiones y discusiones contemporáneas, tales como: el uso social del conocimiento, la gobernanza de la ciencia, la democratización de la investigación científica, entre otras; que se realizan desde distintas áreas o disciplinas que estudian la producción, socialización y comunicación del conocimiento.

Palabras claves: autonomía científica, progreso científico, paradigma, democratización, financiamiento.

1. INTRODUCCIÓN

El breve artículo que presentamos pretende materializar el rastreo de algunas discusiones suscitadas en la filosofía de la ciencia respecto a la autonomía en la investigación científica. Para lograr nuestro propósito recurrimos a cuatro notables pensadores que se han ocupado del tema, de manera directa o indirecta, en el desarrollo del siglo XX. Lo que pretendemos es evidenciar que es posible inferir una aproximación al concepto de “autonomía relativa” en la ciencia a partir de reflexiones, discusiones y teorizaciones que vienen marcando el pulso de la relación que establece el campo científico con las esferas política, económica, cultural y social.

Nuestro punto de partida y, por lo tanto, lo que queremos discutir es que cualquier disciplina científica carece de autonomía absoluta en sus ejercicios de investigación. En efecto, rescatamos la postura que arranca considerando que a toda práctica científica le corresponde, de forma inherente, una dimensión política y social. Junto con Alan Chalmers [1], existen una serie de autores contemporáneos [2], que sostienen que la ciencia no es totalmente autónoma, puesto que convive con influjos sociales y políticos. Es de destacar que en el estudio de Chalmers [3] sobre la elaboración de la ciencia se plantea que la decisión que toman los investigadores que pertenecen a una disciplina científica para cambiar de teoría, una vez agotado un *corpus* anterior por ser insuficiente para resolver problemas, se justifica en la medida de que el nuevo frente argumentativo posibilite la aparición de nuevas líneas de desarrollo científico, tomando en cuenta los recursos teóricos y experimentales disponibles. No está por demás notar que estas líneas de investigación desarrolladas por los expertos en sus prácticas científicas dependen de una serie de contingencias, tales como: la disponibilidad del equipamiento necesario para trabajar, contar con materiales básicos, así como con bibliografía y asistencia técnica; todo lo cual, requiere de fuentes de financiamiento.

Con base en lo anterior, para Chalmers [4], la satisfacción de las condiciones necesarias para la labor investigativa depende de los recursos que el Estado —a través de políticas de impulso al avance científico y tecnológico—, y la industria privada —por medio de la subvención de proyectos de interés—, otorguen a la investigación científica. Razón por la cual, tanto prácticas, enfoques y productos científicos conllevan un amplio dominio de intereses distintos a la propia producción del conocimiento, es por ello que nuestro autor afirma que la actividad científica implica una relación ineludible con cuestiones políticas y sociales de mayor amplitud (por ejemplo, el financiamiento que recibe el área de física en los Estados Unidos demuestra una notable suma de intereses militares del Departamento de Defensa Militar en el desarrollo de los sofisticados sistemas de armamento).

2. LA AUTONOMÍA CIENTÍFICA DESDE LA ÓPTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA

2.1. El enfoque de Karl Popper

Es indudable que Popper tiene un lugar preponderante en la historia contemporánea de la filosofía de la ciencia [5], gracias a sus reflexiones acerca de la teoría científica [6], la deducción lógica [7], el progreso de la ciencia [8], el método falsacionista [9], entre otras. Sin embargo, nos parece que los temas mencionados han trascendido mucho más que sus aportes sobre la autonomía científica. Es por ello, que en los párrafos siguientes nos aproximaremos a algunas de las observaciones que dicho teórico realizó sobre el tema.

Para Nicholas Maxwell [10], Popper se esforzó por edificar un programa iluminista en la historia de la ciencia que no sólo se preocupara por restituir, frente al “Positivismo Lógico”, las condiciones internas de posibilidad de la ciencia, sino que además promoviera una racionalidad democrática a través de respetar y divulgar la pluralidad de ideas, valores y formas de vida en la sociedad (sobre todo en las comunidades de investigación). De tal suerte, que uno de los argumentos centrales de Popper, de acuerdo con Maxwell, es que la racionalidad científica debe considerarse en términos sociales e institucionales dentro de una sociedad abierta.

Uno de los problemas centrales que comenta Maxwell a favor de Popper, es que en el entramado del “avance científico” ese supuesto desarrollo no abona a lograr el progreso social, muestra inequívoca de ello son las guerras destructivas, los armamentos químicos y biológicos, así como la destrucción de hábitats naturales que han sido posibles por el supuesto éxito de la ciencia y tecnología moderna. De acuerdo con lo anterior, el “progreso” científico tendría que redirigir sus esfuerzos a través de la

adquisición de una sabiduría global que transforme la sociedad racional en algo deseable y alcanzable, no en algo aborrecible como hasta hoy se plantea [11].

Dicho lo anterior, nos interesa rescatar de la producción escrita de Popper dos de las formas en que este autor pensó la autonomía de la ciencia. En primer lugar, este filósofo crítico se ocupó del tema en su ensayo *Epistemología sin Sujeto Cognoscente* [12], en el cual realiza una lección acerca de las tres categorías de mundos en epistemología. En el primer mundo se encuentra el universo de los objetos físicos, es decir, las cosas en cuanto tales, la segunda categoría se refiere a los estados de conciencia o mentales de los sujetos investigadores —que es donde se albergan las disposiciones comportamentales para la acción— y, para finalizar, se detalla el espacio de los conocimientos científicos y las obras de arte, en dicho mundo se establecen los contenidos cambiantes del pensamiento objetivo que son producto de la acción humana (por ejemplo, son parte de dicho universo las teorías verdaderas y las teorías falsas).

Popper argumenta que los ocupantes del tercer mundo, como son: los sistemas teóricos, los problemas de investigación, los argumentos críticos, los contenidos de revistas, libros y bibliotecas; no pueden considerarse, tan sólo, expresiones de estados subjetivos o medios de comunicación de estados psicológicos de quienes producen estos dispositivos, ya que su existencia es independiente de sus creadores, es decir, existe una autonomía en los productos que son propios de la ciencia respecto a sus productores [13]. El ejemplo que desarrolla para dotar de credibilidad a su idea es el siguiente: si hipotéticamente se destruyeran las máquinas y herramientas junto con el conocimiento subjetivo que poseemos de ellas, a la par de que sobrevivan las bibliotecas y la capacidad humana para el aprendizaje escrito, con cierto esfuerzo y en determinado tiempo se pondría en marcha el mundo de la tecnología.

En este sentido, el filósofo austriaco destaca que el conocimiento no se reduce a creencias subjetivas, sino que se constituye como un mundo independiente que autónomamente genera nuevos problemas, así como novedosas formas de actuar, y que aparte de ello tiene mayor influencia sobre los seres humanos que los individuos sobre él [14]. No obstante, Popper reconoce que en el proceso de construcción y difusión del conocimiento existen problemas prácticos, tales como la censura que ejercen comités editoriales con relación a las publicaciones científicas o la interferencia del Estado en las decisiones que deben tomar las universidades públicas en torno a la investigación, lo que impide la total autonomía en la ciencia [15]. Con lo cual, nuestro autor anuncia que la relación Estado/ciencia se encuentra desde el propio origen de las ciencias modernas. En el caso específico de las Ciencias Sociales en Latinoamérica, teniendo en cuenta las variantes regionales, los análisis sobre su relación institucional con el Estado, los mercados de financiamiento, así como la lucha por el poder en la relación que establecen los investigadores entre sí tomaron fuerza a partir de la década de los sesenta del siglo XX [16].

En *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* [17], el filósofo estudiado vuelve sobre la discusión acerca de la autonomía de la ciencia. El trasfondo que sirve de marco para esta reflexión es la posición popperiana sobre la imposibilidad de que la ciencia alcance plena objetividad. Ciertamente, para Popper la “objetividad científica” no se fundamenta en la imparcialidad del científico solitario, tal como postulaba la sociología del conocimiento contemporánea al autor, sino que reside en un plano diferente que involucra el “aspecto social del método científico” [18], categoría con lo cual Popper caracterizó el aspecto intersubjetivo de la ciencia, esto es, la cooperación que se da entre una sociedad de investigadores (comunidad de investigación) para alcanzar el acuerdo.

A este respecto, nuestro pensador crítico acentúa que existen instituciones sociales que se encargan de sancionar la objetividad e imparcialidad científica (laboratorios, publicaciones científicas, congresos), y que tienen como objetivo central posibilitar el control público de la investigación. El riesgo que visualiza Popper con estos mecanismos de dominio en la ciencia es que el poder político tiende a restringir la libertad de crítica, con lo cual altera el funcionamiento de esas instituciones

que, dicho sea de paso, de ellas depende todo progreso científico, tecnológico y político [19]. Este planteamiento de Popper nos invita a cuestionar si la perspectiva del desarrollo de la ciencia en un país como México está en menoscabo por no representar los intereses que el Estado tiene puestos en la tecno/ciencia, ante esta duda razonable nos permitimos preguntar ¿En qué medida las instituciones estatales encargadas de financiar la investigación pública, funcionan como entes que reprimen el desarrollo de la reflexión crítica en las disciplinas vinculadas con el conocimiento científico?

El ejemplo que propone Popper para hablar del carácter público de la ciencia es el siguiente: aunque Robinson Crusoe hubiera construido en la isla donde sobrevivió laboratorios físicos y químicos, así como observatorios astronómicos para desarrollar trabajos de observación y experimentación aplicando el método científico (obteniendo los mismos resultados que los hombres de ciencia). Aún con todo ello, a este personaje no se le reconocería su trabajo como científico, ya que le faltaría el elemento social del método, es decir, la verificación de sus resultados por parte de las autoridades encargadas de normar, sancionar y corregir los logros de la investigación científica [20]. De tal suerte, que, si la objetividad científica no es producto de la imparcialidad del hombre de ciencia, de igual manera la autonomía absoluta de la ciencia es imposible debido al carácter institucional, social y/o público de la investigación científica. De conformidad con las líneas precedentes, la autonomía relativa de las disciplinas científicas es una realidad consumada dado la estructura organizativa de la investigación.

En esta primera aproximación al tema de la autonomía científica advertimos, junto a Popper, que, si bien, los resultados de la práctica científica alcanzan independencia respecto de sus productores (aquí podríamos aplicar por analogía la idea de Teoría Literaria que postula la independencia del texto con relación al autor que lo produce), estos no escapan a una serie de determinaciones contextuales que están presentes en todo el proceso de producción del conocimiento, tales como las directrices de publicación que diseñan los comités editoriales o los temas que son importantes abordar en la investigación universitaria por recibir prioridad para recibir financiamiento del Estado. Esto da cuenta de la existencia de un control público en la investigación científica que demuestra la incapacidad que tienen las disciplinas científicas por ser enteramente autónomas.

2.2. La autonomía en la teoría de la revolución científica de Thomas Kuhn

El filósofo de la ciencia norteamericano Thomas Kuhn tiene un peso mayúsculo en la historia intelectual del siglo XX gracias a su teoría de la revolución científica. Uno de los puntos clave que Kuhn introdujo en filosofía de la ciencia, y que sigue siendo ampliamente discutido, es que el cambio científico no obedece a cuestiones estrictamente racionales, sino que existen intereses psíquicos y sociológicos que influyen en la toma de decisiones que hace la comunidad científica [21]. Desde la perspectiva de este pensador, el progreso científico no es constante ni acumulativo, por el contrario, la ciencia procede por largos períodos de tranquilidad que de vez en vez se ven afectados por revoluciones intelectualmente violentas [22]. En el contexto de las revueltas científicas, Kuhn defiende que los científicos no llevan a cabo su labor de investigación de manera autónoma e independiente (de acuerdo a su voluntad individual), sino que los investigadores aceptan un paradigma que rige la manera en que se eligen, tratan y resuelven los problemas de investigación [23]. En este marco de análisis, los científicos amplían los alcances del paradigma admitido en la medida que resuelven problemas [24].

Las consideraciones kuhnianas sobre la autonomía de las comunidades científicas debemos tomarlas en cuenta sobre la base de la perspectiva conservadora y determinista de la historia [25], que introduce este pensador en filosofía de la ciencia, vale recordar en este momento que antes de que aparecieran los planteamientos de Kuhn (década de los sesenta del siglo XX), la evaluación de las teorías científicas se realizaba aplicando las leyes de la lógica inductiva o deductiva tanto al

corpus teórico, así como a la evidencia disponible presentada, en ambos casos el soporte de la teoría era su comprobación empírica [26]. Kuhn se aleja tanto del inductivismo promovido por el positivismo lógico, como de la racionalidad deductiva popperiana al sostener que la evaluación de una teoría se enmarca dentro de una tradición capaz de resolver problemas. Es el paradigma, en su doble vertiente de matriz disciplinar y de compromisos ejemplares, acogido por la comunidad quien establece la necesaria relación con el contexto a la hora de evaluar una teoría como científica y de establecer la agenda para las investigaciones posteriores.

La autonomía interna de los grupos de investigación es posible, según el pensamiento de Kuhn, en virtud de que los períodos de ciencia normal son dirigidos por el paradigma, y es éste quien, a final de cuentas, determina los estándares, las soluciones y los problemas que valen la pena abordar científicamente, es decir, el paradigma también funciona como una especie de regulador en la lucha de poder que se da al interior de los grupos de investigación, este argumento, dicho sea de paso, será motivo de crítica en el pensamiento de Pierre Bourdieu [27]. Así, el paradigma no deja que las influencias externas a la investigación influyan en los cambios científicos, en este sentido se plantea una autonomía interna del universo científico [28]. Todo pareciera indicar que Kuhn promueve un enfoque netamente internalista de la ciencia cuando posiciona al paradigma desde los argumentos de los ejemplares, sin embargo, introduce dos excepciones [29] que vinculan la investigación científica con planos externos a la producción de conocimientos.

En primer lugar, admite que los mayores determinantes de los enigmas que deben resolver los investigadores se hallan en los valores [30] y en las necesidades sociales del ámbito cultural donde la comunidad despliega sus actividades, de forma similar atribuye a causas externas —como son: las condiciones económicas de la sociedad donde se enmarca el trabajo científico, al igual que los recursos que entidades estatales destinan a la investigación científica— la celeridad del desarrollo científico. A pesar de que estas dos excepciones parecieran ubicar una relación determinante entre factores externos del campo científico y las actividades propias de investigación que realizan los grupos de investigación, Kuhn rechaza que las condiciones contextuales expuestas repercuten en los resultados de una investigación científica.

Debemos tener en cuenta que Kuhn finca su análisis pensando en disciplinas exactas, es decir, en aquellas que alcanzan mayor nivel de predicción por la naturaleza de sus objetos de estudio, desde esta óptica es que la lectura de este pensador postula su discurso sobre la autonomía interna de la ciencia. Sin embargo, las Ciencias Sociales, aunque carecen de alta predicción, no por ello son menos complejas ni relevantes en cuanto al desarrollo de conocimiento útil para la sociedad (dentro de las problemáticas de investigación del área social el objeto está implicado, no existe la distancia entre el sujeto y la materia de análisis como en el caso de las investigaciones que toma en cuenta Kuhn). Esto no quiere decir que los aportes kuhnianos no tengan vigencia para el campo de los estudios sociales.

En *El Camino desde la Estructura* [31], podemos constatar la afirmación de Kuhn acerca de que el trabajo científico no puede desmarcarse de cuestiones relativas a la política y al poder. En efecto, el autor en cuestión se pregunta si el objetivo de la investigación científica no es otro que la adecuación del pensamiento a la realidad externa, de lo cual deriva que, efectivamente, los profesionales de la investigación se forman para ser premiados por resolver problemas, ya sean estos teóricos, lógicos o instrumentales, que se encuentran entre el mundo de los fenómenos y las creencias sociales que se tienen acerca de él. Para ello, la comunidad científica se conduce por criterios consensuados y necesariamente permanentes (como la exactitud, la precisión, el alcance, la simplicidad, la consistencia, entre otros). No obstante, el ejercicio de resolución de rompecabezas (anomalías) científicos implica que constantemente los profesionales de las disciplinas se vean involucrados en cuestiones de política y poder dentro de las prácticas internas del grupo científico [32]. Creemos que Kuhn reconoce una dinámica interna de naturaleza socio/política al interior de las

comunidades de investigación, las cuales, según lo planteado, no quedan exentas de la lucha por la preeminencia del reconocimiento de unos investigadores sobre otros. Sin embargo, el paradigma sigue teniendo preeminencia como árbitro para inclinar la balanza a favor de quienes deben llevar la batuta en la organización interna de la ciencia.

Por lo expuesto líneas arriba podemos concluir que en la línea del pensamiento kuhniano el asunto de la autonomía científica es visto desde un ángulo interno al desarrollo de la propia investigación, creemos que por ello este pensador admite que el paradigma adoptado por la comunidad científica —que rige la voluntad de los investigadores— funciona como una especie de coraza frente a los intereses políticos y económicos que tratan de imponer su agenda, permitiendo así una suerte de autonomía moderada que está sujeta, de manera excepcional, a la lucha de poder intrínseca al campo de la ciencia y a los recursos públicos que recibe como medios de financiación.

2.3. La autonomía de la razón: Imre Lakatos y los Programas de Investigación

Las propuestas del falsacionismo poperiano y de las revoluciones científicas de Kuhn fueron sometidas a un examen exhaustivo realizado por el filósofo húngaro Imre Lakatos. La base de la crítica de Lakatos, que incluye acuerdos y desacuerdos, sobre las reflexiones de filosofía de la ciencia que le precedieron (sobre todo las de su maestro Popper y las del rival norteamericano Kuhn), se concreta en la propuesta metodológica que bautizó como Programas de Investigación Científica —PIC— [33]. Lakatos trazó un camino intermedio entre el racionalismo científico poperiano y las herramientas socio psicológicas que introdujera Kuhn para definir la actividad científica [34], al elaborar un esquema lógico/metodológico que explica cómo se compone, organiza y progresiona la investigación científica.

El proyecto lakatosiano rompe con la tradición científica que postulaba como unidad básica de evaluación en la investigación una teoría aislada, por el contrario, el nuevo planteamiento considera que es todo un programa, en el que se generan una serie de teorías, quien debe ser sujeto de examen. Las teorías que se producen dentro de un programa de investigación que comparten algunos principios fundamentales —núcleo duro, cinturón protector, heurísticas positiva y negativa— [35], como son los supuestos y algunas hipótesis auxiliares. Por consiguiente, cuando una de las teorías del programa queda refutada, los investigadores adscritos al programa no culpan a las suposiciones centrales del PIC (el núcleo duro es irrefutable por decisión metodológica), más bien el error se encuentra en alguna hipótesis auxiliar que debe modificarse de acuerdo a los principios heurísticos del núcleo fuerte. El progreso teórico del programa se determina cuando es capaz de resolver una anomalía que un programa anterior no tuvo la capacidad de enfrentar, a la vez que realiza nuevas predicciones que paulatinamente se van confirmando [36].

Es de notar que el progreso teórico y empírico de un programa no depende de la irrefutabilidad de las teorías que lo componen sino de su aptitud para predecir hechos nuevos [37]. En contra del planteamiento de Kuhn sobre la afirmación de que la ciencia regularmente está dominada por la hegemonía de un solo paradigma, Lakatos concluye que la historia de la ciencia se caracteriza por la competencia entre programas de investigación, donde programas degenerativos son reemplazados por programas progresivos [38].

Una primera aproximación que realiza Lakatos acerca de la idea de autonomía en el contexto de los PIC, la encontramos en su noción de “heurística positiva”. En principio, la autonomía a la que nos referimos es inherente al proceso de la lógica de investigación científica, por ello, no tiene que ver con la influencia que desempeña la sociedad, la cultura o el Estado en la producción de conocimientos. A partir de las críticas interconectadas que lleva a cabo Alan Musgrave [39] sobre la metodología de los PIC, podemos recuperar que en la noción de heurística [40] positiva se encuentra la fuerza para anticipar refutaciones empíricas y para dar instrucciones, por adelantado, para manejar las anomalías. Por lo anterior y conforme a Musgrave, dicha heurística se encuentra

sobreestimada, hasta tal punto que la ciencia teórica adquiere autonomía sobre el veredicto del experimento.

En palabras de Lakatos “la metodología de los programas de investigación científica explica la autonomía relativa de la ciencia teórica...la selección racional de problemas que realizan los científicos que trabajan en programas de investigación importantes está determinada por la heurística positiva del programa y no por las anomalías” [41], si el programa es impulsado heurísticamente se puede comprender cierta autonomía de la teoría sobre la evidencia, esto es posible porque Lakatos concibe que la teoría queda sujeta a una dinámica histórica que va revelando temporalmente su capacidad de verdad, por lo cual un experimento que contradiga algún supuesto a nivel argumentativo no es suficiente para desechar el marco teórico del programa (la anomalía puede convertirse en una corroboración), más aún cuando existen ejemplos históricos que demuestran la existencia de programas exitosos a pesar de las inmensa anomalías que enfrentaron —Lakatos pone los ejemplos de Prout y Bohr—. En este mismo sentido, debemos tener en cuenta que el autor en concreto entendía, teniendo como ejemplo a Galileo, que en ciertas ocasiones la teoría científica se posicionaba sobre el soporte de experimentos pensados a futuro, y no sobre hechos observables del presente.

Otra vertiente desde la cual el teórico que nos ocupa aborda el problema de la autonomía en la ciencia es en la relación histórica que la investigación científica establece con el Estado en el entramado de la sociedad moderna. De acuerdo con Brendan Larvor [42], el pensador Imre Lakatos pertenece a una tradición de escritores donde la epistemología se vincula con la política democrática, motivo por el cual el racionalismo lakatosiano se muestra a favor de la inteligencia de los procesos históricos. Dicha racionalidad se opone al relativismo kuhniano que, en términos simples, propone que no existe un sentido objetivo en el reemplazo o cambio de teorías, es decir, Kuhn, a la hora de explicar el cambio de paradigma, desplaza los méritos lógicos de la teoría hacia eventos sociológicos que se explican por la prevalencia de las condiciones sociales y políticas del momento, esto junto a las necesidades psicológicas y económicas de los investigadores y de sus patrocinadores, por lo cual resulta una mera coincidencia si la teoría aceptada por la comunidad científica resulta ser la mejor disponible [43].

Ante el planteamiento de Kuhn, Lakatos insiste que el reemplazo de marcos teóricos en los círculos de investigación es porque la nueva teoría elegida demuestra una superioridad lógica respecto de su antecesora. Así pues, el racionalismo de Lakatos parte de la convicción profunda de que la ciencia se guía por la razón. También cabe reconocer que, al interior de la propuesta demarcacionista de Lakatos (entre ciencia y pseudociencia), se establece una distinción, neurálgica para el tema que venimos rastreando, entre las nociones *knowledge that* y *knowledge how* [44]. En el terreno del *knowledge that* se encierra el conocimiento proposicional (articula enunciados verdaderos como, por ejemplo, “el sol es una estrella”), en general es lo que busca la ciencia a partir de objetivos realistas como puede ser la comprensión de los principios que rigen el objeto de una disciplina científica. Los productos de dicho conocimiento pueden evaluarse y compararse sobre la base de criterios universales, visto de forma independiente y, en consonancia con Lakatos, este conocimiento tiene la posibilidad de alcanzar independencia total.

Sin embargo, Lakatos señala que este modelo de conocimiento es oscurecido por el *knowledge how*, puesto que las proposiciones verdaderas suelen ser usurpadas por el objetivo pragmático de la acción científica. El “conocimiento como” se compone de técnicas y habilidades que los científicos despliegan en los laboratorios. En el espacio del *knowledge how* se delinea la parte pragmática del conocimiento, por medio de la cual el investigador moldea su actividad científica, en este ámbito no existen relaciones lógicas que expliquen la coherencia del conocimiento. De esta distinción Lakatos concluye que si llega a imponerse el conocimiento pragmático sobre el conocimiento proposicional se puede pensar que el objetivo de la ciencia es servir al Estado, al partido político o, incluso, a la

ideología revolucionaria [45]. Desde esta línea de reflexión, la manipulación externa en la ciencia sólo se presenta en sus prácticas científicas, nunca en sus razonamientos —en el uso y aplicación de las racionalidades disciplinares—. La salida que ofrece Lakatos para que esto no suceda es la llamada democratización de los productos científicos, esto quiere decir que un jurado laico sea quien determine (utilizando el arbitrio de la razón de manera neutral) los límites del empleo y destino de la innovación científica y tecnológica.

En síntesis, el punto de vista de Lakatos sobre la autonomía científica parte del nivel de la lógica de la investigación donde deja claro que, a diferencia del empirismo moderno, la reflexión teórica no tiene por qué subordinarse al dictamen de la evidencia experimental, de la misma manera que los principios teóricos de la ciencia no pueden ser reducidos a procesos prácticos de instrumentalización. Con lo cual, en la actual relación histórica entre la ciencia y el Estado es recurrente que intereses extra-científicos se hagan presentes a partir de que la operacionalización de la práctica investigativa se impone sobre la racionalidad argumentativa. Es por esto que el filósofo húngaro esboza una propuesta para democratizar los productos de la investigación científica a partir de la configuración de jurados laicos que dictaminen sobre los usos de la innovación tecnológica. Sin embargo, en esta sugerencia del autor no encontramos una problematización acerca de las posibilidades y consecuencias que trae consigo dejar al arbitrio de los ciudadanos el rumbo de los avances científicos.

2.4. El anarquismo científico de Paul Feyerabend. La ilusión de la autonomía científica

El proyecto racionalista de la ciencia en el siglo XX, que creía firmemente en un conjunto de reglas identificables como base del método científico [46], encontraría en la figura de Paul Feyerabend una profunda crítica. El cariz crítico de Feyerabend sugiere que los criterios estéticos, los caprichos personales y los factores sociales [47] tienen una influencia mucho más poderosa en historia de la ciencia de lo que indica y acepta la historiografía racionalista o empirista. En su afamado texto *Tratado Contra el Método* [48], este filósofo presenta su controvertida teoría anarquista del conocimiento o, como también se conoce, “anarquismo epistemológico”. La obra referida argumenta que no hay reglas metodológicas útiles y excepcionales que dirijan el crecimiento del conocimiento. De acuerdo con Feyerabend, una lectura atenta de la compleja historia de la ciencia [49] puede mostrar que la única regla válida que no ha inhibido el progreso de la investigación científica es el “todo sirve” [50]. Desde esta comprensión epistemológica anarquista, todo intento de imponer a la ciencia una serie de metodologías empíricas o lógicas es, a su vez, depositar condiciones restrictivas a las teorías, lo que de suyo atenta contra el progreso científico.

La revolución anarquista de Feyerabend integra toda una crítica sobre el enfoque y la función social que la ciencia desempeña en el contexto de las sociedades racionalistas [51], para este importante pensador austriaco los logros de la investigación moderna no se han producido por la fidelidad que le guarda el científico al método racional, sino por la libertad teórico/metodológica que practica (bajo el signo de la pluralidad) al momento de resolver los enigmas que le plantea su objeto de análisis. Motivo por el cual, los investigadores no deben ser sumisos a la comunidad científica, más bien deben ser oportunistas con la situación concreta que cada investigación posibilita. El objetivo del anarquismo epistemológico feyerabendiano no es cortar de raíz e ignorar las reglas científicas, por el contrario, trata de limitarlas, dado que no existen criterios metodológicos universales que estén por encima del juicio crítico, aparte de que todos estos criterios pueden juzgarse, enriquecerse y ser reemplazados por otros [52]. En concordancia con lo anterior, lo que impulsa el progreso de la ciencia es la pluralidad metodológica y teórica, producto de la imaginación creadora de los investigadores que aplican en sus campos disciplinares la contra-regla [53] metodológica.

Ante el poder que pregonaba la ciencia en la segunda mitad del siglo XX, donde la actividad científica se consideraba a sí misma autónoma de todas las otras formas de conocimiento y de otros

poderes fácticos (como el político o económico), hasta tal punto que la investigación científica apelaba a una pureza incorruptible que no debía poner en juego su estabilidad y continuidad al convivir con medios que no tendían a la posesión de la verdad [54], Feyerabend proclama que la ciencia y su desarrollo no es soberano [55]. Nuestro autor empieza por criticar la autonomía de la ciencia, este posicionamiento incluye el propio aspecto central de la investigación, una vez que señala la actitud acrítica que muestran los científicos cuando aceptan supuestos “válidos” —tomados de la tradición— para trabajar sus problemas de investigación sin ponerlos en tela de juicio y que aplican indiscriminadamente, considerando que toda investigación que no aplique dichos supuestos carece de científicidad. Esto demuestra que el trabajo interno en la investigación disciplinar muestra una relación de dependencia con la tradición teórica que deciden acoger los expertos que participan en ella.

En este contexto de análisis sobre la autonomía científica, el teórico vienes considera que la ciencia, en los bordes de la sociedad moderna, es parte de la estructura básica del Estado, de tal suerte que ambos tienen una relación ineludible. En consecuencia, con la institucionalización del progreso tecnológico y científico cabe preguntarse, dice Feyerabend [56], si en una democracia los ciudadanos no deben cuestionar las consecuencias sociales del supuesto progreso científico, las cuales regularmente se aceptan en el imaginario colectivo como benéficas para la humanidad. Esta falta de cuestionamiento de la sociedad hacia las consecuencias que trae consigo vivir en un mundo regido exclusivamente por la razón, la técnica y las prácticas científicas se debe, principalmente, a la institucionalización del poder científico que, para Feyerabend, se percibe justo después que se desvela la imposición de la ciencia en todos los ámbitos de la vida. Para Martínez Velasco [57], esto demuestra que el orden científico/técnico opera como una superestructura ideológica que determina el comportamiento de los individuos.

Ahora bien, esta especie de dominio político que ejerce la ciencia sobre la colectividad humana nació con las sociedades industriales avanzadas al concretarse el vínculo entre la racionalidad técnico/científica y el Estado, lo que trajo consigo que la investigación técnica tomara la función de control, que hoy conocemos, sobre la naturaleza y la propia humanidad, lo cual desembocó en un ideario donde el poder político se justifica por el poder de la razón científica y técnica. A este respecto, Feyerabend plantea que, en los modelos de organización social, dentro del escenario del modelo liberal burgués, los intelectuales (liberales) postulan que la razón es quien debe guiar la estructura democrática de las sociedades. Al aceptar, las sociedades avanzadas industriales, el predominio de la razón sobre los sistemas político/sociales cualquier intento de dar cabida a culturas especiales en las democracias de estilo racional/liberal es casi inaceptable, lo cierto es que en la actualidad las decisiones científico-técnicas no pasan por el arbitrio de la voluntad democrática, sino que se someten a la pericia técnica de los investigadores [58].

A partir de este ángulo histórico/contextual, Feyerabend insiste que en el orden racional/científico —que regula la originalidad y creatividad científica— el ciudadano debe denunciar que no existe ningún tipo de justificación para que la sociedad contemporánea se someta a estructuras de dominación afianzadas sobre la base del modelo científico-tecnológico, puesto que en la óptica feyerabendiana dicho arquetipo limita la autodeterminación democrática de los hombres que termina por agotarse a través de técnicas de manipulación que operan casi de forma imperceptible. Esta unión necesaria entre Estado y ciencia en la sociedad burguesa liberal justifica la falta de libertad de los ciudadanos, así como su capacidad para ganar autonomía y organizar su existencia con base en los medios tecnológicos disponibles, claro está que esta ausencia de libertad no se considera como algo irracional, al contrario, se difunde como una apuesta que se hace en favor del bien común por medio de la potencialización de la estructura técnica [59].

En el marco de las reflexiones anteriores, el autor en comento considera que para que la ciencia gane autonomía y legitime su producción intelectual debe desligarse del Estado [60]. De la misma

manera que se dio, en un contexto histórico determinado, la separación entre la iglesia y el Estado, Feyerabend argumenta que ya están dadas las condiciones para que la ciencia también se deslinde de la administración gubernamental pública, lo anterior con el propósito de que la investigación científica no siga representando un brazo poderoso del aparato estatal y, de este modo, pase de ser una institución dogmática y agresiva, que construye sus líneas de investigación según las necesidad que impone el Estado [61], a representar los ideales de una humanidad libre, esto apunta a que el conocimiento científico no se imponga por la fuerza colonizando los saberes de forma antidemocrática, sino que lleve por delante el convencimiento de la razón social por medio de argumentos sólidos.

Esta ruptura entre Estado/Ciencia no supone que, en todos los casos, se frene el “desarrollo” tecnológico, ya que, como el mismo Feyerabend observa, siempre existirán personas dispuestas a ser científicos sometidos por la esclavitud intelectual e institucional, siempre y cuando estén bien pagados y reciban un reconocimiento público [62]. Dichos siervos voluntarios (congregados en universidades y laboratorios) serían los encargados de dotar de “píldoras, electricidad, bombas nucleares, cuentos de hadas y comidas chatarras a la sociedad”. En síntesis, el teórico austriaco se opone radicalmente a la política de fuerza y propaganda en la investigación científica [63], dentro de la cual se descarta la aplicación de procesos democráticos al interior de las comunidades científicas a través de una plataforma discursiva que enarbola la “objetividad” del conocimiento, cuando en la práctica se suprime la libertad de decisión de los investigadores creativos, así como de la sociedad en general sobre todo en las partes de mayor avance.

Por lo dicho hasta aquí, la reflexión de Feyerabend muestra que los resultados de la ciencia no son autónomos dado que actores no científicos —como el Estado o los campos que promueven el conocimiento no científico—, se ven involucrados en las decisiones teóricas y metodológicas que toman los investigadores para llevar a cabo su actividad científica. Así pues, la ciencia se consolidó como una ideología soberana gracias a que algunos de sus resultados dieron lugar a medidas institucionales en el orden público, por ejemplo, en la educación, en el papel que juegan los expertos en distintas áreas de la sociedad, en los grupos de poder constituidos en torno a grandes organizaciones, entre otros; estas medidas impiden que otras formas de saberes (chamanería, brujería) rivales se restituyan. Esto hace ver que el poder hegemónico de la ciencia no se debe tanto a sus méritos, por el contrario, se cristaliza gracias a la red que se ha montado a su favor [64].

Por último, Feyerabend hace notar que, efectivamente, los grupos de investigación requieren de un control democrático a la hora de tomar sus decisiones (las cuales son subsidiadas por los ciudadanos y afectan sus vidas y las de generaciones posteriores). Así, en una sociedad democrática la elección de los programas de investigación en las diferentes ciencias tiene que ser una labor que le compete a todos los ciudadanos acentuando procesos de participación ciudadana (ello está en consonancia con la propuesta de un jurado laico para la ciencia realizada por Lakatos), para que así la selección de los temas de investigación recaiga en quienes financian los recursos asignados para el avance y desarrollo de la ciencia y la tecnología. De otra forma, dejar que la ciencia solo esté en manos de los investigadores implica la renuncia explícita de la responsabilidad que tienen los ciudadanos con una institución de largo alcance.

Como puede notarse, la argumentación de Feyerabend establece abiertamente como tema propio de la filosofía de la ciencia la función social de la ciencia, cuestión que parece sólo indicarse, sin un nivel de profundización explícito, en los tres autores revisados con anterioridad. De manera particular el pensador austriaco cuestiona las consecuencias sociales del “progreso” científico/tecnológico de la modernidad. La lectura feyerabendiana propone una relectura crítica de la historia de la ciencia con la intención de hacer ver que algunas de las creencias e, incluso, de los postulados más importantes sobre la investigación científica no cuentan con una base argumentativa sólida, muestra de lo anterior es la visión que pervivió desde la época de las luces hasta el siglo XX

acerca de la práctica científica como una actividad libre de intereses que no fueran aquellos que se ordenaban a la búsqueda de la verdad, lo que, para Feyerabend, es una especie de autonomía utópica imposible de demostrar en términos históricos.

Al adentrarse en el trabajo científico, nuestro filósofo concuerda en que los investigadores acogen un paradigma o una heurística positiva que se vincula a una tradición específica, sin embargo, pone en tela de juicio la manera acrítica en que los sujetos que pertenecen a la comunidad científica aceptan los principios del programa al cual se adhieren, lo que de suyo es una forma de sujeción intersubjetiva que atenta contra la libertad en la investigación. Esto último le sirve de marco a Feyerabend para preguntar: ¿Quién dicta la racionalidad en los modelos de organización social actuales? En este sentido, el pensador que venimos rastreando proclama la relación intrínseca entre la ciencia y el Estado en los bordes del proyecto liberal democrático para, con ello, marcar el paso de la institucionalización del poder científico. De tal suerte, que la racionalidad moderna depende de la destreza técnica de los investigadores.

Desde este ángulo, la manipulación técnica aparece no sólo como garante de la objetividad científica, sino también como base de los proyectos político/sociales, debido a esto es que Feyerabend observa que este enfoque limita la libertad humana, puesto que, entre otros asuntos, excluye la validez de otros tipos de conocimientos, en pocas palabras la imposición de la expertiza técnica borra la realidad multicultural de las sociedades modernas. La propuesta que lanza Feyerabend es novedosa en tanto que pretende desligar por completo el vínculo estructural que existe entre la ciencia y el Estado, para que de esta forma la responsabilidad en la elección de los programas de investigación nacionales recaiga en los ciudadanos que son, de hecho, quienes financian las investigaciones a través del pago de impuestos, de lo que se trata es de conjugar la voluntad de los investigadores con los de la sociedad.

3. CONCLUSIONES

Justo después que el Estado Moderno se consolidó como figura de subvención para el desarrollo de la ciencia y la tecnología en los países desarrollados y subdesarrollados (a la par de la industria privada), este espacio público también se encumbró como un área de control de las investigaciones científicas. La disputa entre las comunidades científicas y los órganos subsidiarios por hacerse del poder de la investigación, potenció una reflexividad ética desde distintos ángulos, por ejemplo, en la filosofía de la ciencia, en la sociología de la ciencia, en la epistemología social normativa, entre otros. Primordialmente estas disciplinas, entre la multiplicidad de temas que desarrollan, discuten sobre la utilidad social del conocimiento.

En esta línea de cuestionamiento, donde el Estado trata de imponer temas que son de su interés en la investigación científica y, de manera simultánea, la investigación requiere, en diferentes niveles, de financiamiento para llevar a cabo su práctica (motivo por el cual no puede renunciar a las intromisiones del exterior), surge una serie de interrogantes acerca de cómo debe reaccionar la comunidad científica, es decir, no existen parámetros lógicos o metodológicos convincentes para decidir si los investigadores tienen que ceder terreno, compatibilizar intereses o refractar las imposiciones que vienen de fuera; esto enfatiza la necesidad de incorporar el debate ético en el terreno de la autonomía/heteronomía de la ciencia.

En el actual esquema de distribución de recursos públicos, el trato entre ciencia/Estado es ineludible hasta tal punto que algunas prácticas científicas han demostrado que la investigación está al servicio de intereses estatales —muestra de ello es la innovación en física como motor para desarrollar armamento de alto impacto— [65], sin importar el uso social que se le otorgue al conocimiento [66]. Por lo cual, autore(a)s como Imre Lakatos, Paul Feyerabend, Steve Fuller y Fernanda Beigel,

han sumado propuestas a favor de la democratización de la investigación científica en la lucha por la actual gobernanza de la ciencia.

4. REFERENCIAS

- [1] Chalmers, A. La ciencia y cómo se elabora. Siglo XXI, México, 1997.
- [2] Stratos. K. David Guston's Between Politics and Science: Assuring the Integrity and Productivity of Research. *The Journal of Philosophy, Science & Law*, vol.2 issue 6 (2002), págs. 1-8.
- Siegel, H. Goldman, Alvin I. (1999), *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon Press of Oxford University Press. *Argumentation*, 16 (2002), págs. 369-82.
- Verran, H. *Science and Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* by Helen E. Longino. *Prometheus: Critical Studies in Innovation*, vol.9 issue 1 (2008), págs. 161-4.
- Douglas, H. Philip Kitcher. *Science in a Democratic Society*. New York: Prometheus, 2011. *Brit. J. Phil. Sci.*, 64 (2013), págs. 901-5.
- [3] Chalmers, A. La ciencia y cómo se elabora. Siglo XXI, México, 1997, págs. 50-54.
- [4] Chalmers, A. La ciencia y cómo se elabora. Siglo XXI, México, 1997, pág. 56.
- [5] Reale, G. y Antiseri, D. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del Romanticismo hasta hoy. Tomo III.* 1a ed. Barcelona, Herder, 1988, págs. 889-934.
- [6] Popper, K. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. 4^a ed. Madrid, Tecnos, 2001, págs. 147-197.
- [7] Newton-Smith. *The rationality of science*. 1a ed. London and New York, Routledge, 2003, págs. 49-51.
- [8] Domínguez Rendón, R. *La idea de progreso en la ciencia. Aproximación crítica al debate evolucionista Kuhn-Popper*. *Tecno Lógicas* 14 (julio 2005), págs. 49-53.
- [9] García Jiménez, L. *Aproximación epistemológica al concepto de ciencia: una propuesta básica a partir de Kuhn, Popper, Lakatos y Feyerabend*. *Andamios* 8 (junio-2008), págs. 187-194.
- [10] Maxwell, N. *Karl Popper, Science and Enlightenment*. 1a ed. London, UCL Press, 2017, pág. 291.
- [11] Maxwell, N. *Karl Popper, Science and Enlightenment*. 1a ed. London, UCL Press, 2017, págs. 292-293.
- [12] Popper, K. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. 4^a ed. Madrid, Tecnos, 2001, págs. 106-146.
- [13] Popper, K. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. 4^a ed. Madrid, Tecnos, 2001, págs. 114-116.
- [14] Popper, K. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. 4^a ed. Madrid, Tecnos, 2001, pág. 116.
- [15] Popper, K. *Conjeturas y refutaciones*. 3^a ri. Barcelona, Paidós, 1991, pág. 423.
- [16] Brunner, J. *Ciencias Sociales y Estado. Reflexiones en voz alta*. FLACSO, 118 (julio 1989), págs. 1-22.
- [17] Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. 1^a ed. Barcelona, Paidós, 2006, págs. 425-436.
- [18] Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. 1^a ed. Barcelona, Paidós, 2006, pág. 430.
- [19] Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. 1^a ed. Barcelona, Paidós, 2006, pág. 431.
- [20] Popper, K. *La sociedad abierta y sus enemigos*. 1^a ed. Barcelona, Paidós, 2006, pág. 432.
- [21] Guiber, N. *La incidencia de la historia en la articulación de un nuevo proyecto... ¿epistemológico?* X *jornadas de epistemología e historia de la ciencia* vol.6 núm. 6 (2000), págs. 217-222.
- [22] Chalmers, A. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* 3^a ed. España, Siglo XXI, 2000, págs. 105-115.

- [23] Díaz, L. Las filosofías de Thomas Kuhn. *Epistemología e historia de la ciencia*, vol. 2 núm.1 (2017), pág. 75.
- [24] Van Gelder, L. Thomas Kuhn, 73; Devised Science Paradigm. *New York Times*, June 19, 1996, obituary.
- [25] Bird, A. La filosofía de la historia de la ciencia de Thomas Kuhn. *Discusiones filosóficas*, 21 (julio-diciembre 2012), págs. 168-169.
- [26] Bird, A. La filosofía de la historia de la ciencia de Thomas Kuhn. *Discusiones filosóficas*, 21 (julio-diciembre 2012), pág. 169.
- [27] Bourdieu, P. El campo científico. En *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- [28] Sandoval Aragón. Las dos revoluciones de Thomas Kuhn. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* vol. 8 núm. 22 (enero 2013), págs. 84-85.
- [29] Bird, A. La filosofía de la historia de la ciencia de Thomas Kuhn. *Discusiones filosóficas*, 21 (julio-diciembre 2012), págs. 174-175.
- [30] Kuhn, T. *La estructura de las revoluciones científicas*. 8^a ri. Argentina, FCE, 2004, págs. 279-284).
- [31] Kuhn, T. *El camino desde la estructura*. 1^a ed. España, Paidós Ibérica, 2001.
- [32] Kuhn, T. *El camino desde la estructura*. 1^a ed. España, Paidós Ibérica, 2001, págs. 368-370.
- [33] Lakatos, I. *The methodology of scientific research programmes*. 3a ri. New York, Cambridge University Press, 1989, págs. 47-89.
- [34] Hayek, N. Imre Lakatos: matemático y filósofo. *Rev. Acad. Canar. Cienc.* núm. 1-2 (2008), págs. 77-78.
- [35] Lakatos, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. 1^a ed. Madrid, Alianza, 1989, págs. 66-72.
- [36] Musgrave, A. y Pigden, Ch. Imre Lakatos. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/lakatos/> (consultada el 15 de Julio de 2020).
- [37] Dressino, V. y Denegri, G. La metodología de los programas de investigación científica y el concepto biológico del sistema conservativo,” *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 31-32 (1996), pág. 132.
- [38] Ribes, D. Carácter histórico del criterio de demarcación de Lakatos. *Teorema: revista internacional de filosofía* vol. 7 núm. 3-4 (1977), págs. 243-244.
- [39] Musgrave, A. *Method or Madness*. En *Essays in memory of Imre Lakatos*, comps. Cohen, Feyerabend y Wartofsky, Dordrecht, Reidel Publishing Co., 1976.
- [40] Dusek, V. Lakatos between Marxism and the Hungarian heuristic tradition. *Stud. East Eur. Thought* issue 67 (2015), págs. 68-70.
- [41] Lakatos, I. *La metodología de los programas de investigación científica*. 1^a ed. Madrid, Alianza, 1989, pág. 71.
- [42] Larvor, B. *Lakatos. An introduction*. 1a ed., London, Routledge, 2004, pág. 75.
- [43] Larvor, B. *Lakatos. An introduction*. 1a ed., London, Routledge, 2004, págs. 78-79.
- [44] Larvor, B. *Lakatos. An introduction*. 1a ed., London, Routledge, 2004, págs. 79-80.
- [45] Larvor, B. *Lakatos. An introduction*. 1a ed., London, Routledge, 2004, pág. 80.
- [46] Martínez, J. La unidad del método científico. *Contextos* núm.15-16 (1990), 45-57.
- [47] Preston, J. Paul Feyerabend. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/feyerabend/> (Consultada el 22 de Julio de 2020).
- [48] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986.

- [49] Prohens, B. Paul K. Feyerabend y el anarquismo epistemológico. Taula: *Quaderns de pensament* núm.1 (1982), pág. 22.
- [50] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986, págs. 7-12.
- [51] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986, págs. 295-297.
- [52] Martínez, J. Feyerabend y los límites de la ciencia. *Contextos* vol. VIII núm. 13 (1989), págs. 45-52.
- [53] Prohens, B. Paul K. Feyerabend y el anarquismo epistemológico. Taula: *Quaderns de pensament* núm.1 (1982), págs. 24-26.
- [54] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986, pág. 294.
- [55] Martínez, J. Feyerabend y los límites de la ciencia. *Contextos* vol. VIII núm. 13 (1989), págs. 55-57.
- [56] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986, pág. 296.
- [57] Martínez, J. Feyerabend y los límites de la ciencia. *Contextos* vol. VIII núm. 13 (1989), pág. 59.
- [58] Martínez, J. Feyerabend y los límites de la ciencia. *Contextos* vol. VIII núm. 13 (1989), págs. 59-60.
- [59] Martínez, J. Feyerabend y los límites de la ciencia. *Contextos* vol. VIII núm. 13 (1989), págs. 60-61.
- [60] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986, págs. 289-294.
- [61] Feyerabend, P. *Adios a la razón.* 3^a ed., Madrid, Tecnos, 1996, pág. 113.
- [62] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986, págs. 294-297.
- [63] Feyerabend, P. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* 1^a ed., Madrid, Tecnos, 1986, pág. 298.
- [64] Feyerabend, P. *La ciencia en una sociedad libre.* 1^a ed., España, Siglo XXI, 1982, págs. 117-118.
- [65] De Solla, D. *Little science, big science... and beyond.* 1a ed., New York, Columbia University Press, 1986, págs. 82-102.
- [66] Galassi, J. *Autonomía y dependencia en las ciencias sociales latinoamericanas: un estudio de bibliometría, epistemología y política.* CLACSO Buenos Aires, Informe de trabajo, 2013, págs. 2-6.

Epistemología feminista latinoamericana en ciencia tecnología y sociedad: Aproximaciones teóricas desde la Epistemología del Sur

Msc. Cintia Beatriz Pérez Lanza

CUM Cruces, Universidad de Cienfuegos Carlos Rafael Rodríguez
Cruces, Cienfuegos, Cuba
cplanza88@gmail.com

Adianez Fernández Bermúdez

Universidad de Artemisa Julio Díaz González
Artemisa, Cuba
adyjose31@gmail.com

Abstract

Epistemology is the discipline that deals with analyzing and solving the philosophical problems that arise in relation to the analysis and evaluation of the structure of science. The feminist discussion in the processes of science and technology begins with the recognition of the scarcity of women in the sciences, current debates focus on the meanings of scientific work, the relevance of the knowing subject, the foundations of science, its objectives and the power relations within it. The objective pursued is to substantiate the theoretical contribution of feminist epistemology to the development of Latin American thought in science, technology and society. Theoretical level methods, guidelines for the study of Latin American thought and the content analysis technique are used. Science, Technology and Gender Studies and Feminist Science and Technology Studies are identified as thought groups, which incorporate the experience of women as a tool for reflection and analysis for the generation of a critical, self-critical and purposeful conceptual framework that It enables the formation of a hybrid thought from an ecology of knowledge, decolonial thought and the Epistemologies of the South.

Keywords: Feminist epistemology, Epistemology of the South, decolonial feminism, science-technology-society, gender studies.

Resumen

La epistemología es la disciplina que se ocupa de analizar y resolver los problemas filosóficos que surgen en relación con el análisis y evaluación de la estructura de la ciencia. La discusión feminista en los procesos sobre ciencia y tecnología comienzan con el reconocimiento de la escasez de mujeres en las ciencias, los debates actuales se centran en los significados del quehacer científico, la relevancia del sujeto cognosciente, los fundamentos de la ciencia, sus objetivos y las relaciones de poder al interior de la misma. El objetivo que se persigue es el de fundamentar la contribución teórica de la epistemología feminista al desarrollo del pensamiento latinoamericano en ciencia,

tecnología y sociedad. Se utilizan los métodos del nivel teórico, las pautas para el estudio del pensamiento latinoamericano y la técnica análisis de contenido. Se identifican como colectivos de pensamiento los Estudios de Ciencia Tecnología y Género y los Estudios Feministas de Ciencia y Tecnología, los cuales incorporan la experiencia de las mujeres como una herramienta de reflexión y análisis para la generación de un marco conceptual crítico, autocrítico y propositivo que posibilita la conformación de un pensamiento híbrido desde una ecología de saberes, el pensamiento decolonial y las Epistemologías del Sur.

Palabras claves: Epistemología feminista, Epistemología del Sur, feminismo decolonial, ciencia-tecnología-sociedad, estudios de género

1. INTRODUCCION

El feminismo es un movimiento social heterogéneo y busca una transformación dentro del sistema de poder, cuestiona la identidad de la actual sociedad, pretende un enfrentamiento con los dogmas establecidos, que tienden a decaer; pero que las tradiciones, los sistemas ideológicos, así como las barreras sociales y culturales se empeñan en mantener.

La investigadora Alba Carosio hace referencia al feminismo como un pensamiento crítico, contrahegemónico y contracultural, que se plantea desmontar la opresión y explotación patriarcal, fundada en el contrato sexual que da base al contrato social.[1]

Fergusson [2], establece en la historia del movimiento feminista dos grandes períodos, el primero lo denomina “la primera ola y segunda ola”. La primera ola abarca de 1860 a 1920 entendido como un fenómeno casi exclusivo de los Estados Unidos y Gran Bretaña, marcados por la propuesta del movimiento de liberación de la mujer, por la agenda de las agencias de desarrollo y las fundaciones que apoyan los estudios sobre la condición femenina.

En los años 1960 se produce un auge del movimiento feminista; las mujeres habían alcanzado su derecho al voto, sin embargo, la igualdad jurídica no cambió la situación que las caracterizaba. Sirvieron estos antecedentes para que las académicas norteamericanas en la década de los 70 retomaran el concepto “gender” para explicar el origen no ya de la diferencia, sino de la desigualdad entre mujeres y hombres.

La “segunda ola” surge a finales de los años sesenta del siglo XX y se extiende por Europa. En los años 70 se produce un claro reconocimiento a la existencia en todas las sociedades, de una desigualdad entre hombres y mujeres, que es el resultado de las relaciones jerárquicas entre los géneros.

Madoo habla de una “tercera ola” [3] que comienza a desarrollarse a partir de la década del 80, fundamentalmente en los Estados Unidos por mujeres negras y que entra en el tema de la diferencia y el pronunciamiento por la igualdad de los géneros. Su objetivo no es atacar la ideología sexual y el estatus desigual de las mujeres, sino todos los sistemas de dominación (sexista, racista, clasista, heterosexista, etc.).

En los años 1980 las feministas señalaron el carácter político de lo privado y generaron nuevas categorías de análisis que permitieron visibilizar viejos problemas: la violencia doméstica, el acoso sexual, la feminización de la pobreza, entre otros. Esto favoreció a la institucionalización de la problemática donde se identificaban y analizaban los problemas y desde donde se organizaron las nuevas demandas para revertir la situación de las mujeres.

Los estudios de género en la década de 1990 alcanzaron avances considerables, los temas relacionados con el empoderamiento de la mujer estaban tomando auge. Se realizaron reuniones, conferencias, intercambios entre movimientos feministas, etc. Fueron muchos los logros con

respecto a los estudios y no solo de la mujer sino del hombre también. Esta es la época en la que aparece el feminismo negro, las teorías de interseccionalidad, el ecofeminismo, transfeminismo, el feminismo postmoderno y aparecen los estudios de masculinidades.

En la actualidad se hace referencia a la cuarta ola la cual se enfoca en la búsqueda de soluciones a problemas relacionados con la explotación económica, la violencia sexual, los feminicidios, la despenalización del aborto, entre otros. Se desencadenó con el movimiento #MeToo en 2017 y se caracteriza por el activismo presencial y en línea [4]. Este movimiento tomó fuerza a partir de la denuncia de la actriz estadounidense Alyssa Milano contra Weinstein, por violencia sexual y desde entonces las mujeres comenzaron a compartir en redes sociales historias y experiencias asociadas a la violencia.

Estos cuatro momentos fundamentales en la historia del movimiento feminista permiten desde sus inicios la socialización de conocimientos asociados a la categoría género, siendo estas influenciadas por características socioculturales y el contexto histórico en que se desenvuelven. La visión occidental de la producción del conocimiento reproduce una serie de prejuicios sobre las mujeres, sus saberes y sus capacidades [5]: son excluidas de la investigación, los estilos cognitivos y modos de conocer considerados característicos de las mujeres (afectivo, intuitivo, emocional) son menospreciados [6]. Se elaboran teorías sobre las mujeres, que las representan a ellas, a sus intereses y actividades, como inferiores, desviadas o insignificantes.

Las ciencias guiadas por estas epistemologías pretendidamente “neutrales” producen conocimientos que refuerzan las divisiones sociales existentes y relegan a quienes están en posiciones subordinadas; estas epistemologías se asientan en una serie de contraposiciones dicotómicas generizadas: cultura/naturaleza; mente/cuerpo; racional/emocional; pensamiento/sentimiento; abstracto/concreto; objetividad/subjetividad; público/privado— que asignan sistemáticamente a las mujeres los conceptos considerados inferiores [7].

Frente a la epistemología tradicional donde el sujeto es una abstracción con facultades universales e incontaminadas de razonamiento y sensación, desde el feminismo se defiende que el sujeto del conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón están constituidas por su contexto histórico concreto y son especialmente relevantes para la epistemología [8].

Desde la tradición científica positivista, basada en la verdad absoluta comprobada por hechos, la neutralidad, los valores que recrea y defiende, así como la supremacía de métodos ante las influencias sociales, las investigaciones feministas delinean una posición epistemológica que intenta romper con las contraposiciones dicotómicas arriba mencionadas y ofrecer concepciones alternativas.

Para la epistemología feminista los sistemas y experiencias de las mujeres en cada sociedad son el principal objeto de investigación, para esto la ciencia debe abrirse a perspectivas que asuman la correlación entre sujetos y objetos de investigación. Los planteamientos feministas desafían a los sistemas establecidos de conocimiento, que son analizados y deconstruidos como resultado de disposiciones en las relaciones sociales y en los mecanismos de poder; para lograr visualizar avances y retrocesos en la historia de la igualdad de los géneros y especialmente recurrir a la experiencia de las mujeres como fuente de conocimiento científico.

Lo que todas ellas tienen en común radica en una tela de juicio de ciertas presuposiciones básicas de la epistemología tradicional, las cuales se podrían resumir en la defensa de la tesis que no es posible una teoría general del conocimiento que ignore el contexto social del sujeto cognoscente. En América Latina y el Caribe, la producción de epistemologías feministas presenta un marcado carácter decolonial, encuentra en esta teoría la posibilidad de combatir y vencer a la colonialidad de género [9]. La producción de esta perspectiva se realiza con el saber académico, en la modalidad de

una práctica donde no quedan claras las fronteras entre academia, militancia y activismo feminista que responde a las características de un contexto geopolíticamente situado.

El pensamiento feminista latinoamericano constituye una amalgama de posturas, discursos y prácticas en desarrollo y proceso de consolidación. Los feminismos del sur cuestionan la epistemología creada por los feminismos hegemónicos occidentales y buscan producir una epistemología propia cuyo punto de partida sea reconocer la inseparabilidad de la opresión de clase, raza, género y sexualidad y la necesidad de “descolonizar” toda la teoría, incluida la feminista. [10] Las imágenes tradicionales de género modelan el conocimiento científico de tal manera que ciertos recursos cognitivos, emocionales y humanos que se han tildado de femeninos se han perdido para la ciencia, o han sido excluidos. La ideología de género, así, no sólo debilita y constriñe a las mujeres sino que también debilita y constriñe a la ciencia misma.

Ante la posibilidad de desarrollo de nuevas tendencias, que posibilita el análisis de la cuestión feminista con la tercera y cuarta ola del feminismo; surgen nuevos feminismos que sitúan a las mujeres en su centro pero esta vez en un contexto determinado. Llegan a nosotros entonces el feminismo postmoderno y poscolonial, que en América Latina acentúan la herencia europea y la influencia norteamericana como elementos catalizadores de un pensamiento propio, que parte de posturas herederas y que intentará solucionar sus problemas en la medida en que se desarrolla. [11] La crítica feminista a la ciencia es un problema de las académicas cuando los saberes ancestrales (también los de las mujeres, pero no sólo los de las mujeres) son ignorados por una relación entre centro y periferia tan aguda como la dominación patriarcal, que condiciona el desarrollo de procesos científicos tecnológicos en Latinoamérica, que frena procesos de innovación y desarrollo por conductas aprehendidas y reproducidas. De todas formas, se ha avanzado en la situación de la incorporación de las mujeres a las universidades y a ser allí generadoras de proyectos de investigación, jefas de cátedras, reconociéndolas en equipos de trabajos que obtienen resultados internacionales y que logran la socialización de la ciencia en revistas de impacto. Sin embargo, queda mucho por recorrer; varias han sido las científicas olvidadas a lo largo de la historia y más en la historia latinoamericana.

El objetivo propuesto se centra en fundamentar la contribución teórica de la epistemología feminista al desarrollo del pensamiento latinoamericano en ciencia, tecnología y sociedad; para ello se hace necesario caracterizar el contexto latinoamericano en el que se desarrollan las epistemologías feministas e identificar las particularidades de esta corriente que recibe influencia directa de occidente y al mismo tiempo es reformulada por las mujeres del contexto latinoamericano, lo que posibilita que la visión CTS de este fenómeno sea propia de la realidad latinoamericana.

La novedad científica radica en la identificación de las posturas a través de las cuales el feminismo latinoamericano logra la construcción de epistemologías feministas latinoamericanas como plataforma de emancipación, que se centran en el vínculo teoría –práctica, el conocimiento situado, la ecología de saberes y una reinterpretación del pensamiento latinoamericano sobre ciencia tecnología y sociedad.

2. CONCEPCIONES TEÓRICAS SOBRE EPISTEMOLOGÍAS DEL PENSAMIENTO FEMINISTA LATINOAMERICANO.

La epistemología como ciencia indaga sobre el conocimiento, la forma en que los individuos actúan para desarrollar ese conocimiento, se orienta a la comprensión de la relación sujeto- objeto, así como el vínculo teoría – práctica, condicionantes de la validez del conocimiento científico. Atraviesa la aceptación interna del discurso, que recibe influencia externa del contexto social en que se desarrolla, tal es el caso de las Epistemologías del Sur, por lo que para comprender la visión

latinoamericana de las epistemologías producidas por las mujeres se hace necesario caracterizar el contexto en el que emergen.

La producción y socialización tradicional del conocimiento científico reproduce conductas aprendidas desde la visión eurocéntrica. El feminismo como movimiento social persigue objetivos diferentes en cada una de sus olas, siempre en función de analizar la realidad en que viven, de comprender las barreras, las limitaciones, la forma en que estas se movilizan, por lo que el feminismo no solo es un movimiento de carácter social sino que constituye la forma en que las mujeres se agrupan como conciencia colectiva y asumen esta postura como filosofía de vida y como posicionamiento político.

Si bien el movimiento feminista surge en Europa y posteriormente se extienden al continente americano es necesario esclarecer que el feminismo de Norteamérica no es el mismo ni posee las mismas características que el feminismo del Sur. Las Epistemologías del Norte en materia de estudios de género poseen bases filosóficas, sociológicas, políticas y científicas que ayudan a comprender los temas referentes al conocimiento científico y la forma en que este se construye y se perpetua en el tiempo, de lo que se trata es de complementar feminismo y filosofía, género y epistemología, de visualizar cómo una complementa a la otra y al mismo tiempo ambas categorías se enriquecen desde la comprensión teórica que se fundamenta en la práctica.

El feminismo del Sur responde a una corriente epistemológica con la necesidad de construir nuevos conceptos, con énfasis en la inducción. El análisis comienza en la misma realidad evidenciando lo local, rescatando los vínculos entre los sujetos y las estructuras sociales [12]. Se hace necesario entender el contexto en el que se desarrollan y consolidan estos feminismos latinoamericanos y sus producciones epistemológicas.

Lo local se encuentra influenciado por el contexto nacional e internacional, por lo que estas epistemologías fortalecidas como corriente teórica del pensamiento a partir del siglo XXI encuentran un Sur:

- ✓ En el que se han establecido acuerdos de integración y cooperación en el marco de la solidaridad y la igualdad, entre las diversas naciones que componen la región. (ALCA, ALBA, TLC, BRIC)
- ✓ Que cuenta con procesos de las luchas populares, que han impulsado la nueva integración latinoamericana, da voz a otros conocimientos ancestrales, otras costumbres, raíces, maneras de gobernar, otras formas de democracia, de interculturalidad, de etnia, de nacionalidad.(Bolivia, Colombia, Venezuela, México, Brasil, etcétera)
- ✓ Donde emergen nuevos actores sociales que socializan el conocimiento tradicional y construyen teorías para defenderlo y protegerlo desde las organizaciones de la sociedad civil y los movimientos progresistas de la región.
- ✓ En el que existen nuevas propuestas críticas a la modernidad y se van configurando como alternativa epistemológica desde un lugar situado; tanto en América Latina como en el sur del mundo en el reconocimiento de la colonialidad del saber, la diversidad de saberes y la construcción de alternativas.

Se advierte una coincidencia entre diversos científicos sociales latinoamericanos que proponen el impulso de alternativas al pensamiento dominante eurocéntrico desde sus propias realidades. Los elementos de un paradigma latinoamericano de ver el mundo, de interpretarlo y actuar sobre él, son los siguientes [13]:

- ✓ Una episteme de relación con base en la comunidad, la participación y el saber popular;
- ✓ Liberación a través de la praxis, mediada por la conciencia crítica;
- ✓ El investigador social como actor social y constructor de conocimiento;
- ✓ El carácter histórico, indeterminado y relativo del conocimiento (multiplicidad de voces, de mundos de vida, la pluralidad epistémica);

- ✓ La perspectiva de la dependencia, la dominación, la colonialidad, la resistencia y la construcción de alternativas;
- ✓ La tensión hacer-conocer mediante la pluralidad de racionalidades y saberes.

Las Epistemologías del Sur, como corriente de pensamiento dentro de la filosofía de la ciencia, han generado un importante desarrollo de conceptos y/o constructos que se van posicionando en el discurso de los científicos sociales y de la comunidad en general. En torno a las Epistemologías del Sur aparecen conceptos como: descolonización, epistemocidio del eurocentrismo, pensamiento decolonial, geopolítica del conocimiento, ecología de saberes, feminismo decolonial, pensamiento fronterizo. Todos estos conceptos son desafiantes a una interpretación auténtica que interpela un estilo eurocéntrico y normalizado [14].

El abordaje científico en el tiempo de las Epistemologías del Sur, como propuesta crítica y descolonizadora de la construcción y acceso al conocimiento, tiene un interés creciente en la comunidad científica. Entre los autores más destacados con relación al tema se encuentran Boaventura de Sousa Santos, María Paula Meneses, Arturo Escobar y João Arriscado Nuñes, entre otros.

Estas epistemologías surgen como respuesta a la dominación del conocimiento occidental y a la revalorización de los saberes producidos por el Sur latinoamericano. Plantea una ruptura conceptual con la idea de que solo existe un tipo de conocimiento válido, busca descolonizar el pensamiento a través del reconocimiento de la diversidad epistémica existente en las diferentes culturas y contextos. Cuestiona la idea de la neutralidad científica, con base en el argumento de que todo conocimiento está influenciado por valores, interés y poderes.

Se enfoca en la interconexión entre las dimensiones sociales, políticas, económicas y culturales del conocimiento, entendiendo que no se puede separar el saber del contexto en el que se produce. Promueve una mayor participación e inclusión de los saberes locales y comunitarios en los procesos de producción de conocimientos, reconociendo su validez y relevancia para abordar problemáticas específicas.

Esta corriente epistemológica sostiene la idea de que el conocimiento debe estar al servicio de la transformación social y la justicia, enfocado en la construcción de sociedades más igualitarias y sostenibles, para ello es necesario el diálogo intercultural que genere un nuevo horizonte epistémico, con una ciencia socialmente comprometida que supere las jerarquías impuestas por el pensamiento colonialista.

Las epistemologías del Sur poseen una marcada relación con los saberes (conocimientos) de los pueblos originarios: la conexión con la naturaleza, la oralidad y transmisión generacional, la cosmovisión integral del mundo, la valoración del conocimiento basado en la experiencia y la diversidad, el equilibrio entre lo individual y lo colectivo, la espiritualidad como base fundamental, la resiliencia ante las adversidades y la responsabilidad hacia las generaciones futuras.

Estamos frente a procesos de lucha social y política en la que el conocimiento, es construido por sujetos colectivos, lo que significa la necesidad de repensar la relación entre esos sujetos colectivos, lo que conocen y el objeto de ese conocimiento. En el nivel epistemológico Boaventura de Sousa Santos [15] designó esta diversidad como una “ecología de saberes”, basada en el reconocimiento de la copresencia de diferentes saberes y la necesidad de estudiar las afinidades, divergencias, complementariedades y contradicciones entre ellos para maximizar la efectividad de las luchas de resistencia contra la opresión.

Las Epistemologías del Sur se relacionan con los saberes que emergen de las luchas sociales y políticas y no pueden ser separados de esas luchas. Su objetivo, es identificar y valorizar lo que a menudo ni siquiera aparece como conocimiento a la luz de las epistemologías dominantes, lo que en su lugar surge como parte de las luchas de resistencia contra la opresión y contra el conocimiento que legitima esa opresión. Muchas de esas formas de conocimiento no son saberes abstractos sino

empíricos. Las Epistemologías del Sur “ocupan” el concepto de epistemología, con el fin de resignificarlo como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento. Son epistemologías experienciales. Hay Epistemologías del Sur solo porque y en la medida en que hay Epistemologías del Norte. [15]

La epistemología hoy tiene que ver con el análisis de las condiciones de identificación y validación del conocimiento en general, y también como creencia justificada. Por lo tanto, tiene una dimensión normativa. En este sentido, las Epistemologías del Sur desafían a las epistemologías dominantes (Norte), enfocadas en fortalecer las luchas contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado; y lo hace desde la teoría de las ausencias [16] tomando a los sujetos ausentes en sujetos presentes, como la condición más importante para la identificación y validación de conocimientos que puede reinventar la emancipación social y la liberación.

Las Epistemologías del Sur no buscan reemplazar las Epistemologías del Norte y poner al Sur en el lugar del Norte. Su objetivo es superar la dicotomía jerárquica entre el Norte y el Sur. El Sur que se opone al Norte no es aquel Sur que el Norte constituyó como víctima, sino un Sur que se rebela para superar la realidad social existente.

Las epistemologías del Sur reflexionan creativamente sobre esta realidad para ofrecer un diagnóstico crítico del presente que, obviamente, tiene como su elemento constitutivo la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre. El contexto intelectual presenta cuatro grandes áreas de interés [17]

- 1) preguntas fuertes y respuestas débiles,
- 2) contradicción entre medidas urgentes y cambio civilizatorio,
- 3) pérdida de los sustantivos,
- 4) relación fantasmal entre la teoría y la práctica: la teoría crítica ha propuesto una serie de alternativas con sujetos históricos conocidos, pero realmente quienes han producido cambios progresistas, en los tiempos más recientes, han sido precisamente grupos sociales totalmente invisibles para la teoría crítica eurocéntrica, esto es; mujeres, indígenas, campesinos, gays, lesbianas y desempleados.

Los feminismos latinoamericanos atraviesan esta relación fantasmal a la que hace referencia De Sousa [17]. Ya no están anclados en las realidades de las mujeres blancas y de clase educada de Estados Unidos y Europa, sino que surgen y se sostienen a partir de la identificación de sus propias condiciones y realidades. Comprender el pensamiento de las mujeres de la región acerca de ser mujeres, implica asumir que se genera desde cosmovisiones que no son las de tradición occidental y que implica repensar y reformular las posturas, criterios, sistemas e interpretaciones que de allí provienen.

Sin dudas, una generalización de este tipo pretende hacer más grande al feminismo como ideología y movimiento, pero, lo convierte en una etiqueta más y no en una concepción para transformar el mundo. Es así que se reconoce la existencia en América Latina un movimiento amplio de mujeres, en el cual unas se reconocen feministas y otras no, aunque también luchen por sus derechos.

Francesca Gargallo (notable feminista latinoamericana), se debate entre dos formas de ver el feminismo: como una teorización liberal sobre la abstracta igualdad de las mujeres y los hombres o como la búsqueda concreta emprendida por las mujeres por el bienestar y en diálogo entre sí, para desejar los símbolos y prácticas sociales que las ubican en un lugar secundario, con menos derechos y una valoración menor que los hombres. [18]

En el análisis se inclina la balanza hacia la segunda opción, posición que parece válida, pues implica, que hay tantos feminismos como cuantas formas de construcción política de mujeres existen en cada pueblo, con prácticas precisas marcadas por el reconocimiento de los valores propios.

Este pensamiento no se concentra solamente en identificar elementos positivos de ambas partes, sirve también para cuestionar los fundamentos cosmogónicos y filosóficos que sostienen los planteamientos epistemológicos de algunas manifestaciones del feminismo latinoamericano, como los decoloniales. Pues así como la epistemología feminista les permite a las mujeres transgredir el orden de pensamiento universal y positivista, también fortalece a las feministas latinoamericanas para cuestionar la epistemología feminista occidental y construir una epistemología propia.

El feminismo decolonial latinoamericano se puede resumir como una tendencia que promueve una ecología de saberes feministas como parte de un mundo plural, desde una ruptura con la modernidad capitalista y afincada en la diversidad de conocimientos. El pensamiento feminista latinoamericano apuesta entonces por la articulación de lo público y lo privado, de lo político y lo social, como un eje para la transformación y un objetivo de la acción.

Uno de los problemas de las epistemologías feministas latinoamericanas es que poseen un heterogéneo abordaje conceptual, reflejo de las diversas realidades que en el espacio físico y geográfico acontecen; pero el feminismo latinoamericano no ha sido capaz de aprovechar el estallido de producción teórica sobre el cuerpo de manera que permita articular una reflexión pendiente y urgente sobre las mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente.

La producción académica que acompaña el feminismo decolonial parte de diferentes posturas que en él intervienen. Cualquier discusión intelectual y política sobre los feminismos del Tercer Mundo, debe centrarse en la crítica interna de los feminismos hegemónicos occidentales y orientarse a la formulación de intereses y estrategias feministas basadas en la autonomía, la geografía, la historia y la cultura. Dichos elementos deben recogerse en el discurso de esta problemática.

Según Mohanty [19] existen 3 hipótesis fundamentales relacionadas con esta deuda teórica:

1. Hay una ‘colonización discursiva’ de la práctica académica del feminismo occidental sobre las mujeres del tercer mundo y sus luchas, que es necesario deconstruir y desmantelar.
2. Para pasar de la crítica a la ‘reconstrucción’, el feminismo occidental debe poder identificar los problemas acuciantes de las mujeres más marginadas en el contexto neoliberal. Propone adoptar como metodología la noción de ‘privilegio epistémico’, por medio de la cual se asume un punto de vista de abajo hacia arriba, que empieza en las comunidades más pobres y marginales del mundo de forma de poder “acceder y hacer visibles los mecanismos de poder... [en] la escala ascendente del privilegio”
3. Existe en el contexto actual la necesidad y la posibilidad de una comunidad feminista transfronteriza, anticapitalista y descolonizada sostenida en la idea de ‘diferencias comunes’, que atienda a una lucha contra los efectos nefastos de la globalización y establece un horizonte de justicia y solidaridad universal.

La descolonización en el feminismo latinoamericano se ha concertado en una búsqueda liberadora de un discurso y de una práctica política que cuestiona y a la vez propone un análisis de las subjetividades producidas por raza, clase, contexto, sexo y sexualidades, así como las relaciones saber- poder, de las cuales emergen las voces subalternas, es aquí donde debería situarse la producción teórica, para superar el binarismo teoría- práctica, de modo que queden registradas teorizaciones distintas, particulares, que permitan posicionar y validar el pensamiento feminista latinoamericano como pensamiento crítico particular.

3. EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO. ESTILOS DE PENSAMIENTO.

Los estudios sobre género se han enriquecido en los últimos tiempos con la finalidad de explicar comportamientos, ideologías, interpretaciones de la realidad, relaciones de poder, entre otras. El género como herramienta para el análisis social ha sido incorporado de manera masiva en los

últimos años. Sin embargo, su adecuada utilización exige una mirada crítica a las formas tradicionales de relación, al cuestionamiento de los valores y creencias, así como a tratar de imaginar un mundo en el que las relaciones sociales están basadas en la equidad, tal es el caso de los estudios vinculados a la ciencia y la tecnología.

Los “Estudios sociales de la ciencia y la tecnología” (ESCYT) o bien de “Ciencia, tecnología y sociedad” (CTS), se pueden definir a *grosso modo* como el “estudio de las relaciones entre las ciencias, las tecnologías y las sociedades vinculadas a las dimensiones culturales, ideológicas, idiosincráticas, políticas o económicas que atraviesan a todos los actores” [20]

El enfoque CTS intenta entender el fenómeno científico tecnológico en el contexto social, con especial atención a sus condicionantes y consecuencias sociales. Este enfoque tiene un carácter verificador e interdisciplinar, porque incluye disciplinas como la filosofía y la historia de la ciencia y la tecnología, la sociología del conocimiento científico, la teoría de la educación y la economía del cambio técnico.

Para hablar del enfoque social de la ciencia y la tecnología, se debe hacer en tres sentidos: teórico, es decir, estudios orientados a la ciencia, la tecnología y la sociedad; práctico, como movimiento social; y educativo, en ciencia, tecnología y sociedad [21]. Estos estudios suponen, una nueva comprensión del fenómeno científico – tecnológico poniendo el acento en los antecedentes sociales que lo explican.

El conocimiento científico ha de ser entendido como lo que es: un producto cultural que se disuelve en la ideología, las relaciones de poder y de género. Por ello colabora directamente en la dominación de un grupo por otro, en proyectos sociales sexistas, racistas y clasistas [22]

La ciencia, como toda obra humana se fundamenta en la ideología de quienes la desarrollan y tradicionalmente este puesto ha correspondido a los hombres, lo que implica a su vez un desarrollo con condicionamiento histórico, social y político concreto. Esto demuestra la existencia de obstáculos y barreras que dificultan la situación de las mujeres en la ciencia y es innegable que para el logro de la equidad de género y las transformaciones socioculturales de lo que se trata es de lograr que hombres y mujeres tengan las mismas posibilidades de acceso a la ciencia y a la tecnología.

Para la comprensión de este fenómeno en el contexto latinoamericano se identifican colectivos de pensamiento relevantes para los Estudios de Ciencia Tecnología y Género (CTG), los cuales se fundamentan en una visión occidentalista, a través del análisis de la cuestión desde investigadoras foráneas que en ocasiones colaboran con investigadoras de la región.

Durante los años 70 y 80 del siglo XX confluyeron varios factores que posibilitaron el desarrollo de los estudios sobre Ciencia, Tecnología y Género (CTG). Considerados como parte del denominado «feminismo académico»- se fueron conformando en un campo de estudios con enfoque plural y diversificado, viéndose representados mediante las áreas de investigación, políticas públicas y educación. Dentro de los aportes de los estudios CTG destacan aquellas investigaciones que han sido fundamentales para determinar los mecanismos formales o explícitos, institucionales e ideológicos, e informales o implícitos de exclusión femenina, presentes en la comunidad científica a lo largo de la historia.

Otro de los colectivos de pensamiento representativos se encuentra en Brasil y se denomina como Estudios Feministas de Ciencia y Tecnología (EFCT). El análisis feminista de la ciencia y la tecnología ha ayudado a una mejor comprensión de la naturaleza de la ciencia y la tecnología, sus procesos de producción, su relación con la sociedad y sus nexos con el poder de formas diversas, siendo estos entendidos como procesos emancipadores y de liberación en el pensamiento latinoamericano.

Una de las características principales de los EFCT, es que se encuentra tejido de forma entrecruzada a otros campos que tienen su dinámica, teorías, metodologías, contextos de producción y

circulación del conocimiento y (re) conocimientos propios. La producción de conocimiento en feminismo, ciencia y tecnología y la conformación en términos de análisis teóricos, del papel que le corresponde a la mujer en la producción del conocimiento científico son algunos de los núcleos fundamentales dentro de este movimiento.

Estos estilos y colectivos de pensamiento pueden encontrarse en las publicaciones de eventos, revistas y libros; a través de la difusión de logros y acciones en plataformas digitales, que acompañadas con el desarrollo de las nuevas tecnologías, generan contenido en redes sociales, cátedras de universidades y redes de trabajo. Estos dispositivos tecnológicos propician que investigadoras de distantes geografías logren unirse entorno a problemáticas similares para realizar estudios participativos y colaborativos fundamentados desde la construcción de conocimientos híbridos. De esta manera se transforma la construcción epistemológica de la epistemología feminista latinoamericana, emergiendo como una perspectiva que desarrolla una crítica profunda al conocimiento occidental y patriarcal en aras de su deconstrucción. [23]

Dentro del debate feminista sobre la epistemología, Diana Maffia plantea la necesidad de considerar dos tipos de diferencias: la diferencia de la perspectiva feminista en relación al conocimiento tradicional, y la diferencia entre diversas posiciones feministas. Con influencias de corrientes tradicionales de la filosofía, tanto analítica como continental, diversos grados de sensibilidad a la crítica posmoderna y diversas posturas políticas (elementos no siempre congruentes entre sí y con el feminismo) se abordan problemas tradicionales como la objetividad y la justificación del conocimiento, poniendo atención en el sujeto que lo produce [8].

El feminismo y las teorías feministas aportan marcos conceptuales interesantes para abordar la investigación sobre género en ciencia y tecnología [24]. Estas teorías han contribuido a la explicación de los mecanismos sociales que operan en la desigualdad de género y también han aportado pautas de acción.

La ciencia es la actividad humana dirigida a la adquisición sistemática y organizada de conocimientos verificables, los cuales permiten develar las interconexiones esenciales entre los procesos naturales, sociales y del propio hombre, con el fin de lograr soluciones y conocimientos, desde una perspectiva abarcadora de leyes, fundamentos y tendencias del desarrollo de la naturaleza así como de la sociedad.[25]

Reinterpretar los saberes científicos es hablar de una reinterpretación de la realidad misma, de lo que ocurre en las universidades, de cómo el conocimiento científico continúa transitando por los nichos de poder y cómo este condiciona al primero. Por eso, varias investigadoras de la temática hacen alusión a la incorporación de la perspectiva de género en los análisis de estas particularidades y en la planificación de la producción del conocimiento relativo a los intereses que este pudiera estar legitimando y del aporte que desde ella pueda hacerse para la emancipación de las mujeres.

Para ello, se concibe la ciencia como una construcción por parte de una comunidad en la que influyen otras variables sociales además de los parámetros disciplinarios y cuyo producto no debe ser confinado para su estudio al desarrollo dentro de la comunidad científica. Deben analizarse motivaciones y consecuencias del ejercicio de la ciencia, la intervención de intereses no reducidos al impulso epistémico y los sesgos no visibles por formar parte de los valores compartidos por la comunidad científica.

Recibir el aporte de las mujeres (de las diversas mujeres) a la ciencia no sólo es justo para las mujeres, así como eliminar lo femenino del ámbito de conocimiento científico no sólo es una pérdida para ellas. Es una pérdida para la ciencia y para el avance del conocimiento humano, porque se estrechan los horizontes de búsqueda de la ciencia misma. Y es también una pérdida para la democracia, porque todo intento hegemónico (también el del conocimiento) es ética y políticamente opresivo [8]

Investigadoras latinoamericanas como Julieta Paredes y Adriana Guzmán [26] asumen que la epistemología feminista se entendería como una propuesta teórico-política que debe nacer de prácticas sociales y comunitarias suponiendo la descolonización de los conocimientos, culturas y cuerpos de las mujeres indígenas. Todo lo anterior posibilitaría ejercer autonomía epistémica, esto es, autonomía para construir un conocimiento descolonizado que es, además, un conocimiento útil para solucionar los problemas que lastiman a esas mujeres y sus comunidades. Mientras que Amneris Chaparro [27] refuerza esta noción al afirmar que la finalidad de la epistemología feminista es “analizar la forma en que la categoría género impacta en aquello que llamamos conocimiento científico, y las maneras en que dicho conocimiento discrimina a las mujeres y a los sujetos feminizados al limitar su participación, representarles y justificarles como inferiores”.

Las epistemologías feministas han demostrado que las mujeres han estado ausentes de la generación del conocimiento —tanto en calidad de sujetos cognoscentes como de sujetos de conocimiento— porque las voces que construyeron la ciencia fueron masculinas y por tanto los valores y las relaciones de poder que se construyeron fueron en función de intereses masculinos.

Los estudios sobre ciencia y género evidencian que, a pesar de los avances en el acceso a la educación, el trabajo y la vida pública de las mujeres; todavía persisten los sesgos y el sexism en estos espacios. Los trabajos sobre la participación de las mujeres científicas en las instituciones y la marcada dominación masculina en la ciencia, que se traduce en relaciones de poder desiguales, derivan en una generalización de estereotipos negativos sobre las mujeres y sus capacidades científicas. Por ello, mientras más poder se concentra en este campo científico, menos favorable resulta para las mujeres. Esto contribuye a mantener la dominación masculina y la segregación horizontal y vertical en las comunidades científicas. [22]

Ser hombre o mujer sigue siendo determinante en el proceso de profesionalización. Además de motivos personales y familiares, las mujeres participan menos del mundo de ambiciones y de estrategias masculinas por lo que se dificulta su acceso a puestos de poder y prestigio. Esta situación se hace patente en los centros educativos de los diferentes niveles, pues aunque en ellos se produce un crecimiento continuo de los índices de feminización del profesorado, persiste una clara división sexual de las tareas que realizan y la producción de conocimientos asociados a la ciencia y la tecnología.

Los feminismos han demostrado que la ciencia tiene una deuda con las mujeres en lo referente al conocimiento que atraviesa la construcción epistémica y se acentúa en las prácticas científicas. Los feminismos surgidos desde América Latina cuestionaron no solamente la construcción del conocimiento androcéntrico, sino la propia epistemología feminista occidental, por reproducir algunos comportamientos del pensamiento hegemónico.

La investigadora María Falconí Abad [23] plantea la existencia de múltiples coincidencias entre los feminismos del norte y del sur y su relación con las epistemologías producidas en ellos:

- ✓ la comprensión de que todo régimen de conocimiento y verdad está atravesado por regímenes de poder;
- ✓ el convencimiento de que las diferentes teorías, conceptos, saberes y conocimientos han estado —en un sistema patriarcal— históricamente diseñados en función del modelo de lo masculino, que determinó la forma de entender el mundo y los métodos e instrumentos para aprehenderlo;
- ✓ la crítica al universalismo, radicalizada por los feminismos descoloniales y comunitarios que cuestionaron no solo al pensamiento occidental, sino también a la tendencia universalizante de ciertos feminismos que han homogenizado a las mujeres y sus opresiones;
- ✓ la importancia de superar el binarismo en la comprensión del mundo, el cosmos, la naturaleza y la vida, así como de la jerarquización que lo acompaña;

- ✓ la necesidad de construir un conocimiento situado, historizado y que responda a las experiencias concretas de vida de las mujeres;
- ✓ la importancia de la interseccionalidad como una forma de generar un conocimiento que cruce las variables género/clase/raza;
- ✓ el papel central del cuerpo como locus de expresión y concreción de la dominación y los regímenes de poder.

La existencia de estudios feministas representa un profundo desafío a las formas tradicionales de construir conocimiento ya que desde este posicionamiento se cuestiona la forma convencional de hacer investigación, los temas que se abordan y las visiones del mundo que se privilegian. Como lo expresa Gloria Careaga & Epsy [28] el análisis académico de las condiciones de las mujeres impulsó las luchas feministas en la región, tanto como el activismo feminista ha enriquecido a la academia. Los estudios feministas han sido y siguen siendo una estrategia fundamental para fomentar la producción del saber desde la perspectiva de las mujeres y para transformar las formas tradicionales de construir el conocimiento científico. De hecho, la existencia de los estudios feministas ha contribuido a cuestionar las narraciones y representaciones falsificadas, parciales y perversas sobre la realidad social (y sobre los aportes de las diversas mujeres a la construcción de esta) producidas por la ciencia androcéntrica y colonial. Los estudios feministas se convierten en un espacio de convergencia que abre posibilidades para eliminar las separaciones drásticas entre trabajo político y trabajo intelectual.

Las mujeres del Sur global producen materias primas, insumos, conocimiento y teorías que se encuentran en construcción. Estas lógicas de apropiación se sostienen en estrategias de despolitización y descontextualización de matriz profundamente racista, cuyo propósito consiste en fortalecer la jerarquización de los saberes y de los cuerpos que los producen.

Hacer investigación feminista es no solo un hacer, es un andar y estar presentes en todas las instancias de generación del conocimiento, desde las discusiones teóricas con compañeras de diversas procedencias, hasta los ensayos de metodologías que tensen el recetario de la ciencia hegemónica occidental y patriarcal. Nuestra propuesta es un tránsito. No hay certezas cerradas, ni fórmulas exitosas, hay apertura a la reflexión crítica, sensible, feminista, antirracista y del Sur. [29] Dar voz a las multitudes diversas de las mujeres y a sus prácticas políticas, socioculturales y científicas, en particular a las que han ocupado un lugar histórico de subalternidad, fortalece la producción de teoría descolonizada con un marcado carácter latinoamericano.

4. CONCLUSIONES

La epistemología feminista se fundamenta en la discusión sobre género abordando cuestiones relacionadas con la postura de las mujeres respecto a la ciencia y la generación del conocimiento científico implementando lo personal de la experiencia de las mujeres como una herramienta de reflexión y análisis crítico. En Latinoamérica se visualiza el desarrollo de estilos y colectivos de pensamiento orientados al análisis y difusión de una ciencia con características propias que también enfrenta la visión androcéntrica de la ciencia. Entre ellos sobresalen los Estudios de Ciencia, Tecnología y Género (CTG) y los Estudios Feministas de Ciencia y Tecnología (EFCT). Por otra parte, la institucionalización de cátedras universitarias y el desarrollo de redes de conocimiento utilizan las nuevas tecnologías a su favor: redes sociales, plataformas interactivas y otros recursos que permiten la conformación de un pensamiento híbrido desde una ecología de saberes, el pensamiento decolonial y las Epistemologías del Sur.

5. REFERENCIAS

- [1] Carosio, A. (2012). *Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- [2] Ferguson, A. (1998). *Introducción a la teoría feminista. Corrientes principales en la teoría y la práctica del feminismo en los Estados Unidos e Inglaterra*. Routledge.
- [3] Madoo. P. (2003). Teoría feminista contemporánea. *Teoría Sociológica Contemporánea, Primera y Segunda Parte*. La Habana: Félix Varela.
- [4] Galeana, P. (2021). La cuarta ola del feminismo. *Revista Foreing Affairs Latinoamerica*. www.revistafal.com/la-cuarta-ola-del-feminismo/
- [5] Anderson, E. (2004). Feminist Epistemology and Philosophy of Science. En Edward. N. Salta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-social-epistemology/>
- [6] Martín, M. y Muñoz, J. (2014). Epistemología, metodología y métodos. ¿Qué herramientas para qué feminismo? Reflexiones a partir del estudio del cuidado. *Quaderns de Psicología*, 16(1), 35-44. doi <http://dx.doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1213>
- [7] Olsen, F. (1990/2000). El sexo del derecho. En Alicia E. C. Ruiz (Comp.), *Identidad femenina y discurso jurídico*. pp25-42. Buenos Aires: Editorial Biblos
- [8] Maffia, D. (2007). Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 12(18), 63-98. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012007000100005
- [9] Lugones, M. (2016). “Hacia un feminismo descolonial”. *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, 105-117. doi <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504>
- [10] Espinosa, Y, Gómez, D y Ochoa, K. (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca
- [11] Pérez, C. & Fernández, A. (2022). Epistemologías feministas: Aportes desde el pensamiento latinoamericano en ciencia, tecnología y sociedad. *Universidad Y Sociedad*, 14(S5), 595-605. <https://rus.ucf.edu.cu/index.php/rus/article/view/3328>
- [12] Mejía, J. (2008). Epistemología de la investigación social en América Latina. Desarrollos en el siglo XXI. *Cinta de moebio*, (31), 1-13. doi <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2008000100001>
- [13] Lander, E. (2023). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos *Espacio Abierto*, 32(3), 161-188. doi <https://doi.org/10.5281/zenodo.8274298>
- [14] Vela, L., González, G. C., & Valdés, J. C. (2024). El abordaje científico de las Epistemologías del Sur. Una revisión bibliométrica. *Estudios Del Desarrollo Social: Cuba Y América Latina*, 12(2), 96–109. <https://revistas.uh.cu/revflacso/article/view/9281>
- [15] De Sousa, B. (2018) *Construyendo las Epistemologías del Sur: Para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO
- [16] De Sousa, B. (2014). Democracia al borde del caos: ensayo contra la autoflagelación. *Estudios De Derecho*, 76(167), 161–166. <https://doi.org/10.17533/udea.esde.v76n167a07>
- [17] De Sousa, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Plural Editores
- [18] Gargallo, F. (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. México: UACM.
- [19] Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En, Yuderkys Espinosa, Diana Marcela Gómez y Karina Ochoa, (Ed.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán, Universidad del Cauca.
- [20] Kreimer P, Vessuri, H, Velho, L y Arellano, A. (2014) *Perspectivas latinoamericanas en el estudio social de la ciencia, la tecnología y la sociedad*. México: Siglo XXI Editores y Foro Consultivo Científico y Tecnológico

- [21] González, M, López, J, & Luján, J. (1999). *CTS, una introducción a su estudio*. Madrid. España: Tecnos.
- [22] Pessina, M. (2023) Género y ciencia: propuestas y nuevas indagaciones. *Una agenda común de futuro.*<https://www.politicaexterior.com/genero-y-ciencia-propuestas-y-nuevas-indagaciones/>
- [23] Falconí, M.(2022). La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica. *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 37, 2022, 102-11.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28171647006>
- [24] Colás, P. (2003). Investigación educativa y crítica feminista. *Agora Digital*, 6, 11-22.
<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/93991>
- [25] Álvarez, L. (2010). *Ser mujer científica o morir en el intento*. Cuba: Academia.
- [26] Paredes, J. & Guzmán, A.(2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad mujeres creando comunidad.
- [27] Chaparro, A. (2021). Feminismo, género e injusticias epistémicas. *Debate Feminista*, año 31, vol. 62, julio-diciembre de 2021, 1-23. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2021.62.2269>
- [28] Careaga, G & Campbell, E. (2002). Poderes cuestionados: sexismo y racismo en América Latina. En: Desigualdades en nuestro continente. Urania A. Ungo M. *Revista de Estudios de Género. La ventana* núm. 15, julio-, 2002, 424-428. <https://doi.org/10.32870/lv.v2i15.632>
- [29] Rodríguez, R. & Da Costa, S. (2020). Descolonizar las herramientas metodológicas. Una experiencia de investigación feminista. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, Vol. VI, N° 11 septiembre 2019 - febrero 2020, 13-30.
<https://www.redalyc.org/journal/5258/525867920001/html/>

**QUANDO DURKHEIM ENCONTROU HUSSERL NO MUNDO DA VIDA: UMA
LEITURA A PARTIR DE EDWARD ASHOD TIRYAKIAN**

Alexandre Paz Almeida

alexpazalmeida@phb.uespi.br

Universidade Federal da Paraíba

Resumo

Neste artigo, pretendemos demonstrar a possibilidade de comparação entre o pensamento sociológico de Émile Durkheim e a fenomenologia de Edmund Husserl. Durkheim e Husserl são pensadores inseridos em epistemologias relativamente divergentes, principalmente quando comparados nas tradições *empiristas* e *racionalistas*, que usualmente estabeleciam princípios teóricos de onde provem o conhecimento, no caso do empirismo, fruto da experiência, e do racionalismo, da lógica racional transcendental. Neste sentido, o sociólogo norte americano Edward Ashod Tiryakian (1978, 1979, 2009) conseguiu compreender semelhanças metodológicas entre o pensamento de Durkheim e Husserl, tendo em vista a compreensão das intersubjetividades vivenciadas no mundo da vida (*Lebenswelt*) e dos significados simbólicos construídos sobre as experiências dos indivíduos na vida cotidiana, antes também analisado por Alfred Schutz na sua *sociologia fenomenológica*. Nossas considerações, desse modo, busca apresentar reflexões desenvolvidas por Tiryakian a respeito dessa comparação improvável entre Durkheim e Husserl.

Palavras-chave: Émile Durkheim, Edmund Husserl, Edward Tiryakian, Alfred Schutz. Lebenswelt.

When Durkheim met Husserl in the world of life: a reading from Edward Ashod Tiryakian

Abstract

This article, we intend to demonstrate the possibility of comparing the sociological thought of Émile Durkheim and the phenomenology of Edmund Husserl. Durkheim and Husserl are thinkers within relatively divergent epistemologies, when compared in empiricist and rationalist traditions, which usually established theoretical principles from which knowledge comes, in the case of empiricism, result of experience, and rationalism, from transcendental rational logic. In this sense, the North American sociologist Edward Ashod Tiryakian (1978, 1979, 2009) managed to understand methodological similarities between the thoughts of Durkheim and Husserl, with a view to understanding the intersubjectivities of the world of life (*Lebenswelt*) and the symbolic meanings constructed on the experiences of individuals in everyday life, previously also analyzed by Alfred Schutz in his phenomenological sociology. Our considerations seek to present reflections developed by Tiryakian regarding the unlikely comparison between Durkheim and Husserl.

Keywords: Émile Durkheim, Edmund Husserl, Edward Tiryakian, Alfred Schutz, Lebenswelt.

1 Introdução

Pretendemos, neste artigo, fazer algumas observações metodológicas a respeito da relação epistêmica entre Émile Durkheim e Edmund Husserl, a partir das reflexões pioneiras do sociólogo norte americano Edward Ashod Tiryakian. Tiryakian nasceu em 1929, foi professor de sociologia em várias universidades dos Estados Unidos, se aposentou em 2004 pela Universidade da Carolina do Sul.

É interessante tentar aqui demonstrar esta relação pouco explorada entre o pensamento sociológico de Durkheim e a fenomenologia de Husserl, principalmente sabendo que ambos, aparentemente, estavam de lados opostos no universo epistemológico. Se tradicionalmente Durkheim é lido enquanto um pensador positivista que olhava a funcionalidade normativa da sociedade acima do indivíduo e a sociologia como uma ciência que promoveria a resolução das *patologias sociais*, Husserl viu na consciência individual os processos reflexivos que elucida e determina a *natureza fenomenológica* das coisas.

Em *A ideia da fenomenologia*, Husserl descreve sobre seu novo método que proporciona analisar os significados das coisas tal como são disponíveis a consciência. Esta coisa não é algo exterior ao indivíduo, mas faz parte do *cogitos*, ou seja, da própria significação do ato racional do pensar e sua capacidade intencional inerente a consciência, para Husserl [6, p23] “[...] o aprender e o ter intuitivos e diretos da *cogitatio*s são já um conhecer”. Este conhecer que Tiryakian busca aproximar Durkheim da fenomenologia, considerando seus os *fatos sociais* segundo as experiências intersubjetivas de cada indivíduo e porventura suas interpretações no *mundo da vida*.

O mundo da vida (*Lebenswelt*) se torna fundamental para se refletir os *approach* teóricos que Tiryakian consegue enxergar entre Husserl e Durkheim, bem como elemento essencial das representações *coletivas e individuais* que possibilita um olhar metodológico de apreciação das estruturas da vida cotidiana, assim como os indivíduos pensam e agem nestas estruturas repletas de significados. Desse modo, ressaltamos que nossa intenção é trazer algumas considerações

metodológicas, tendo em vista apontar a viabilidade teórica desenvolvida por esses pensadores em um campo de apreciação empírica.

Pensadores como Alfred Schutz, por exemplo, que será brevemente discutido neste texto, foi um dos pioneiros a conseguir demonstrar uma aplicabilidade da fenomenologia de Husserl na interpretação da vida cotidiana e suas estruturas simbólicas. A visão de Schutz, semelhante com a de Tiryakian, tenta agregar a fenomenologia e a sociologia na utilização epistemológica de observação social, sobretudo nos processos de interações entre o *eu-outro*, mediadas por intersubjetividades¹.

2 Entre Durkheim e Husserl: ou a consciência exterior do mundo da vida

Agnes Heller [5], compreendeu que a experiência da vida se faz por “imposições” legadas ao indivíduo na temporalidade histórica do cotidiano. Falamos de imposição enquanto aceitamos certas condições rotineiras que podem ou não ser compulsória e espontaneamente. Trata-se, de alguma forma, de estruturas subjetivas e objetivas cujo conteúdo simbólico e imaginário, alinhados com a percepção da realidade sobre os processos de dominação, repressão, contenção e poder que nos permite pensar e interpretar o real da vida cotidiana a que estamos acostumados e conformados [5].

Esta interpretação tende a corroborar com ramos distintos do conhecimento científico e filosófico, ao mesmo tempo, assume relevância com os significados atribuídos à compreensão linguística, fenomenológica e hermenêutica, principalmente com pensadores que propõe consistência ao debate sobre como age a consciência do sujeito e como este conduz suas ações e atos espontâneos em um fluxo contínuo da história [4].

Este tipo de reflexão faz parte de um olhar metodológico alicerçado em dois *tipos ideais*², de fundamentos epistemológicos que mantêm vínculo com a chamada *virada linguística* e *fenomenológica*, principalmente aquelas escolas que encontraram nos nomes de Ludwig Wittgenstein e Edmund Husserl, seus principais expoentes.

Tais análises compreendem que a consciência do sujeito se abastece de modelos reflexivos, porém limitados a imperativos adquiridos, seja em um campo do aprendizado linguístico, seja por via de fenômenos produzidos intencionalmente ao ato espontâneo de pensar, disposto na estrutura

¹ Schutz e Tiryakian demonstraram que o pensamento de Husserl também compreende além das intersubjetividades, os processos linguísticos interdependentes entre o sujeito e a sua relação com o mundo da vida.

² Aqui usamos tipo ideal segundo a concepção de Max Weber (WEBER, 2000), enquanto instrumento de análise metodológica para uma aproximação lógica de interpretação dos fenômenos sociais.

reflexiva do indivíduo, mas que se mantém aos significados disponíveis no mundo interacional da vida ordinária.

Esta reflexividade, conforme Tiryakian [13], define o esquema metodológico da fenomenologia husserliana, ao se perceber que a *intencionalidade* consiste na ideia de que a consciência do sujeito é sobre algum elemento que se encontra exterior. Daí que Tiryakian refletiu sobre algo pouco percebido na intencionalidade fenomenológica, que seria compreender os fenômenos sociais, sobretudo as intenções pelas quais os indivíduos direcionam as atenções aos significados de objetos e dos seus relacionamentos sociais.

Os significados, na fenomenologia husserliana, por mais que esteja focado na consciência individual e na experiência construída na subjetividade do mundo da vida, carrega também as intersubjetividades que torna as experiências compartilhadas socialmente. Essas experiências fazem parte dos *atos* que a *intuição fenomenológica* corresponde a ação da consciência em perceber o objeto e o mundo exterior, ou seja, a consciência reflete sobre aquilo que se encontra fora dela e através dela torna a coisa em *si* e parte do *eu*.

Pensado segundo a *redução fenomenológica* de Husserl (1975), a consciência adquirida, estabelecida numa relação recíproca entre o sujeito e o objeto, viabiliza a expansão criativa do indivíduo em atos espontâneos, porém intencionais, de reflexão e pensamento. Isto quer dizer que o sujeito reflexivo, na fenomenologia *husserliana*, estar, consequentemente, em direção a um exercício contínuo de autoimagem e retorno a si. Logo, a consciência, para Husserl [6], possui o poder de reflexividade onde o sujeito se firma e recria a sua condição existencial. Há, na redução fenomenológica de Husserl [6], como aponta Alfred Schutz [10] [12], principalmente no que este pensador interpreta a partir de um “*cenário cognitivo do mundo da vida*”, as bases fenomenológicas ao entendimento da estrutura da vida social, especificamente da cotidiana.

Não obstante, para Husserl [6] [7], muito mais na aparência óbvia de uma *máxima* como: “todo ato de pensar e todo pensamento é sempre a consciência de alguma coisa”, Husserl analisa que o conhecimento se produz segundo as experiências partilhadas pelo sujeito no fluxo contínuo que a vida produz. É uma tentativa de perceber o que é ou como se funda o conhecimento do sujeito segundo suas interpretações conscientes na experiência cognoscível do mundo da vida e compreender seus significados. Schutz [6], nos mostra que este mundo da vida também funda uma vida cotidiana onde a biográfica do indivíduo faz parte de experiências subjetivas e objetivas reciprocamente.

Subjetividade e objetividade que Husserl [6] [7] entende a partir da redução fenomenológica, colocando em evidência as experiências subjetivas intencionadas na consciência individual, em consonância ao mundo exterior disponível a cada um, mas que mantém uma estrutura simbólica, imaginário e/ou objetificada na reciprocidade entre o *eu* e o *outro*, entre a consciência e o objeto. Deduzimos que a fenomenologia husserliana tem a intenção de mostrar os processos criativos do conhecimento adquirido conscientemente pelo indivíduo, na relação contínua ao mundo da vida com o *eu-nós*, precisamente experiências compartilhadas e apreendidas na vida ordinária [16] :

Toda a vivência intelectiva e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto. Está dada como um ente, como um isto-aqui (*Dies-da*), de cuja existência não tem sentido duvidar [7 p. 55-56].

É simultaneamente neste puro *ver e captar*, no *isto-aqui* e *isso-acolá*, que Husserl [7] , analisa os processos intencionais da razão real-objetiva (*noesis: ato de perceber*) e do simbólico-subjetivo (*noema: o objeto ou a coisa que se representa*) conservados nas experiências intersubjetivas dos sujeitos.

Neste sentido, a história, a memória, os vínculos de afinidades, assim como as redes de solidariedade e sociabilidade, se dispõe ao ator social segundo motivações e predileções de uma consciência interdependente ao outro, assim como condiz com a experiência e a visão do mundo agregado aos atos do pensamento intersubjetivo, a serviço no e para o sujeito em relação de reciprocidade entre o *noesis* e *noema*. *Noesis* e *noema*, é entendido aqui, na perspectiva de Tiryakian [13] [15], como parte da fenomenologia hursserliana que explora as dimensões *transcendentais* da vida social e os processos ontológicos que funda o mundo interacional aos atos intencionais da consciência individual (*noeses*) sobre aquilo que é observado exterior ao indivíduo (*noema*).

Tiryakian entende que a fenomenologia agregaria um valor epistemológico as ciências sociais, ampliando uma visão mais holística que pudesse integrar tanto as estruturas da sociedade, quanto os significados que os indivíduos atribuem as experiências cognoscíveis dentro dela. Estes significados compõem a síntese teórica de Tiryakian entre o estrutural-funcionalismo de Drukheim e a fenomenologia de Hursserl, aplicadas as experiências subjetivas e objetivas entre a diáde indivíduo e sociedade. Em resumo, trata-se de um esforço metodológico em que a sociologia de Durkheim e a fenomenologia de Hursserl se funda para aprofundar os estudos dos sistemas funcionais da sociedade, assim como os processos subjetivos inerentes aos indivíduos.

A relação entre estrutura social e agência individual também faz parte da tradição das epistemologias que direta ou indiretamente descendem do pensamento *positivista-funcionalista*, sobretudo da sociologia de Durkheim e sua concepção de exterioridade funcional dos fenômenos sociais conforme os substratos da consciência coletiva-individual, ou seja, compreende a definição durkheimiana de *fato social* [1].

É sobre o olhar do fato social durkheimiano que Tiryakian [13] [14] [15], aponta as convergências entre Durkheim e Husserl, quando percebe uma espontaneidade atribuída aos *atos intersubjetivos da consciência coletiva*. Desse modo, os atos representativos da consciência que facilita a experiência do sujeito ao objeto, em Edmund Husserl, segundo Tiryakian, são análogas à interpretação das representações da consciência coletivas vista por Durkheim.

Cabe aqui ressaltar que por mais que Durkheim tenha direcionado seu projeto sociológico para mostrar formas de manutenção de determinadas disposições consensuais, principalmente no que diz respeito a valores, regras e afinidades morais entre sociedade e indivíduo [1] [2], as intersubjetividades são visíveis nos processos funcionais das solidariedades orgânicas e mecânicas, como demonstra Tiryakian [15] em obras seminais como *Da divisão do trabalho social* e *As formas elementares da vida religiosa* de Durkheim.

[...] has a fundamental continuity with the development of Durkheim's thoughts; in fact, in some respects, it is the culmination of themes he had broached in his earliest essays. In particular, Durkheim had in 1886 outlined the profound interrelationship and interdependence of religion, morality, and social organization, and these themes are the contextual background of his 'middle period'. The background comes to the fore in The Elementary Forms, which should be properly seen as much more than a study of the social structures of religion: it is an investigation into the essential structures of social consciousness [15 p. 27]³.

São representações do *eu-outro* conscientemente compartilhadas, figurando uma noção intersubjetiva e interpessoal do *eu-nós* em um social específico. Consequentemente, Durkheim [2], observou que as representações coletivas são concebidas de maneira a gerar um sistema funcional relativamente coeso e normativo, em virtude das pressões que a coercitividade das leis e as regras morais podem ou não se cristalizar em um determinado grupo, ou sociedade.

³ [...] existe uma continuidade fundamental com o desenvolvimento do pensamento de Durkheim, na verdade, em alguns aspectos, é o culminar de temas que ele estudou nos seus primeiros ensaios. Em particular, Durkheim delineou em 1886 a profunda interrelação e interdependência da religião, da moralidade e da organização social, estes temas são o pano de fundo contextual do seu "período intermediário". O pano de fundo se encontra em *As Formas Elementares*, que deveria ser visto como muito mais do que um estudo das estruturas sociais da religião: é uma investigação sobre as estruturas essenciais da consciência social (Tiryakian, 1978, p. 27). *Tradução livre nossa.*

Todavia, como lembra Tiryakian [13], existe uma proximidade entre o pensamento de Durkheim e Husserl, principalmente ao se entende que as representações coletivas, assim como a intencionalidade da consciência, são compostas por símbolos exteriores ao sujeito. Tais símbolos produzem emoções e possíveis formas de solidariedade que podem ser encontradas tanto nas representações coletivas durkheimiana, ou nas sensações exteriores que fazem parte da noção husserliana de *hylé*, isto é, dos processos subjetivos que compõe a percepção.

[...] há bases intrigantes de convergência entre Durkheim e Edmund Husserl, o fundador da moderna Filosofia Fenomenológica, nascido um ano depois de Durkheim; ambos buscaram um fundamento transcendental para o conhecimento e a razão, e ambos buscaram uma consciência transcendental que não se voltasse para “o outro mundo”. Durkheim buscou essa transcendência na *conscience collective* “a mais alta forma da vida psíquica”, já que é a consciência da consciência. Husserl encontrou-a, inicialmente, no ego transcendental; em seus últimos anos, porém, parecia gravitar cada vez mais para posição durkheimiana [13 p. 284] *grifos do autor*.

Ainda segundo Tiryakian [13] [15], o conceito de *Lebenswelt*, interpretado como “mundo da vida”, na fenomenologia de Husserl, permanece análoga com a noção de *conscience collective* de Durkheim, pois ambos buscam estabelecer princípios *apriorísticos* ao entendimento de uma consciência transcendental, resultado, sobretudo, da influência kantiana em seus fundamentos metodológicos para apreensão da realidade, neste caso, transcendental.

Há um diálogo entre a fenomenologia husserliana e a sociologia durkheimiana, mesmo sob aparente divergências metodológicas, tensionadas nas *ciências sociais* desses pensadores, como mostra Tiryakian [13], quando reduzidas apenas a tradições filosóficas específicas, caso de Durkheim, associado ao positivismo e Husserl a fenomenologia.

Para Tiryakian [13], tanto Durkheim como Husserl asseguraram um projeto de estabelecer um *método* de apreciação da realidade segundo as *essências dos fenômenos* exteriores a própria consciência coletiva e individual, resultado da influência dos *imperativos categóricos* kantianos sobre estes dois pensadores. Tiryakian [13 p. 283] percebe que as representações sociais criadas pela consciência coletiva em Durkheim, semelhantes às *noemata* de Husserl, são estruturas *a priori* construídas em determinado mundo social disponível ao indivíduo, assim como as estruturas do pensamento seriam *a priori* porque sua natureza faz parte de uma coletividade e transcende a vontade individual.

Desse modo, a tratar os fenômenos sociais como *fato social*, exterior a vontade individual e firmados perante julgamentos coercitivos, Durkheim analisa que as representações sociais são

realidades fenomênicas, em um sentido próximo ao utilizado por Husserl [13], Tiryakian percebe, no tocante *ao mundo da vida* e às *representações coletivas*, assim como na própria noção aparentemente abstrata dos fenômenos sociais observados enquanto “*coisa*”, uma estrutura análoga de pensamento metodológico que intenciona interpretar a realidade social mediante as experiências sensíveis dos sujeitos coletivos e individuais, sejam estas reduzidas *eideticamente*, como fez Husserl, ou tratadas como *coisas*, como compreendeu Durkheim ao elaborar o fato social, nas palavras de Tiryakian [13p. 42]:

When Durkheim said the sociological attitude must treat these phenomena as ‘things,’ he clearly meant not that social phenomena are to be treated as if they were in the same domain as physical ‘entities’ but that they must be approached free from the prejudices of the natural attitude which makes naive assumptions as to how social phenomena are constituted. Hence his injunction ‘all preconceptions must be eradicated’ is of the same methodological import as Husserl’s dictum, ‘to the things themselves;’ in both, there is an emphasis on the bracketing of the natural attitude if we are to go behind appearances to the ground of reality⁴.

Analizar os fenômenos sociais além das “entidades físicas”, no pensamento sociológico de Durkheim, como mostra Tiryakian, parece ampliar a teoria durkheimiana a um campo de compreensão maior do que seus vínculos epistemológicos ligados a objetividade positivista, bem como demonstra sua perspectiva de um olhar das subjetividades inerentes aos fenômenos sociais, tratados como “coisa”.

Está *coisa*, exterior aos sujeito, do qual fala Durkheim, proporciona sair da visão simplória do *domínio da atitude natural* e suas concepções preestabelecidas, do mesmo modo que Husserl pensava que às *coisas em si* devam ser percebidas na sua própria condição fenomênica do mundo exterior, ou seja, está disponível a interpretação e significado presente à consciência do sujeito. Parece que neste caso, tanto para Durkheim como para Husserl, o sentido do ser (indivíduo) ou do fenômeno (social) são indissociáveis.

A partir das ideias de Tiryakian, buscamos descrever esta aproximação pouco provável entre o pensamento da fenomenologia husserliana e a sociologia durkheimiana, assim como seu caráter inovador em demonstrar semelhanças metodológicas entre estes dois pensadores, principalmente

⁴ Quando Durkheim disse que a atitude sociológica deve tratar os fenômenos como “coisas”, ele não estava dizendo que os fenômenos sociais são percebidos no domínio das “entidades” físicas, mas estudados livres dos preconceitos da atitude natural, que cria suposições ingênuas sobre como os fenômenos sociais são constituídos. Portanto, sua afirmação de que: “todos os preconceitos devem ser erradicados”, é da mesma importância metodológica que o ditado de Husserl: “para as coisas em si”. Em ambos, existe a ênfase na colocação entre parênteses da atitude natural, isto se quisermos ir além das aparências que funda a realidade (TIRYAKIAN, 1978, p. 42). *Tradução livre nossa.*

quando se intenciona compreender a realidade social em suas estruturas fenomênicas e a viabilidade dos significados das intersubjetividades no *mundo da vida (Lebenswelt)*.

Tiryakian [13 p. 293] também descreve a sensível percepção de Durkheim em entender que este mundo da vida agrega experiências de: “sentimentos e afetividades repletos de símbolos compartilhados em estados de afetividades coletivas, como, por exemplo, credos religiosos, orações, etc”. Compreendemos que, no projeto sociológico durkheimiano há uma intenção de analisar a dinâmica social da vida cotidiana sob um olhar sociológico que, como percebeu Tiryakian [13] [14], valorizou os fenômenos sociais das emoções e subjetividades que tendem a manter o exercício da solidariedade e dos vínculos sociais em pleno funcionamento, como, por exemplo, os rituais religiosos demonstrados em *As formas elementares da vida religiosa*.

Já na fenomenologia husserliana, a noção de *Lebenswelt* provém também das representações sociais integrados na dinâmica do cotidiano. Schutz [12] [10], como um importante teórico do pensamento de Husserl e um dos grandes expoentes do uso da fenomenologia nas ciências sociais, percebeu que Husserl chamou de: “sedimentação do significado” [12 p. 74], os processos de experiências conscientes do sujeito, intencionalmente adquiridos ao longo de sua trajetória de vida. Tal trajetória faz parte do “estoque de conhecimento” [12, p.74] adquiridos na vida diária e que, cotidianamente, reconduz o sujeito a acessar atos espontâneos armazenados na memória, fundamentais para manutenção do conhecimento de si e dos demais sujeitos sociais.

Não obstante, se Alfred Schutz enxergou na fenomenologia husserliana as bases para uma interpretação sociológica da vida cotidiana, já não tinha a mesma “simpatia” em relação a Durkheim, mesmo reconhecendo a importância deste em suas teses sobre a cultura e as religiões ditas “primitivas” [11] [8].

É compreensível as críticas de Schutz a Durkheim, talvez mais crítico as tradições ou abordagens metodológicas que se absteve de estudos mais consistentes da “natureza” abstrata e subjetiva intrínseca a realidade social [12] [10]. Todavia, nos trabalhos de Tiryakian [13] [14], como havíamos comentado antes, existe um desconhecimento sobre o olhar fenomenológico a obra de Durkheim e sua preocupação com a subjetividade das relações sociais que, possivelmente, pensadores como Schutz não teria percebido.

Segundo a tradição fenomenológica a que Alfred Schutz estava vinculado e sem negar toda a influência husserliana em ao seu pensamento, podemos entender o esforço teórico e metodológico deste pensador para ampliar a fenomenologia as ciências sociais e o seu reconhecimento pioneiro neste projeto intelectual.

Como enfatizou Luckmann [8], seu discípulo mais proeminente, Schutz buscou, em diálogo constante com a filosofia, com a fenomenologia de Husserl e a sociologia interpretativa de Weber, desenvolver ou aplicar o método fenomenológico a uma “análise descritiva da formação do mundo da vida cotidiana e da experiência humana” [8. p. 8]. Acrescentamos aqui a influência de Henri Bergson ao pensamento de Schutz, pois foi mediante uma leitura bergsoniana, dos processos ininterruptos do tempo vivido na *durée de vie*, que Schutz [10 p.83] enxerga, como exercício de pesquisa: “uma vivência decorrida, desvaidada, acabada, em suma, passada”. Passada porque na *durée*, o sujeito que experimenta a sua biografia, rememora, retrospectivamente, o seu passado no presente condicionado pelo cotidiano [10].

Se preferimos tentar compreender, até o momento, a sociologia durkheimiana a fenomenologia hursseriana, foi na intenção de relativizar o debate sobre a interpretação do mundo da vida, no qual se percebe, na estrutura do *fato social*, bem como na *intencionalidade consciente* das experiências individuais, reflexões complementares sobre os significados da vida ordinária e apreensões intersubjetivas dos sentidos do *homem comum*.

Vale aqui, por fim, descrever uma citação de Durkheim extraída de *As Formas Elementares da Vida Religiosa* [13p. 45-46] para demonstrar seu pensamento metodológico na possibilidade de aplicação epistêmica a interpretação da realidade fenomênica, neste caso específico, no modo como a vida religiosa e sua intersubjetividade simbólica se processa na consciência individual.

[...] Compreende-se desde então como a razão tem o poder de ultrapassar o alcance dos conhecimentos empíricos. Ela não o deve a uma virtude misteriosa qualquer, mas simplesmente ao fato de que, segundo uma formula conhecida, o homem é duplo. Há nele dois seres: um ser individual que tem a sua base no organismo e cujo círculo de ação encontra-se, por isso mesmo, estreitamente limitada, e um ser social que representa em nós a mais alta realidade, na ordem intelectual e moral, que possamos conhecer pela observação, ou seja, a sociedade. Essa dualidade da nossa natureza tem como consequência, na ordem prática, a irreduzibilidade do ideal moral ao móbil utilitário, e, na ordem do pensamento, a irreduzibilidade da razão à experiência individual.

O achado aqui se está além das formulações epistemológicas clássicas contrárias a confluência entre o empirismo e racionalismo, mostrando, como enfatiza Tiryakian, na sua leitura sobre *As Formas Elementares*, um amadurecimento de Durkheim em entender a importância da religião como um fenômeno social suscetível as interpretações teóricas desprendidas de seu julgamento intelectual, mas enquanto valores essenciais ao desenvolvimento da solidariedade, sua importância para o estreitamento dos vínculos afetivos e do fortalecimento moral dos grupos

humanos que tem no *mundo da vida*, o seu modo de existir socialmente e ser coletivamente individual.

3 Considerações finais

Tentamos demonstrar que o conceito de *mundo da vida* (*Lebenswelt*), desenvolvido por Husserl e posteriormente expandido por pensadores como Alfred Schutz, refere-se as experiências dos sujeitos ao universo do cotidiano e seus significados. Tiryakian encontrou no *mundo da vida* uma ponte entre o reino subjetivo da experiência pessoal e as estruturas objetivas que Durkheim analisou, visando o desvelamento das essenciais da consciência coletiva.

A ponte entre Durkheim e Husserl, descrita por Tiryakian, tende a demonstrar uma teoria da vida social que pudesse reconciliar o estruturalismo positivista de Durkheim, com a experiência subjetiva da *Lebenswelt* na fenomenologia husserliana. Este olhar também se mostra crítico porque a sociologia e a filosofia em meados do século XX estavam divididas entre correntes epistemológicas focados na estrutura social e objetividade do mundo social, (por exemplo, Durkheim) e aquelas mais compreensíveis aos significados subjetivos da experiência individual (vista no olhar de fenomenólogos como Husserl e seus discípulos, caso de Alfred Schutz).

Mais uma vez reforçamos que a síntese de Tiryakian, foi demonstrar elementos epistemológicos que possam estabelecer o diálogo entre a objetividade e subjetividade como exercício metodológico de análise compreensiva das formas sociais, em consonância com as ações dos indivíduos e suas produções de significados.

Neste sentido, por mais que exista certa “distância” metodológica entre tradições fenomenológica, positivista ou estruturalista, podemos apontar a possibilidade da interpretação da realidade social a partir das experiências intersubjetivas, construídas pelos atores sociais nos *sedimentos dos significados*, como enfatiza Schutz [10] [12], inerente a um universo que se processa, aparentemente, imperceptível ao sentido objetivo da consciência individual e que pode ter despertado o interesse de Tiryakian compreender em Durkheim, não só o sociólogo da consciência coletiva subordinada ao “reino social”, mas conectado a ações e crenças de cada indivíduo as suas experiências projetadas na significação da *Lebenswelt*, antes também apreciada por Husserl e fundamental para os pilares da sua fenomenologia.

Referências

1. DURKHEIM, Emile. **Sociología e Filosofía**. São Paulo: Ícone, 1994.
2. DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
3. DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*: o sistema totêmico na Austrália São Paulo, Martins Fontes, 1989.
4. GADAMER. Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1997.
5. HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
6. HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas**. São Paulo, Abril Cultural. 1975.
7. HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 2000.
8. LUCKMANN, Thomas. *Prologo*. In, **Las estructuras del mundo de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
9. SCHUTZ, Alfred. *Sobre múltiplas realidades*. In, **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção - RBSE**. V. 18, N° 52, Abril de 2019. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>
10. SCHUTZ, Alfred. **A construção significativa do mundo social**: Uma introdução à sociologia compreensiva. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
11. SCHUTZ, Alfred e LUCKMANN, Thomas. **Las estructuras del mundo de la vida**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.
12. SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1979.
13. TIRYAKIAN, Edward. “*Emile Durkheim*”. In, Bottomore, Tom e Nisbet, Robert. **História da análise sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979
14. TIRYAKIAN, Edward. **For Durkheim**: essays in historical and cultural sociology. Surrey/United Kingdom: Ashgate Publishing, 2009.
15. Tiryakian, Edward. “Durkheim and Husserl: A comparison of the spirit of positivism and the spirit of phenomenol” (ogy). In J. Bien (Ed.), **Phenomenology and the social sciences**. A dialogue. Martinus Nijhoff, (pp.20-43), 1978,
16. WAGNER, Helmut R. *Introdução: a abordagem fenomenológica da sociologia*. In, **Fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
17. WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais**. São Paulo: Editora Cortez, 2000.

<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/about/submissions> GESTIÓN COMUNITARIA
E INTERCESIÓN ESTATAL: UNA MIRADA CRÍTICA

COMMUNITY MANAGEMENT AND STATE INTERCESSION: A CRITICAL LOOK

Ricardo J. Chaparro-Tovar

Instituto Nacional de Investigaciones Agrícolas (INIA) Maracay, Venezuela

Correo: ricardochaparoinia@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0749-726X>

RESUMEN

Dentro del sector público latinoamericano ha ido ganando espacios la gestión comunitaria como una vía efectiva para buscar soluciones desde las mismas comunidades, lo cual implica que, los organismos públicos deben cambiar sus modelos gerenciales. Este ensayo explora desde la mirada de teóricos este tema, con énfasis en la realidad venezolana, entre las reflexiones finales destaca que la gestión comunitaria amerita un tipo de participación específica, auténtica y genuina.

Palabras claves: Gestión; comunidades; gerencia; gobierno; participación

ABSTRACT

Within the Latin American public sector, community management has been gaining space as an effective way to seek solutions from the communities themselves, which implies that public organizations must change their management models. This essay explores this topic from the point of view of theorists, with emphasis on the Venezuelan reality, among the final reflections it stands out that community management deserves a specific, authentic and genuine type of participation.

Keywords: Management; communities; management; government; stake

0 INTRODUCCIÓN

La congregación del ser humano en distintos espacios de convivencia ha permitido, históricamente, generar cambios trascendentales en la humanidad. Este aspecto de asociación humana se concreta en las comunidades, como formas de organización social, gestándose por la convergencia de intereses desde lo individual hasta confluir en acciones colectivas, cristalizadas estas, en cambios económicos, políticos y sociales, por mencionar algunos.

La forma de organización social tiene su génesis desde la era aristotélica, así lo manifiesta Gil [1], al señalar que el modo de vida de los griegos se basó en la comunidad. Señala el autor que la persona existía en función de la comunidad y no de forma contraria. La existencia de vida individual se entendía como existencia con los otros dentro de la estructura comunal.

Por su parte, Platón, citado por Gil [2], refiere en el libro II de la República, que la pólis nace en el momento en el cual, las personas no son capaces de sustentarse por sí mismas. Es decir, requieren de otros para gestionar y dar respuestas a ciertas necesidades. De allí que la pólis se traduce en

comunidad, en la cual se cubren requerimientos de forma solidaria, atendiendo a capacidades individuales, a la luz de una ayuda en común. Así mismo, el caso de las comunidades, asumiendo la gestión en espacios públicos, se evidenció en Francia durante el año 1871 con la aparición de la conocida Comuna de París, lo cual, más que un acontecimiento político insurreccional, se considera como una de las primeras iniciativas en el siglo XIX cuando las comunidades gestionaron de manera directa bienes y servicios públicos.

En el contexto contemporáneo de una sociedad globalizada la expansión y asentamiento demográfico, entre otros aspectos, trajo consigo el incremento en la demanda de productos y servicios, al mismo tiempo emergieron problemas complejos, como los atinentes a la producción de alimentos. Es así como, en la actualidad, se considera la gestión comunitaria como una vía efectiva para buscar soluciones desde las mismas comunidades, donde se manifiestan sus problemas. Por esto, este tema se ha convertido en iniciativa para el desarrollo de investigaciones en diversos campos del conocimiento. Entre ellas, se destaca el tema de la gestión comunitaria en recursos naturales abordado por la investigadora premio Novel de Economía Elinor Ostrom.

Vinculado a ello Rosal [3] dice que a nivel mundial la tendencia iba más allá de la simple gestión económica o técnica de las inversiones, que requería un abordaje integral, y que involucraba no sólo a los empresarios sino a una diversidad de actores, desde gobierno, hasta comunitarios de los territorios donde se desarrollan las hidroeléctricas.

En este orden de ideas, es importante mencionar que hoy en día la gestión comunitaria ha permeado la Organización Internacional de Normalización, al incorporar mediante la normativa ISO [4] la gestión comunitaria como instancia modular hacia la sustentabilidad de la sociedad en su conjunto.

El tema de la gestión en el espacio público en Venezuela se introduce en 1939 con el Programa Nacional de Inversiones (PNI), se crea en ese año la Oficina Central de Coordinación y Planificación de la presidencia de la República (CORDIPLAN) responsable de formular los planes de desarrollo del país, cuyo objetivo fue establecer un sistema nacional de planificación integrado. Con esto se buscó que la mayoría de los organismos públicos participaran desde la formulación hasta el seguimiento de planes tanto a nivel nacional como regional, para lograr así una gestión más realista y adecuada a su contexto social.

Considerando lo anterior, la participación en la gestión pública venezolana se gestó como un mecanismo de coordinación entre los mismos órganos e instituciones públicas. En consecuencia, la gestión comunitaria aparece producto de la exigencia de las mismas comunidades por obtener

espacios de control directo en el manejo del accionar público y en función de un reclamo para lograr la toma de decisión y la resolución directa de sus problemas.

Debido a esto, en los últimos tres lustros la gestión comunitaria dentro del sector público venezolano ha ido ganando espacios con los consejos comunales. Estos representan una expresión legítima de organización del pueblo, y son considerados, por el marco jurídico venezolano, como instancias de ejecución de proyectos que buscan resolver problemáticas sentidas en el mismo entorno comunitario. Lo cual implica que, desde el nivel nacional hasta el local, los organismos públicos deben cambiar sus modelos gerenciales para apoyar a los Consejos Comunales en la búsqueda de las soluciones que ellos demandan.

1.-LA PARTICIPACIÓN SOCIAL COMO PRAXIS GERENCIAL

La praxis gerencial en el contexto público latinoamericano no sólo está ligada al ámbito del conocimiento técnico. Se manifiesta, también, en la cultura intrínseca en cada uno de los países de esa región, en la materialización de aptitudes y actitudes de las prácticas humanas. Estas últimas impregnadas de posturas ontológicas y axiológicas que acompañan la toma de decisión en la ejecución de los procesos gerenciales. Por lo tanto, se hace necesario considerar la importancia de las nuevas tendencias que circunscriben la praxis gerencial pública dentro de la dimensión axiológica preponderante en la actualidad, pues actualmente, se están gestando transformaciones en los comportamientos éticos-gerenciales en lo concerniente al tema de la praxis gerencial.

Desde esta percepción, es preciso aclarar el término de praxis gerencial desde las palabras de Pereira, Vivas y Vásquez [5] como el resultado del conjunto de múltiples prácticas, que se reconfiguran en el momento de ser ejecutada, tiene el carácter poiético o creativo de allí el continúum proceso reflexivo y auto reflexivo por parte de quien ejecuta la acción y/o toma la decisión.

Es evidente que la praxis gerencial en el quehacer público es el resultado de trasformaciones creativas, la cual es asumida en los países latinos como un efecto de la globalización. En esta dirección, en el contexto latinoamericano vemos como la concreción de este hecho se materializa, en el momento, cuando encontramos empresas públicas que incorporan, en su praxis gerencial, cambios de filosofía corporativa que repercuten en la relación Estado-Sociedad, direccionadas por políticas públicas que contemplan la participación de la sociedad organizada en la administración directa de bienes y prestación de servicios públicos, lo cual permite que emergan los llamados Estados socialmente responsables.

En este orden de ideas, en el mundo las empresas estatales ejercían su gestión atendiendo apenas el control fiscal relacionado con el gasto público. Hoy en día, atienden a nuevas tendencias de la praxis de gerencia pública donde incorporan indicadores de índole humano como niveles de acceso a servicios públicos e índices de participación ciudadana, por nombrar algunos. Tomando esto como un ejemplo de ese comportamiento ético que se asume desde la praxis gerencial vinculada al elemento social. Los aspectos mencionados conllevan a generar trasformaciones que estimulan la flexibilidad de las organizaciones públicas y promueven, así, incrementar la calidad de vida de los ciudadanos.

En América Latina se reporta, como praxis, la carencia de participación comunitaria en la gestión desarrollada por instituciones públicas. Este hecho se revela, específicamente, en la asignación directa de recursos a las comunidades, lo cual minimiza los impactos positivos que la sociedad espera de la gestión pública; al respecto Sánchez [6] hace referencia al caso de América Latina al expresar que, ya no es suficiente con que el gasto público sea formalmente legal, sino que, además, se hace necesario producir los resultados que de él espera la sociedad. Es decir, que sea eficiente y eficaz.

Las instituciones u organismos públicos en Venezuela no escapan de estas tendencias, precisan ejecutar su gestión de manera participativa, dinámica y transparente. Adicionalmente, deben satisfacer las demandas de información, interna y externa. Por lo tanto, ejecutar la gestión de manera conjunta con las comunidades organizadas, debe ser una premisa estratégica. Debido a que esto permitiría conocer los impactos generados de sus procesos, productos, planes y programas en su entorno institucional, como respuesta a las demandas sociales provenientes de su campo de acción.

2..-GESTIÓN COMUNITARIA E INTERCESIÓN ESTATAL: UNA MIRADA CRÍTICA

La relación de los gobiernos con las comunidades, históricamente, ha estado ceñida por políticas orientadas al dominio e imposición, coartando la participación y construcción colectiva de nuevas realidades sociales. Como respuesta a este hecho, las comunidades se han organizado y ejercido acciones para obtener espacios de poder sobre asuntos que les afectan directamente. Es así como se percibe la gestión desde la acción socialmente participativa y como una vía para ejercer el poder dentro en las mencionadas relaciones.

Desde esta perspectiva, la gestión toma relevancia puesto que, por medio de ésta, se ejecutan los procesos gerenciales dentro de organizaciones tanto públicas como privadas. Para ello, la gestión se

sustenta en pilares o bases que permiten fortalecer el proceso gerencial, Vecino [7], distingue cuatro pilares para llegar a una gestión relevante, los cuales se mencionan a continuación:

a.-El trabajo en equipo: señala este pilar como alternativa para crear en los participantes el sentido de pertenencia y asumirse como participes de los resultados logrados de manera conjunta. Asimismo, contribuye a consolidar el reconocimiento del otro como actor requerido en el resultado esperado. Por lo tanto, es la manifestación de sabiduría, dentro del equipo de trabajo y en definitiva el mismo trabajo en equipo, lo que posibilita descubrir la ayuda necesaria para tener una gestión exitosa.

b.-El liderazgo: emerge de los integrantes del equipo de trabajo. El desarrollo de éste, en la gestión, permite identificar y valorar, en cada integrante del equipo de trabajo, los comportamientos y capacidades propias de cada uno. En definitiva, el liderazgo se relaciona con la competencia que tienen las personas y la organización de activar el interés y las ganas de otros hacia un objetivo común.

c.-El servicio: elemento preponderante para conseguir la fidelidad en los clientes de una organización. Trasciende lo netamente mercantil, se transforma en un eje transversal en la organización. Estos deben ser considerados como la columna vertebral de la gestión.

d.-La transformación: proporciona avanzar y valorar la gestión. La gestión gerencial implica un proceso de crecimiento en las que también el tiempo y las metodologías de aprendizaje contribuyen al éxito de la gestión.

Según Vecino [8], la fusión de estos cuatro pilares de la gestión gerencial, se transforma en estrategia corporativa que ayuda a incrementar las capacidades de los participantes en la organización. De ello, se puede entender la gestión como un proceso ejercido de manera colectiva por personas que asumen niveles determinados de responsabilidad y donde se ejecuta la acción de tomar decisiones con el fin de cumplir objetivos preestablecidos. Al mismo tiempo, se puede coincidir con el citado autor, en el hecho de que estos pilares bien pueden ser sustento de la gestión comunitaria no estar relacionados exclusivamente con un tipo de gestión mercantil o corporativa.

En América Latina la gestión desde el ámbito local, ha sido estudiado y discutido desde una mirada crítica, producto de iniciativas transformadoras el estado, al respecto CLACSO [9] indica que se trata de transformar las estructuras para que la práctica de la diversidad sea posible sin caer en la desfachatez de disfrazar viejas políticas centralistas y patrimoniales con nuevas palabras como participación, diversidad cultural, descentralización.

La gestión comunitaria y el nivel de participación de ésta en el quehacer público, han sido objeto de estudios en las últimas décadas en Latinoamérica. Producto, esto, de nuevas corrientes políticas instauradas en la región. No es casualidad que este tipo de gestión vaya en correspondencia con la visión dentro de los planes de desarrollo de los gobiernos de turno. Por su parte, Nuvaez, Vargas y Nuvaez [10], señalan: que tales modalidades de organización y promoción de la participación se han expresado de acuerdo con la concepción de Estado y a la visión de desarrollo que ha asumido el estamento político en períodos históricos determinados.

En Venezuela, los inicios de la gestión comunitaria fueron concebidos como la intervención del pueblo organizado en función de proporcionar poder de responsabilidad y acción para mejorar las condiciones sociales dentro de este mismo espacio. Romero [11] acota que, con la creación del Programa Nacional de Desarrollo de la Comunidad en el año 1964 durante el mandato de Raúl Leoni se inició la intercesión del Estado en la gestión comunitaria. Este programa tenía, como finalidad, proveer en los urbanismos: infraestructura, apoyo a las actividades culturales y deportivas, con un corte asistencialista y populista.

Igualmente, Romero [12] agrega que las asociaciones de vecinos eran las formas de organización emblemática con mayor respeto y credibilidad de la gestión comunitaria en Venezuela, distinguidas por su carácter voluntario y autonómico. Para el autor, la intercesión estatal en la gestión comunitaria, por la vía de asociación vecinal, se menoscabó por los problemas económicos en los años ochenta y por la toma de estas asociaciones, por parte de los partidos políticos, para utilizarlos con objetivos electorales, ignorando los fines principales por las que fueron creadas durante los años 70.

Desde una postura crítica Romero [13], plantea que el Estado venezolano proporciona mayor importancia a los consejos comunales, como forma de organización principal para ejercer la gestión comunitaria. Éste interviene mediante el uso de estamentos jurídicos que dejan claro los parámetros, por los cuales se regula su participación, en los procesos comunitarios. Se mantiene el control del accionar de los ciudadanos reconociendo, sólo, las organizaciones que fueron creadas por leyes aprobadas en la Asamblea Nacional durante el año 2000; No ignora otras organizaciones de participación ciudadana, pero, como esas tienen carácter autónomo, las obvia y los recursos se asignan sólo a los Consejos Comunales y se garantiza, de esta manera, el control, incrementándolos niveles de dependencia y sumisión de la población.

Como un ejemplo de lo antes referido, se puede mencionar el Decreto [14] referido a la transferencia al poder popular, de la gestión y administración comunitaria de servicios, bienes y

otras atribuciones, el cual en su artículo 5 define el sistema transferencias de competencias a la gestión comunitaria, como el conjunto de mecanismos y procedimientos orientados a transferir la gestión y administración de bienes, recursos y servicios del poder público nacional, de los Estados y municipios, a las comunidades.

En el mencionado artículo se establece, como sistema de transferencia de gestión y servicios, al proceso mediante el cual las entidades políticas territoriales llevan a cabo la descentralización. Este proceso, dentro de la gestión comunitaria, también es mencionado por López y Colmenares [15], al comprobar lo necesario y significativo de la interrelación entre el ámbito local, representado por las comunidades, y los niveles centralizados de gobierno.

Es importante distinguir la controversia suscitada durante la aprobación del Proyecto de Reforma Constitucional venezolana del año 2007, respecto a los niveles de participación y capacidades que deben desarrollar y demostrar las comunidades ante el Estado venezolano, para ser sujetos de transferencia y ejercer de este modo la gestión comunitaria. Una de las intenciones fue suprimir del artículo 184 la condición de demostrar las capacidades de las comunidades para ejercer la gestión comunitaria, mediante la transferencia de competencias para la administración de bienes y servicios públicos.

Cabe recordar que esta iniciativa no fue aprobada mediante consulta electoral y pretendía abrir espacios e incorporar elementos que acentuaran el proceso de descentralización a nivel comunal, flexibilizando los requisitos para que las comunidades organizadas, específicamente comunes y consejos comunales, gozaran de más poder para asumir el proceso de transferencia de competencias públicas.

Se hace meritoria la formación de las comunidades para asumir este tipo de gestión, es de relevancia, puesto que la esencia del cambio de este artículo pudo haber tenido las mejores intenciones, pero quedó demostrado que, aún en estos días, existen debilidades marcadas en la formación dentro de las comunidades para asumir este tipo de gestión, ejemplo de ello lo reflejaron Nuvaez, Vargas y Nuvaez [16] en su investigación cuando expresan en sus conclusiones, que de los consejos comunales encuestados, en su mayoría no tienen plan de desarrollo comunitario. Este valor está representado por el 70,3%, Sólo el 29,7% manifestó poseer un plan de desarrollo comunitario.

Al mismo tiempo, se puede inferir que, sería irresponsable atribuirlas debilidades mencionadas por Nuvaez, Vargas y Nuvaez [17], exclusivamente a los consejos comunales, debido a que este proceso debe ser compartido en todo su desarrollo, tal como lo establece el artículo 18 del Decreto

No. 1.389 cuando se refiere a la corresponsabilidad entre Estado y Comunidades para materializar la gestión comunitaria, mediante la transferencia de competencias a las comunidades organizadas. Esto lo corroboran los autores anteriormente citados, cuando, en sus conclusiones, presentan que, sólo el 25,3% de las organizaciones habían recibido asesoría técnica por parte de los órganos competentes del Estado. Conociendo de antemano que, todo el andamiaje legal que orienta la ejecución administrativa, mediante herramientas y técnicas para la gestión comunitaria, reinsera formalismo técnico administrativo a su desarrollo en Venezuela. Al respecto, los mismos autores valoran el conocimiento inmerso en las comunidades, en otras palabras, el hecho de ejecutarse la gestión en las comunidades, no hay que subestimar o subvalorar este proceso.

Para concretar la gestión comunitaria, es necesario tomar en consideración el conocimiento de los procesos gerenciales de planificación, seguimiento y control de la gestión pública, ejercidas por las comunidades organizadas e iniciada desde la descentralización, como mecanismo para la transferencia de competencias.

Necesario es distinguir otros elementos inmersos en la gestión comunitaria, para ello es importante conocer la visión de Pérez [18], el cual hace énfasis en el compromiso de los grupos con respecto a los objetivos y la libertad como elemento para desarrollar la gestión. Por otro lado, Abreu [19] expresa que en ella confluyen todos los elementos de la organización, sean estos materiales, económicos, técnicos, y humanos. Este último es para la autora el más importante, debido a que con él se puede lograr la integración en el contexto social. De esta manera, se puede decir que la gestión comunitaria es fundamental para la construcción de nuevos modelos de gerencia pública, de esta manera se pone en el tapete de discusión, la gestión comunitaria como tema en la actual sociedad del conocimiento gerencial.

La participación de las comunidades y el papel social de las empresas tanto públicas como privadas, ha sido estudiada desde la Responsabilidad Social Empresarial (RSE), Boza y Pérez [20] señalan que los antecedentes de la RSE pueden remontarse al siglo XIX en el marco del cooperativismo y el asociacionismo que buscaban conciliar eficacia empresarial con principios sociales de democracia, autoayuda, apoyo a la comunidad y justicia distributiva.

Las empresas, socialmente responsables cumplen una serie de características establecidas en las normas ISO que distinguen una relación estrecha, de éstas, con sus comunidades. Es así como, la norma ISO, 26000 [21] se puede definir como una especie de guía, la cual no pretende servir como medio de certificación, o uso regulatorio alguno y reseña que, al aplicarla, es aconsejable considerar la diversidad política, económica, social, cultural, ambiental, legal y organizacional del entorno

donde se desenvuelve la organización empresarial. En su traducción oficial, menciona la participación activa, como elemento primordial para desarrollo de las comunidades.

Hasta este momento se ha referido el binomio comunidad y gestión. En este contexto, vale la pena preguntarse, ¿qué se entiende por comunidad? Desde esta interrogante, se configura la comunidad como un conjunto de individuos que hacen su vida cotidiana o viven en un sitio geográficamente establecido, donde las relaciones sociales se desenvuelven alrededor de determinadas reglas, que comparten elementos axiológicos y visión cosmogónica de sus realidades circunscritas. En este sentido, la ISO 26000 [22], se refiere a las comunidades como asentamientos residenciales o sociales de otro tipo, ubicados en un área geográfica que se encuentra próxima, físicamente, al sitio en que se encuentra una organización o dentro de las áreas de impacto de la misma.

Para Newbrough [23] no es posible concebir a la comunidad y al individuo como partes opuestas ni excluyentes, sino por el contrario, entre estos existe una relación de interdependencia. Al investigar la génesis etimológica de la palabra comunidad, se encuentra que su raíz en el latín, cuya traducción proviene de *comunitasatis*, tiene un significado de calidad de común, propio de todos.

De allí que se defina según Chacín y Márquez [24] como un espacio básico de convivencia social en el cual convergen grupos y personas que interactúan entre sí, en el marco de códigos establecidos.

De todas las definiciones mencionadas, se considera que la comunidad es el pilar principal en el que confluyen los quehaceres sociales, pues, serán las mismas personas quienes impactarán en su hábitat, mediante la participación activa, como vértice principal de la gestión comunitaria. En la medida que las comunidades se involucren y tomen parte activa en la gestión, se estaría en presencia de una gerencia socialmente responsable. Por ello, se puede afirmar que existe relación estrecha entre la gestión comunitaria y la RSE.

3.-CONCLUSIÓN

Actualmente, a nivel mundial, las realidades que subyacen en la relación Estado y comunidad se debaten en escenarios socialmente dinámicos. Desde allí, se matizan nuevas propuestas en el área de la gerencia pública, donde se busca dirigir nuevas formas de relacionamiento socio económico con las comunidades. Por esta razón, es natural que dentro de este dinamismo emergan situaciones que llevan a conflictos sociales, como consecuencia de visiones antagónicas, respecto a los niveles de participación que las comunidades organizadas deben asumir dentro del proceso de gestión, en el quehacer público.

En el contexto gubernamental, la gestión comunitaria eficaz y eficiente se consideraría como gobierno comunal. Ello implicaría que las instituciones públicas, con competencia en materia de gestión comunitaria, provean de responsabilidad, poder y control, en la toma de decisiones a las comunidades. Esto conllevaría a un alto nivel de autonomía en la administración sobre recursos financieros y activos, considerados como medios de producción o propiedad comunal, los cuales serían transferidos mediante el proceso de descentralización a las comunidades desde el ámbito gubernamental.

La gestión comunitaria amerita un tipo de participación específica, auténtica y genuina. Es, entonces, menester un nivel alto de madurez en las comunidades para organizarse, regularse y gestionar de forma interna y externa como un todo, promoviendo el trabajo en equipo, en el marco de la equidad, confianza, y comunicación efectiva, en pro de mejorar las circunstancia o sugerencias que puedan surgir en un contexto determinado. Entendiendo que mediante este tipo de participación, los conflictos y sus manejos dentro de la gestión comunitaria, se realiza en consenso, pues las relaciones circunscritas dentro de las comunidades son holística e interdependientes entre sus integrantes.

4.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- [1] Gil, E. (2014, Marzo 21). *La comunidad en Aristóteles y Platón*. <https://avenir89.wordpress.com/2014/04/26/la-comunidad-en-platon-y-aristoteles/>.
- [2] Gil, E. (2014, Marzo 21). *La comunidad en Aristóteles y Platón*. <https://avenir89.wordpress.com/2014/04/26/la-comunidad-en-platon-y-aristoteles/>.
- [3] Rosal, R., García, K., Pacheco, A., Suazo, D., y Chajón, A. (2014). Gestión e Inclusión social en proyectos hidroeléctricos: Cinco propuestas integrales. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
https://www.url.edu.gt/PortalURL/Archivos/208/Archivos/Gesti%C3%B3n_e_%20inclusi%C3%B3n_social_de_proyectos_hidroel%C3%A9ctricos_en_GuatemalaCOMPLETO.pdf
- [4] ISO 26000 (2010). *Guía de responsabilidad social* <https://www.iso.org/obp/ui#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:es>
- [5] Pereira, Z ; Vivas, M. y Vásquez J (2014). *Praxis gerencial en la investigación universitaria larense*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5267329>
- [6] Sánchez, C. (2006). *Reformas trasversales en la administración pública: marco metodológico de la evaluación por resultados en el caso de auditoría de segundo nivel* [Documento en

línea]. Ponencia presentada en el IX Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública en Guatemala. <http://siare.clad.org/fulltext/0055453.pdf>.

[7] Vecino, J. (2011). *Pilares de una gestión gerencial relevante* <http://www.degerencia.com/articulo/pilares-de-una-gestion-gerencial-relevante>.

[8] Vecino, J. (2011). *Pilares de una gestión gerencial relevante* <http://www.degerencia.com/articulo/pilares-de-una-gestion-gerencial-relevante>.

[9] Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (2001). Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100912034428/estudios.pdf>

[10] Nuvaez de De Armas, Vargas, M y Nuvaez, N. (2015). *La gestión comunitaria en la subregión Guajira del Estado Zulia Venezuela*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5154929.pdf>

[11] Romero, J. (2012). *Breve historia y experiencias de las comunas mundiales; expectativas en Venezuela*.

http://www.ulpiano.org.ve/revistas/bases/artic/texto/ANUARIODCUC/35/ANUARIODCUC_2012_35_84-120.pdf

[12] Romero, J. (2012). *Breve historia y experiencias de las comunas mundiales; expectativas en Venezuela*.

http://www.ulpiano.org.ve/revistas/bases/artic/texto/ANUARIODCUC/35/ANUARIODCUC_2012_35_84-120.pdf

[13] Romero, J. (2012). *Breve historia y experiencias de las comunas mundiales; expectativas en Venezuela*.

http://www.ulpiano.org.ve/revistas/bases/artic/texto/ANUARIODCUC/35/ANUARIODCUC_2012_35_84-120.pdf

[14] Decreto No. 1.389 (Transferencia al poder popular, de la gestión y administración comunitaria de servicios, bienes y otras atribuciones). *Gaceta Oficial De la República Bolivariana De Venezuela*, 40.540, Noviembre 13, 2014.

[15] López, J. y Colmenares, J. (2009). *La gestión comunitaria como factor de desarrollo local: lineamientos para el diseño de un modelo de gestión*. <http://revistas.unellez.edu.ve/index.php/apuroquia/article/view/75>

[16] Nuvaez de De Armas, Vargas, M y Nuvaez, N. (2015). *La gestión comunitaria en la subregión Guajira del Estado Zulia Venezuela*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5154929.pdf>

[17] Nuvaez de De Armas, Vargas, M y Nuvaez, N. (2015). *La gestión comunitaria en la subregión Guajira del Estado Zulia Venezuela*. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5154929.pdf>

- [18] Pérez, F (2012). *Participación, autogestión y liderazgo: triada de la gestión socio comunitaria del director escolar.* [http://www.grupocieg.org/archivos_revista/2-3-6%20\(88-101\)%20Florinda%20P%C3%A9rez%20rcieg%20febrero%202012_articulo_id79.pdf](http://www.grupocieg.org/archivos_revista/2-3-6%20(88-101)%20Florinda%20P%C3%A9rez%20rcieg%20febrero%202012_articulo_id79.pdf).
- [19] Abreu, N. (2016). *Modelos gerenciales para la gestión integral comunitaria en el manejo de los desechos sólidos domiciliarios.* <http://ojs.urbe.edu/index.php/cicag/article/download/1921/3220?inline=1>
- [20] Boza, J. y Pérez, D. (s.f.). *Estudio de la responsabilidad social de las empresas. Aplicaciones a las empresas de Gran Canaria.* http://www.unagaliciamoderna.com/eawp/coldata/upload/respons_social_empresas_gran_canaria.pdf
- [21] ISO 26000 (2010). *Guía de responsabilidad social* <https://www.iso.org/obp/ui#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:es>
- [22] ISO 26000 (2010). *Guía de responsabilidad social* <https://www.iso.org/obp/ui#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:es>
- [23] Newbrough, J. (1991). *Hacia una teoría de la comunidad para la psicología comunitaria.* <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3861161>
- [24] Chacín, R. y Márquez, P. (2011). *Organización y participación comunitaria en el proceso de conformación de los consejos comunales.* <http://www.fau.ucv.ve/trienal2011/cd/documentos/cs/CS-7.pdf>

GEOGRAFÍA DEL PAISAJE: UNA APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA

Dr. Jaime Barcelona

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes – Universidad Nacional de San Juan
San Juan, Argentina
jaimenbarcelona@gmail.com

Esp. Nicolás Guillén

Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes – Universidad Nacional de San Juan
San Juan, Argentina
Profnicolasguillen21@gmail.com

Abstract

The present work is an epistemological approach to Landscape Geography. The term Landscape burst into geographical science more than two decades ago, generating different epistemological approaches. Since then, the development of the term Landscape in geography was repositioned within the geographical spectrum. In this writing, we make fundamental questions such as: What is landscape? What place does it occupy in current Geography? How is built? What types exist? Looking for answers to these questions, we find views in geographical science that place the Landscape at the center of Geography, defining it as a space that presents physical and human interrelationships influenced by social, economic, political factors, among others.

Keywords: Geography; Landscape; Interrelationships; science.

Resumen

El presente trabajo es una aproximación epistemológica a la Geografía del Paisaje. El término Paisaje irrumpió en la ciencia geográfica hace más de dos décadas generando diferentes planteos epistemológicos. Desde entonces, el desarrollo del término Paisaje en la geografía fue reposicionándose dentro del espectro geográfico. En este escrito, nos realizamos planteos fundamentales como: ¿Qué es el paisaje? ¿Qué lugar ocupa en la Geografía actual? ¿Cómo se construye? ¿Qué tipos existen? Buscando respuestas a estos interrogantes, encontramos miradas en la ciencia geográfica que ubican al Paisaje en el centro de la Geografía definiéndolo como un espacio que presenta interrelaciones físicas y humanas influenciadas por factores sociales, económicos, políticos, entre otros.

Palabras claves: Geografía; Paisaje; Interrelaciones; ciencia.

1. INTRODUCCIÓN

El presente planteo epistemológico refiere a la importancia del Paisaje en la Geografía. En los últimos años, el término Paisaje generó una irrupción epistemológica dentro de la ciencias geográfica. Ya que es un concepto referido a las diversas interrelaciones (humanas y físicas) que se desarrollan dentro de un espacio. Estrechamente vinculado con el objeto esencial de la Geografía, el concepto de Paisaje adopta una posición central dentro de la episteme geográfica detonando interrogantes como ¿Qué es el paisaje? ¿Qué lugar ocupa en la geografía actual? Pickenhayn destacaba en su escrito *El concepto de paisaje*, que el paisaje es una manifestación concreta de la realidad objetiva dada en un sitio y un tiempo determinado, pero también, es el espacio que los

hombres perciben y organizan. Además, debemos sumar que hay miradas geográficas actuales que consolidan al Paisaje como un espacio construido e influenciado por diversos factores sociales, económicos, políticos, entre otros. A partir de lo mencionado, nos surgen planteos referidos a ¿Cómo se construyen los paisajes? ¿Cuántos tipos de paisajes existen? A continuación, en el presente trabajo desarrollamos respuestas a algunos interrogantes planteados en la presente introducción.

2. CONSTRUCCIÓN Y EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE PAISAJE

2.1 El término Paisaje y su evolución

Este término, históricamente, estuvo más presente en las lenguas anglosajonas que en las latinas. A fines del siglo XVI, comenzó a hacerse popular entre los artistas plásticos, el uso de los paisajes como modelos donde se encontraban escenas rurales que prescindían de los elementos humanos. De la pintura, el movimiento paisajista pasó a otras artes, especialmente la literatura, arraigándose en el siglo XVIII. La técnica de *captar el paisaje* implica la capacidad de observación del panorama y sagacidad para interpretarlo.

A finales del siglo XIX, ya se publicaban obras geográficas que utilizaban el término *ciencia del paisaje*, pero según Pickenhayn “corresponde al geógrafo Passarge, desde el año 1913, el privilegio de haber denominado por primera vez a un cuerpo sistemático de estudios como *geografía del paisajes*” [1]. La evolución del concepto adquiere un camino similar al tránsito global de la Geografía como ciencia. En los comienzos, el término adquiere connotaciones estrictamente físicas para los geógrafos. Pero más adelante, se desarrolló un desdoblamiento entre paisajes natural (correspondiente a la geografía física) y paisaje cultural (relacionado a la geografía humana). En la Geografía actual consideramos que el concepto paisaje, luego de estar solo en manos de las geografía física; pasó a estar en una posición central para los enfoques de la geografía económica, geografía social y geografía de la percepción.

2.2 Espacio Geográfico y Paisaje

El espacio como campo un objeto de estudio, es entendido como una construcción de la sociedad. El espacio geográfico es la categoría intelectual que la geografía utiliza para explicar los procesos sociales, no es un objeto tangible (casa, calle, ciudad, etc.), aunque tampoco existe sin ellos. Diversas corrientes del pensamiento geográfico, consideran al espacio actual como un producto y no como un objeto determinado en diversas escalas. El espacio geográfico constituye un fenómeno complejo que se expresa en la materialidad de las relaciones de producción existentes en un momento histórico determinado con una ubicación geográfica específica. Cada sociedad se sostiene y reproduce en un proceso de producción material y de reproducción social que fundamentan en la transformación constante de la propia naturaleza y la sociedad como manifestaciones tangibles de un mismo y único proceso que configura el paisaje. La dimensión material del espacio geográfico, es este modelado llamado paisaje sobre el que se sostiene la sociedad en un proceso de construcción, destrucción y reconstrucción permanente.

En un sentido estricto vamos definir al paisaje como una manifestación concreta de la realidad social, cohesionado y modelado en distintos momentos históricos en un espacio concreto. El paisaje es vivido sentido y percibido, como dice Milton Santos, por cada individuo en un plano particular y por cada comunidad en un plano común. Como construcción colectiva de la sociedad, está integrado por un conjunto de elementos correlacionados que constituyen un todo dinámico, que posee una funcionalidad y una fisonomía interna pero fuertemente condicionados por los estímulos recibidos del exterior.

La geografía en particular dirige su mirada al paisaje por la estrecha relación existente entre el espacio y la sociedad que lo percibe, utiliza, habita y transforma constantemente. Un paisaje que podemos definir como paisaje de contrapuntos o paisaje fragmentado, en el que se manifiestan los espacios irrelevantes. Estos espacios irrelevantes o producto de la exclusión, son la verdadera imagen de un mundo en el que la polarización de la distribución de los ingresos, entre los que tienen y los que no tienen nada, es cada vez más difícil de ocultar. Millones de personas en el mundo, excluidos de los beneficios de la globalización, muestran que la pobreza en la que viven es la causa de la desintegración y fragmentación del espacio y su entramado social. Tal cual sostiene Milton Santos [2].

3. ALGUNAS DEFINICIONES DE PAISAJE

De acuerdo a Santos podemos destacar que “Los procesos de producción y apropiación del espacio dan lugar a la exclusión y a la segregación. La exclusión está dada por no poder participar formalmente de la construcción de la ciudad. La segregación, en sentido espacial, a la localización de los pobres en las áreas más inadecuadas, respecto a condiciones de habitabilidad. Dejando al casi exclusivo juego del mercado, el espacio vivido consagra desigualdades e injusticias y termina por ser en su mayor parte un espacio sin ciudadanos” [3]. Para Romero, El paisaje como tal implica una transformación de la naturaleza a través la “proyección cultural” que tiene cierta comunidad social sobre un espacio específico. Este patrimonio cultural sujeto a cambio inevitable debe ser monitoreado y planificado para que no pierda la personalidad producto de dicha proyección originaria [4].

En base a lo mencionado por Pickenhayn, el paisaje es como un mortero donde interactúan elementos coexistentes. Causas y efectos múltiples se entrecruzan en un diseño complejo que tiene en sus rasgos culturales al más enmarañado de sus componentes. Esto ocurre porque el hombre y sus obras son impredecibles y resulta muy difícil prever actitudes y consecuencias. Cada comunidad reacciona de modo diferente ante las situaciones que se plantan en el paisaje, interviniendo además una gama escalonada de niveles de emergencia [5]. El sentido del término co-evolucionó con los cambios en el quehacer de la labor del profesional en geografía. El sentido inicial tenía una impronta física y descriptiva y durante la década del ochenta del siglo XX “empieza a utilizarse asociado a la ciencia del paisaje” [6].

4. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE PAISAJE Y GEOGRAFÍA

Las nociones que vulgarmente se proyectan del paisaje en distintos planos, hacen referencia a paisajes idílicos tanto de paisajes naturales vírgenes y de paisajes de antaño o actuales en los que prima la prosperidad. Muchos autores afirman que el paisaje es paisaje porque existe el observador externo que lo convierte en paisaje, pues, incorpora inevitablemente elementos sociales en la percepción del espacio, en los efectos y en su uso. El observador se proyecta a sí mismo sobre el paisaje, por lo tanto, el espacio puede ser amigable o no amigable para el observador.

Desde la geografía, consideramos al paisaje como una construcción social. Los geógrafos buscamos ahondar en problemáticas más complejas que la simple localización de los lugares. En el estudio del paisaje es el hombre el elemento fundante, ya que éste es quién en la búsqueda incesante por satisfacer sus necesidades, modifica no sólo el entorno que lo rodea, sino que a la vez se modifica a sí mismo como parte de una comunidad determinada en un espacio determinado.

Desde el estudio del paisaje, es de vital importancia para la ciencia geográfica ver los procesos que afectan al hombre y al mismo tiempo analizar al ser humano en toda su complejidad como parte de

una sociedad que tiene como característica esencial la desigualdad. Debemos tener en cuenta las diferencias o los contrapuntos que lo conforman.

Aunque el paisaje sea nuestro espacio concebido, percibido y vivido, en su configuración intervienen múltiples actores, sus relaciones son percibidas de distintas formas según la pertenencia de clase en un plano estrictamente social. En otro plano que no es tangible, tenemos que tener en cuenta como nos ven otros actores y como sus acciones influyen en la configuración del paisaje y nuestra cotidianeidad. Por ejemplo, además de analizar de nuestro punto de vista el impacto del cambio de paradigma económico de la provincia (San Juan) que afectó el constructo social llamado paisaje, fue sometido a grandes cambios a partir de las innovaciones tecnológicas en el mismo. Tenemos que tener en cuenta otros puntos de vista ante esta situación, generalmente las distintas visiones representan la pertenencia de clase y la lucha de ideas. No todos vemos igual, la injerencia de elementos externos en paisajes de países dependientes, por ejemplo:

- La incidencia de grandes capitales nacionales y extranjeros en el campo.
- Los cambios en la estructura agraria de la provincia.
- El mercado interno de acuerdo al estado de bienestar.
- El mercado internacional en el marco de un estado neoliberal.
- Los cambios en la estructura y la dinámica de la población rural en la provincia.
- La falta de empleo y oportunidades para obreros rurales, campesinos pobres y productores pequeños en el campo.
- La migración del campo a la ciudad.
- El corrimiento de la frontera agrícola.
- La expansión de la mancha urbana.
- El rol de los nuevos actores sociales.
- La reacción social.

El resultado de esta combinación de factores en la conformación de un paisaje fragmentado o de contrapuntos, no es visto por todos de la misma manera. Además, a este paisaje debemos sumarle o tener en cuenta como nos miran los imperios y las potencias. Estamos en un mundo en el que no todos los países tienen el mismo rol ni posición en el reparto o división internacional del trabajo, en el que Argentina es un país en disputa.

5. SÍNTESIS DE ESPACIO GEOGRÁFICO Y PAISAJE

El espacio es la categoría intelectual que la geografía utiliza para explicar los procesos sociales.

Como campo de estudio:

- Exige la compresión de la realidad.
- Se lo entiende como una construcción de la sociedad.
- No es un objeto tangible (casa, calle, ciudad, etc.) aunque tampoco existe sin ellos.
- El espacio actual es un producto y no un objeto determinado en diversas escalas.

El espacio geográfico constituye un fenómeno complejo que se expresa en la materialidad de las relaciones de producción existentes en un momento histórico determinado con una ubicación geográfica específica. Cada sociedad se sostiene y reproduce en un proceso de producción material y de reproducción social que fundamentan en la transformación constante de la propia naturaleza y la sociedad como manifestaciones tangibles de un mismo y único proceso que configura el paisaje. La dimensión material del espacio geográfico, es este modelado llamado paisaje sobre el que se sostiene la sociedad en un proceso de construcción, destrucción y reconstrucción permanente.

En un sentido estricto vamos definir al paisaje como una manifestación concreta de la realidad social, cohesionado y modelado en distintos momentos históricos en un espacio concreto.

En síntesis, el paisaje puede interpretarse como:

- Un conjunto de elementos correlacionados que constituyen un todo dinámico.
- Posee una funcionalidad y una fisonomía interna.
- Fuertemente condicionados por los estímulos recibidos del exterior.
- Un producto social.
- El resultado de una transformación colectiva de la naturaleza.
- Determinado por la materialidad (formas de construcción, tipos de cultivos).
- Por los valores y sentimientos plasmados en el mismo.

6. LOS PAISAJES COMO EXPRESIÓN DE PROCESOS SOCIALES

Los paisajes o espacios irrelevantes son producto de la exclusión, son la verdadera imagen de un mundo en el que la polarización de la distribución de los ingresos, entre los que tienen y los que no tienen nada, es cada vez más difícil de ocultar. Millones de personas en el mundo, excluidos de los beneficios de la globalización, muestran que la pobreza en la que viven es la causa de la desintegración y fragmentación del espacio y su entramado social. Tal cual sostiene Milton Santos, los procesos de producción y apropiación del espacio dan lugar a la exclusión y a la segregación. La exclusión está dada por no poder participar formalmente de la construcción de la ciudad. La segregación, en sentido espacial, a la localización de los pobres en las áreas más inadecuadas, respecto a condiciones de habitabilidad. Dejando al casi exclusivo juego del mercado, el espacio vivido consagra desigualdades e injusticias y termina por ser en su mayor parte un espacio sin ciudadanos [7].

Los paisajes encarnan:

- La experiencia y las aspiraciones de los seres humanos.
- Son centros de significados y en símbolos.
- Expresan pensamientos, ideas y emociones de muy diversos tipos.

El paisaje contribuye a naturalizar y normalizar las relaciones sociales y el orden territorial establecido. Al crear y recrear los paisajes a través de signos con mensajes ideológicos se forman imágenes y patrones de significados que permiten ejercer el control sobre el comportamiento, dado que las personas asumen estos paisajes manufacturados de manera natural y lógica, pasando a incorporarlos a su imaginario y a consumirlos, defenderlos y legitimarlos. Es también un reflejo del poder y una herramienta para establecer, manipular y legitimar las relaciones sociales y de poder.

7. CONCLUSIÓN

Reflexionar sobre el paisaje, nos acerca a los paisajes incógnitos, invisibles o no visibles. Aquellos paisajes que, por diversas circunstancias, pasan desapercibidos y no son considerados habitualmente. Nos movemos a diario entre paisajes incógnitos y territorios ocultos, entre geografías invisibles sólo en apariencia. La geopolítica contemporánea se caracteriza por una caótica coexistencia de espacios absolutamente controlados y de territorios planificados con precisión milimétrica, al lado de nuevas tierras incógnitas que funcionan con otra lógica. Son territorios y, en ellos, sus habitantes desconectados y marginados de un sistema cada vez más segmentado en estratos espaciales absolutamente distanciados unos de otros. A continuación, algunos tipos de paisajes:

- Fugaces y efímeros de las metrópolis contemporáneas.
- Del miedo.
- De la ciudad oculta.

- De la nostalgia y del recuerdo.
- De las diásporas y en las migraciones forzosas.
- Los paisajes de los trabajadores.
- Del cuerpo.
- Los de género.
- Los paisajes de la discapacidad.

Los paisajes invisibles, son visibles, la invisibilidad es según la mirada. En síntesis, el término paisaje nos hace reflexionar de manera permanente sobre la naturalización de la convivencia del contrapunto y la inclusión marginal en un espacio fragmentado.

8. REFERENCIAS

- [1] PICKENHAYN J. (1990) *El concepto de Paisaje*. San Juan – Argentina. Página 5.
- [2] SANTOS, M. (2000) *Por una otra globalización: Do pensamiento único a consciencia universal*. Ed. Record.
- [3] SANTOS, M. (2000) *Por una otra globalización: Do pensamiento único a consciencia universal*. Ed. Record. Página 56.
- [4] ROMERO, J y otros, (2007). *Geografía Humana, procesos riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Ed Ariel. Página 183.
- [5] PICKENHAYN, J. (1986) La nueva didáctica de la geografía. Ed. Plus Ultra. Página 29.
- [6] PICKENHAYN, J. (1986) La nueva didáctica de la geografía. Ed. Plus Ultra. Página 35.
- [7] SANTOS, M. (2000) *Por una otra globalización: Do pensamiento único a consciencia universal*. Ed. Record.