

## El incierto futuro de las ciencias sociales en América Latina

---

Por César Germana \*

### Introducción

Con seguridad, los científicos sociales no somos futurólogos, aunque muchos no desdeñen desempeñar ese papel. El futuro es por naturaleza incierto, sobre todo si no se asume la perspectiva determinista que ha dominado a la ciencia social, tanto la marxista como la no marxista. Y la incertidumbre es aún mayor cuando se vive en un período de transición como en el que nos encontramos, donde toda la estructura de poder que se constituyó hace quinientos años se está desmoronando y otra, que todavía no conocemos, está surgiendo delante de nosotros. Nos hallamos en una época donde – como con tanta precisión señala Immanuel Wallerstein–, “[...] el sistema-mundo moderno se aproxima a su fin y está ingresando en una era de transición hacia un sistema histórico nuevo, cuyos contornos no conocemos ahora –no podemos conocerlos por anticipado–, pero cuya estructura podemos ayudar a modelar” (Wallerstein, 2002: 63).

Con mayor razón, nuestras posibilidades de identificar el futuro de las ciencias sociales son más inciertas. Las diversas perspectivas que han surgido o están surgiendo en el campo de las ciencias sociales se disputan la hegemonía para lograr que se les considere como la forma de conocimiento socialmente legítimo sobre la vida social. Y el futuro se definirá por el resultado de esas luchas teóricas y prácticas para lo cual se movilizan diversas formas de capital, como las denomina Pierre Bourdieu, desde los recursos económicos hasta los simbólicos.

Si bien no podemos predecir el futuro, si podemos, en cambio, reflexionar en términos intelectuales, morales y políticos sobre las ciencias sociales que queremos ayudar a construir. Esto es, podemos evaluar intelectualmente las tendencias hacia donde se están dirigiendo; valorar moralmente hacia donde queremos que se dirijan; y juzgar políticamente cómo lograr que lleguen más fácilmente a donde queremos que debieran dirigirse.

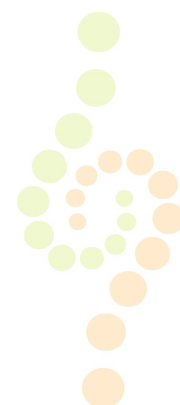
### I. Las principales tendencias actuales en el desarrollo de las ciencias sociales

En términos intelectuales, se puede identificar, de manera esquemática, tres principales perspectivas epistemológicas en el desarrollo actual de las ciencias sociales en América Latina.

En primer lugar, la perspectiva *escolástica*. Este punto de vista propone una epistemología normativa que establece la existencia de “unas reglas generales *a priori* para la evaluación científica y un código de leyes inmutables para distinguir la buena ciencia de la mala” (Bourdieu, 2003: 13). Constituye el enfoque hegemónico en la enseñanza y en la investigación social.

---

\* Sociólogo. Doctor en Estudios Iberoamericanos. Profesor Principal del Departamento Académico de Sociología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (Perú). Mail de contacto: [cgermanac@unmsm.edu.pe](mailto:cgermanac@unmsm.edu.pe)



En segundo lugar, la perspectiva relativista nihilista de las *corrientes posmodernas*. Se trata del cuestionamiento radical del saber científico social al situarlo en el mismo nivel del sentido común, donde lo verdadero “no es más que un nombre para aquello en que un grupo de gente puede estar de acuerdo” (Putnam, 1994: 61). En este sentido –como bien señala Pierre Bourdieu–, estos enfoques consideran que “el universo de la ciencia es un mundo que consigue imponer universalmente la creencia en sus ficciones” (Bourdieu, 2003: 55). Estas corrientes, dominantes en el estudio de la cultura, son las más ampliamente difundidas en la investigación y en la enseñanza que le disputan la hegemonía a la manera escolástica de hacer ciencia social.

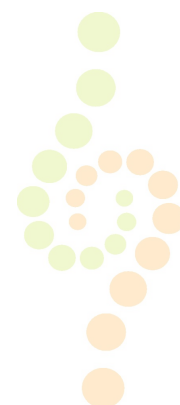
En tercer lugar, las corrientes que se pueden denominar, siguiendo a Pablo González Casanova, como la *nueva ciencia* (González Casanova, 2005); sus tesis básicas han sido desarrolladas en las ciencias naturales, particularmente en la física, *sanctus sanctorum* del saber hegemónico. El punto de partida de esta manera de conocer es el señalamiento del “fin de las certidumbres”, indicado por Ilya Prigogine (Prigogine, 1997). La ciencia ya no se identifica con la certidumbre: “Tanto en la dinámica clásica como en la física cuántica –escribe Prigogine– las leyes fundamentales ahora expresan posibilidades, no certidumbres” y agrega más adelante: “Hoy creemos estar en un punto crucial de esa aventura, en el punto de partida de una nueva racionalidad que ya no identifica ciencia y certidumbre, probabilidad e ignorancia” (Prigogine, 1997: 11 y 12). La ciencia clásica privilegió la estabilidad y el orden, eliminando la incertidumbre; en cambio, la nueva ciencia privilegia las fluctuaciones y la inestabilidad. En este sentido se puede afirmar que, como lo plantean Nicolis y Prigogine: “desde la década de los años sesenta, somos testigos de una revolución en las ciencias matemáticas y físicas que nos obliga a adoptar una postura completamente nueva para la descripción de la naturaleza” (Nicolis y Prigogine, 1997: 22). Los supuestos de esta nueva ciencia pueden caracterizarse de la siguiente manera:

*i) La epistemología de la complejidad y su corolario: la unificación del saber.* La complejidad implica la existencia de sistemas con un gran número de elementos interactivos y que se interdefinen, para utilizar el concepto propuesto por González Casanova<sup>1</sup>. Una epistemología de esta naturaleza conlleva la superación de las “disciplinas” y apunta a la unificación del saber en una orientación interdisciplinaria, perspectiva que apunta a “volverse especialista en el estudio de un problema, independientemente de que la especialización signifique manejar disciplinas que se enseñen en diferentes facultades” (González Casanova, 2005: 27).

*ii) La teoría del caos como teoría de los sistemas alejados del equilibrio y su corolario: la flecha del tiempo.* Según Prigogine, la ciencia clásica preocupada por el equilibrio dejó de lado al tiempo; en cambio, la nueva ciencia lo considera el elemento central de los diversos sistemas, en particular los sistemas sociales que son los más complejos, donde los procesos son irreversibles.

*iii) La superación de las “dos culturas” y su corolario: el reencantamiento del mundo.* La nueva ciencia implica una nueva relación con la naturaleza: una nueva alianza, una “nueva forma de participación en el devenir cultural y natural”: “Ha llegado el momento de nuevas alianzas, ligadas desde siempre, durante mucho tiempo

<sup>1</sup> Concepto utilizado por Pablo González Casanova para referirse al “fenómeno que se da en los sistemas complejos por el que las relaciones entre elementos, partes, nodos, subsistemas (sujetos, actores) corresponde a interacciones que determinan transformaciones, cambios, adaptaciones, innovaciones, tanto en los nodos como en sus relaciones, de tal manera que las variables o características de los mismos pueden romper o alterar las tendencias esperadas antes de su transformación” (González Casanova, 2005: 466).



desconocidas, entre la historia de los hombres, la historia de sus sociedades, de sus conocimientos y la aventura exploradora de la naturaleza” (Prigogine y Stengers, 1983: 325).

Se puede considerar como una de las variantes más productivas de la nueva ciencia a la corriente que se ha denominado *programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano*<sup>2</sup> que busca superar el eurocentismo – perspectiva epistemológica con la se construyeron históricamente las ciencias sociales en el siglo XIX– sin caer en el escepticismo relativista, y que ha producido un pensamiento notablemente original y rico en la elaboración de conocimientos y cuestiones de investigación sobre la sociedad latinoamericana, en tanto parte del sistema-mundo moderno/colonial. Esta perspectiva ha logrado desarrollar una autonomía intelectual que le ha permitido superar las alternativas eurocéntricas en el estudio de la sociedad y de su transformación. La perspectiva cognoscitiva en la que ha situado sus investigaciones y debates sobre la realidad histórico-social nos permite establecer las bases de una “epistemología otra”<sup>3</sup>; esto es, un enfoque del conocimiento social que no se sitúa en el ámbito de la modernidad eurocéntrica sino que busca desarrollar una racionalidad diferente; se trata de lo que Walter Mignolo ha denominado un “pensamiento fronterizo”<sup>4</sup>.

El concepto central en esta perspectiva es el de *colonialidad del poder* propuesto por Aníbal Quijano<sup>5</sup>. Para Quijano, con la conquista española y portuguesa de América, se constituyó un nuevo patrón de poder que era efectivamente mundial y que duraría más de cinco siglos. Este patrón de poder mundial tiene como fundamento la colonialidad porque no sólo se trató de una colonización económico-política, sino que estuvo atravesado por la idea de “raza”, de acuerdo a la cual se establece la dominación y la clasificación social mundial de la población. Con la colonialidad del poder, las relaciones de explotación, dominación y conflicto se “racializan”; esto es, las relaciones de poder se naturalizan en la medida en que los dominantes se autodefinen como superiores y consideran inferiores a los dominados. Más aún, y este es el efecto más perverso de esas relaciones coloniales de dominación, los propios dominados se convierten en cómplices de su propia dominación al aceptar como legítima la supuesta superioridad biológica de los conquistadores. La colonialidad del poder, en este sentido, se convertirá en la forma de dominación más eficiente tanto en los aspectos materiales como intersubjetivos de la existencia social.

Así, modernidad y colonialidad aparecen como las dos caras del patrón mundial de poder actualmente vigente. La modernidad se presenta como la cara ilustrada y es considerada como el proceso de creciente racionalización de los diferentes órdenes de la vida social. En ese sentido, expresaría lo nuevo y lo más avanzado de la especie; y

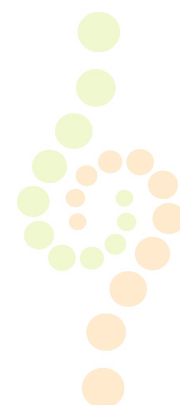
---

<sup>2</sup> Para una presentación de esta perspectiva de conocimiento véanse los trabajos de: Escobar, 2003; Pachón Soto, 2007; y el conjunto de textos incluidos en el libro editado por Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, 2007.

<sup>3</sup> En el sentido propuesto por Walter Mignolo de epistemologías que se están construyendo “geopolíticamente, desde la diferencia colonial” (Mignolo, 2003).

<sup>4</sup> Concepto planteado por Walter Mignolo para referirse a “aquellas formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales)” (Mignolo, 1997) Un amplio análisis del “pensamiento fronterizo” se encuentra en Mignolo, 2003.

<sup>5</sup> Aníbal Quijano introdujo el concepto de *colonialidad del poder* en Quijano, 1991. Posteriormente lo desarrolló en varios otros textos: Wallerstein y Quijano, 1992; Quijano, 1993; Quijano, 2000a; Quijano, 2000b; Quijano, 2000c; Quijano, 2000d; Quijano, 2000e; Quijano, 2001; Quijano, 2003; Quijano, 2004; Quijano, 2007. Para un debate de este concepto, véanse los siguientes textos: Mignolo, 2003; Escobar, 2003; y Grosfoguel, 2006.



donde la historia humana sería considerada como una trayectoria cuyo destino final estaría dado por la Europa Occidental que surge en el siglo XVI; proceso que constituiría el fin de la historia. La otra cara, la menos reluciente y que normalmente es ocultada, es la colonialidad; esto es, las relaciones de poder que se establecen entre lo europeo y lo no europeo sobre la base de la "raza", presentada como diferencias biológicas entre los seres humanos que hacen a unos superiores –los conquistadores– y otros inferiores –los colonizados; la colonialidad ha producido la transmutación de las condiciones de dominación –un hecho social– en jerarquías biológicas; esto es, en relaciones raciales. Lo que fue producto de la dominación colonial, se ha mantenido como colonialidad cuando las áreas colonizadas logran su autonomía jurídico-política; reproduciéndose las relaciones "raciales" de superioridad / inferioridad como la base sobre la que se sostienen las actuales estructuras del patrón de poder mundial.

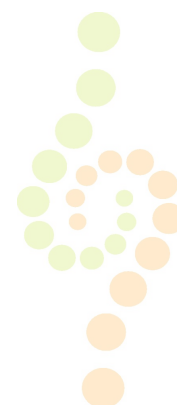
Considerando a la colonialidad como el eje central de la estructura del patrón de poder mundial, Aníbal Quijano señala la existencia de tres componentes que le son constitutivos: el capitalismo, como el patrón universal de explotación social de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo, donde el capital las articula para producir mercancías para el mercado mundial; el estado, como forma universal de control de la autoridad colectiva, en donde el estado-nación es su variante predominante; y el eurocentrismo, impuesto en el mundo entero como la única forma legítima de racionalidad, en particular de la forma de producir conocimientos.

Merece la pena detenerse brevemente en dos pensadores que desarrollaron propuestas que constituyen las raíces de esta manera de producir conocimiento; me refiero a dos escritores y políticos que en las fronteras del sistema-mundo moderno/colonial trabajaron en la perspectiva de la descolonización del saber. En primer lugar, José Carlos Mariátegui (1894-1930)<sup>6</sup>. En Mariátegui encontramos uno de los hitos centrales para trabajar en la construcción de un pensamiento social alternativo al del eurocentrismo del sistema-mundo moderno/colonial. Quizás el hecho de encontrarse en la exterioridad colonial y proponerse la descolonización como condición principal para pensar una sociedad diferente, le permitió percibir con bastante claridad la naturaleza de la estructura de poder que dominaba el mundo y, en particular, su carácter colonial. Se trata de un pensamiento minoritario, marginal a las corrientes intelectuales dominantes en su época, fragmentario e inacabado y libre de toda forma de etnocentrismo. Lo característico de la perspectiva teórica de José Carlos Mariátegui se encuentra en su manera de abordar la realidad histórico-social. Sin duda, ha sido Aníbal Quijano quien ha señalado con claridad la originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui cuando define su perspectiva epistemológica como "un modo de pensar, de indagar y de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante –la manera eurocéntrica de la modernidad– desune y opone como inconciliables: el logos y el mito" (Quijano, 1991). Esta perspectiva le permitió a Mariátegui evitar los escollos tanto del positivismo como del racionalismo y comprender ese proceso creador que para él era el socialismo.

El otro pensador emblemático en la lucha por la descolonización del poder ha sido Aimé Césaire (Martinica, 1913-2008), sobre todo en su fundamental *Discurso sobre el colonialismo* (Césaire, 2006). Césaire tuvo como objetivo intelectual, moral y político alcanzar la igualdad auténtica entre los seres humanos sin que ello supusiera la asimilación a la modernidad eurocéntrica; su proyecto implicaba recuperar el sentido histórico de la existencia de los que han sido colonizados y subalternizados. En la Carta

---

<sup>6</sup> De José Carlos Mariátegui, véase su texto más importante: Mariátegui [1928], 1987. Existe una amplia bibliografía sobre el pensamiento de Mariátegui; entre muchos otros se pueden citar los siguientes estudios: Quijano, 1981; Quijano, 1991; Flores Galindo, 1989; Aricó, 1980; y Germaná, 1995.

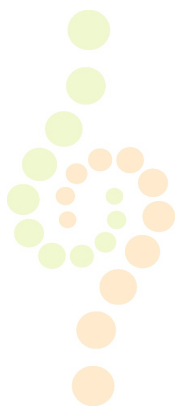


a Maurice Thorez (1956) de renuncia a la militancia en el Partido Comunista Francés, critica al PCF por “su asimilacionismo inveterado; su chovinismo inconsciente; su convicción apenas primaria –que comparten con los burgueses europeos de la superioridad omnilateral de Occidente; su creencia en que la evolución tal como se ha desarrollado en Europa es la única posible; la única deseable; aquella por la que el mundo entero deberá pasar; para decirlo todo, su creencia, raramente confesada pero real, en la Civilización con mayúscula; en el Progreso con mayúscula [...]” (Césaire, 2006: 81). Sin embargo, Césaire no defendía ninguna forma de “provincialismo estrecho”; aunque tampoco aceptaba un “universalismo descarnado”. “Mi concepción de lo universal –señalaba- es la de un universal depositaria de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares” (Césaire, 2006: 84). La importancia para el actual debate intelectual y político de Césaire, lo señala de manera bastante precisa I. Wallerstein: “[l]a izquierda mundial está debatiendo todavía cómo configurar una forma de universalismo constituido por la profundización de múltiples particularidades, pero en la medida que podamos vibrar con Césaire –en primer lugar y ante todo un poeta- podremos oír mejor las muchas tonalidades, sopesar las difíciles opciones, sin perdernos en una versión estéril y opresiva del universalismo ni quedar atrapados en una forma agresiva y autolimitadora de particularismo”. (Wallerstein, 2006: 12). Este es el desafío que nos plantea la obra intelectual, artística y política de Aimé Césaire para la reorganización del pensamiento social y para construir otro mundo posible frente a la erosión del sistema-mundo capitalista que estamos viviendo.

## II. La ciencia social que queremos

En adelante, dejo de lado los problemas vinculados a las cuestiones de hecho; a las tendencias que parecen dominantes en el campo de la ciencia social de América Latina y a las opciones que se nos ofrece para su futuro. Y me gustaría explorar los interrogantes que plantea la elección de cuál es el camino más acertado por el que debería transitar la ciencia social latinoamericana. Se trata, fundamentalmente, de elegir racionalmente entre varios fines; esto es, lo que Max Weber llamó “racionalidad material”. Es una cuestión moral, donde se trata de responder a la pregunta sobre lo que debe ser la ciencia social: ¿Cuál es la mejor ciencia social que debemos construir?

En primer lugar, necesitamos una ciencia social crítica. Esta perspectiva surge en Europa en los siglos XIX y XX como consecuencia del profundo malestar e inconformismo de las clases explotadas y dominadas por el capital respecto al incumplimiento de las principales promesas de la modernidad: el logro de la igualdad, de la libertad y la solidaridad. Para Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento crítico es aquel que “no reduce la ‘realidad’ a lo que existe” sino que, más bien, la considera como “un campo de posibilidades” y su tarea consiste en “definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado” (Santos, 2003: 26). A diferencia de las ciencias sociales celebratorias de la modernidad y del capitalismo, que asumen la “neutralidad valorativa” del científico social, el pensamiento crítico tiene una clara orientación ética y normativa. No acepta al ser como el deber ser, según la propuesta de la sociología positivista, desde A. Comte a T. Parsons, sino que se plantea la imperiosa exigencia de la transformación del ser por obra del deber ser. Este sentido del pensamiento crítico lo habían señalado con precisión Th. Adorno y M. Horkheimer:





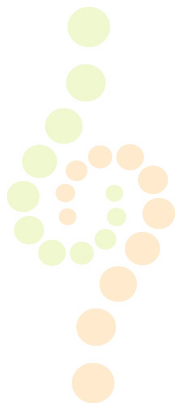
La ciencia puede ser algo más que la simple duplicación de lo real en el pensamiento, sólo si está impregnada del espíritu de la crítica. Explicar la realidad significa siempre romper el cerco mágico de la duplicación. Crítica no significa aquí subjetivismo, sino confrontación de la cosa con su propio concepto. Lo dado se ofrece sólo a una visión que lo considere desde el punto de vista de un verdadero interés: de una sociedad libre, de un Estado justo, del desarrollo de lo humano. Y el que no compara las cosas humanas con lo que ellas quieren significar las ve, en definitiva, en forma no sólo parcial, sino, además, falsa (Adorno y Horkheimer, 1971: 22).

Una ciencia social que se oriente en el sentido de la tradición del pensamiento crítico –y que supone el desmantelamiento del mito de la “neutralidad valorativa” –, debe reflexionar simultáneamente en términos intelectuales, morales y políticos.

Pero el pensamiento crítico en América Latina no sería fructífero si no se planteara la tarea de la descolonización del saber de la hegemonía eurocéntrica. Esta empresa se convierte en el mayor desafío para lograr una profunda reestructuración de la ciencia social que contribuya de manera efectiva a la lucha por alcanzar una sociedad más democrática y más igualitaria. De esta manera, se estarían dando las condiciones para la emergencia de una perspectiva de conocimiento alternativa a la del eurocentrismo. A diferencia del período inmediatamente anterior, donde las derrotas del movimiento obrero y popular trajeron como consecuencia que se fuera extinguiendo el horizonte utópico en el imaginario histórico, cuyo núcleo principal era crítico, y por lo tanto, también, el pensamiento social crítico, en el período actual, el tiempo de la derrota parece estar llegando a su fin. Con el nuevo referente social en las fuerzas cuestionadoras del sistema, aparecen las condiciones para la descolonización de las estructuras del saber/conocer.

En segundo lugar, se debe trabajar para superar los estrechos límites que han fracturado las ciencias sociales en disciplinas, que las convirtieron en compartimentos estancos. Se trata de la búsqueda de una creciente unificación de las disciplinas sociales en una única ciencia social. Esta perspectiva unidisciplinaria sería más productiva que los estudios interdisciplinarios o transdisciplinarios, que son insuficientes para dar cuenta de la complejidad de la vida social, pues la ultraespecialización que las ciencias sociales han estado padeciendo ha sido particularmente improductiva. En este sentido, el reto de las ciencias sociales es la construcción de una única ciencia social, donde la especialización sea trabajada por problemas y no como campos arbitrariamente definidos. Las segmentaciones con las que se constituyeron las ciencias sociales – pasado/ presente, europeo-civilizado/ no-europeo-no civilizado y mercado/ estado/ sociedad civil – no tienen en la actualidad ningún fundamento epistemológico o teórico válido. La epistemología de la complejidad, la teoría de los sistemas y la mundialización de las relaciones sociales lleva necesariamente a que solamente podamos comprender cabalmente la sociedad humana desde una perspectiva totalizante.

En tercer lugar, una ciencia social crítica no eurocéntrica debe superar el insostenible dualismo del saber europeo que se estructuró alrededor de la tesis de las “dos culturas”: la científica y la humanística. Esta tesis fue planteada inicialmente por C. P. Snow, en 1959, en una conferencia donde sostuvo la existencia, en el mundo occidental, de “dos grupos polarmente antitéticos: en un polo tenemos los intelectuales literarios [...] y en el otro, los científicos”; cada uno de esos grupos tiene su propia cultura –“hábitos, supuestos y comunes maneras de vivir” – y “entre ambos grupos un abismo de incomprensión mutua” (Snow, 1977: 14). Como lo ha mostrado U. Cerroni,



esta propuesta está profundamente enraizada en las estructuras del pensamiento moderno; pero es ajena al espíritu del Renacimiento, donde ambas culturas se adhieren al mismo programa intelectual. Sin embargo, a partir de esa época se irá perfilando el divorcio entre la visión humanista del mundo sociohistórico y la nueva ciencia experimental y “precisamente con Kant –propone Cerroni– parece cristalizar definitivamente la escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, en base a la cual trabaja desde hace dos siglos nuestra cultura como presupuesto ya consolidado” (Cerroni, 1971: 17). Y este dualismo, ciencia y cultura, naturaleza y humanidad, aparece como característica del saber moderno, del cual hace parte lo que I. Prigogine y I. Stengers denominan la “ciencia clásica”, cuyo fundamento lo encuentran en la filosofía crítica de Kant.

No solamente el científico no puede conocer la cosa en sí –señalan Prigogine y Stengers– sino que las preguntas que pueden hacerse no tienen pertinencia alguna para los verdaderos problemas de la humanidad; ni la belleza, ni la libertad, ni la ética son objeto de conocimiento positivo, o sea de ciencia: pertenecen al mundo noumenal, dominio de la filosofía, totalmente extraño al mundo de los fenómenos” (Prigogine y Stengers, 2004: 123).

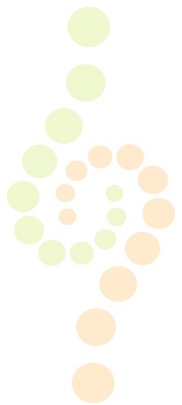
Es posible argumentar que la tesis de las dos culturas que ha caracterizado a las estructuras del saber del sistema-mundo moderno es la consecuencia del “desencantamiento del mundo” al que se refería Max Weber cuando señalaba que la modernidad había diferenciado las diferentes esferas de valor: “si hay algo que nosotros sabemos es que una cosa puede ser santa aún cuando no sea bella y también por el hecho y en la medida en que no es bella [...] y que una cosa puede ser bella aun cuando no sea buena [...] Y finalmente, es una verdad de todos los días que una cosa puede ser verdadera aún cuando no sea bella, ni santa, ni buena” (Weber, 1966: 26). La consecuencia de esta perspectiva de conocimiento sería que la filosofía y las humanidades tendrían por objetivo la búsqueda de lo bueno y bello; mientras que la ciencia se atribuiría el monopolio de la búsqueda de la verdad mediante la investigación experimental de la realidad.

Del enfrentamiento de las ciencias sociales con las “dos culturas” surgió la disputa metodológica que se dio a fines del siglo XIX<sup>7</sup>. De un lado, estaban quienes querían arrastrar a las ciencias sociales hacia las ciencias naturales y recurrieron al enfoque nomotético –la búsqueda de leyes universales–, como en el caso de la economía, la sociología y la ciencia política; de otro lado, los que se inclinaban por las humanidades y para ello recurrieron al enfoque idiográfico –la comprensión de fenómenos únicos e irrepetibles–, como en el caso de la historia. Desgarradas por este dualismo metodológico, las ciencias sociales no lograron su plena institucionalización. Sólo a fines del siglo XIX, con la hegemonía del positivismo y de la perspectiva nomotética, fueron incorporadas al mundo académico como parientes atrasados de las ciencias naturales.

Pero, la tesis de las dos culturas tuvo otra consecuencia para el desarrollo de las ciencias sociales: la neutralidad valorativa. La tarea del científico social debía ser la investigación libre de valores a la manera del físico o del químico. En consecuencia, en esta perspectiva, la decisión sobre los fines últimos no correspondería a las ciencias

---

<sup>7</sup> Una discusión sobre “Le dualisme des sciences naturelles et des sciences humaines” se encuentra en Habermas, 1987.



sociales. El problema de los valores se plantea en el nivel de lo irracional, como una “guerra entre diferentes dioses”, decía Max Weber, “y sobre esos dioses y sus luchas gobierna el destino, pero no, por cierto, la ciencia”. Este problema lo examina ampliamente en uno de los textos más influyentes en el debate sobre la neutralidad valorativa y en donde se examinan sus diferentes niveles en el trabajo científico: “El sentido de la ‘neutralidad valorativa’ de las ciencias sociológicas y económicas” (Weber, 1973 [1917]). Desde su punto de vista, la ciencia no puede ofrecer respuestas a los problemas implicados en los valores, pues “juzgar la validez de los valores es un asunto de fe” (Weber, 1973)<sup>8</sup>. Las ciencias sociales buscan atenerse únicamente a los datos, a los hechos, y conformarse con la identificación de los vínculos causales entre los “hechos sociales” abandonando toda preocupación por el deber ser ético o estético.

La ciencia social renovada debe convertirse en el lugar de encuentro de las esferas de valor que la modernidad europea occidental ha diferenciado. Como señala Wallerstein: “[I]o que había sido un campo centrífugo de fuerzas en el mundo del conocimiento se ha convertido en uno centrípeta, y la ciencia social es ahora central al conocimiento. Estamos en el proceso de superar las “dos culturas”, de tratar de reunir en un solo ámbito la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Esto es una causa para regocijarse, pero será una tarea ardua de acometer” (Wallerstein, 2001: 292). Se busca romper el muro del conocimiento entre las humanidades y las ciencias. En este sentido, se puede señalar que estamos en el camino de alcanzar el reencantamiento del mundo, que la modernidad eurocéntrica había desencantado<sup>9</sup>.

En cuarto lugar, la ciencia social necesita identificar ejes problemáticos que den cuenta de la nueva sociedad que magmáticamente está surgiendo delante de nosotros. El núcleo básico de esa problemática está dado por la investigación y el debate de la nueva estructura de poder que se está configurando en América Latina, su organización y sus tendencias de desarrollo. Ello implicará el estudio de la nueva heterogeneidad estructural, las nuevas formas de agrupamiento social que han surgido como consecuencia de la crisis de la estructura de clases del capital que estalló en los años setenta, la nueva institucionalidad política y la reconfiguración del Estado y la profunda reorganización del mundo intersubjetivo.

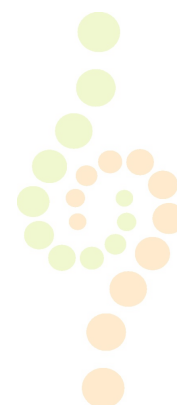
### III. El papel de la universidad en la reorganización del conocimiento social

Finalmente, las cuestiones políticas; esto es, cómo podemos poner en práctica el proyecto de una ciencia social crítica no eurocéntrica. En otros términos, se trata de llevar adelante una *realpolitik* de la razón científico social, en el sentido de examinar cuáles son los caminos más eficaces para llevar adelante este proyecto de reorganización de las ciencias sociales. Un papel fundamental en esta tarea debe desempeñarlo la universidad, en la medida en que es la institución de mayor importancia en la producción de conocimientos. Sin embargo, para que cumpla este objetivo, es ineludible que se lleve adelante una profunda reforma intelectual y moral. Esta reforma debe llevar a que la universidad se convierta en un espacio de investigación y debate que dé cuenta de las profundas tendencias de cambio que se están produciendo en América Latina y en el mundo.

---

<sup>8</sup> También es importante el texto de Émile Durkheim, «Jugements de valeur et jugements de réalité» (1911) que, aunque tiene perspectivas diferentes a las de Weber, llega a conclusiones semejantes.

<sup>9</sup> Sobre el reencantamiento del mundo véanse: Prigogine y Stengers, 2004, especialmente la conclusión “El reencanto del mundo”, pp. 193-326, y Wallerstein, 2001, pp. 249-295.





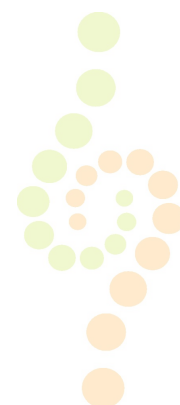
De un lado, se trata de una reforma intelectual. Es necesario lograr la descolonización epistemológica de las estructuras del saber eurocéntrico actualmente hegemónico. Para ello será indispensable que la universidad incorpore conocimientos, experiencias y significaciones de las poblaciones que fueron colonizadas y despojadas de su cultura. En este sentido, la nueva reforma universitaria debería tener como objetivo desarrollar una *universidad intercultural*, que implicará llevar adelante una nueva racionalidad. No se trata de la inclusión de las culturas subalternizadas, sino de un proyecto común donde coexistan las tradiciones indígenas con las no indígenas. Según la expresión del movimiento zapatista, se trata de vivir en “un mundo donde coexisten varios mundos”.

Por otro lado, se trata de una reforma organizativa. Se debe trabajar por la necesaria reunificación institucional de las disciplinas sociales. Para lograrlo será necesario replantear las estructuras universitarias. La facultad -y su soporte, el departamento-, como espacio académico donde se aíslan y especializan los saberes, se ha convertido en obsoleta y no da cuenta de la creciente interdependencia del conocimiento, tanto de las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades. Frente al profundo deterioro de la vida académica, una nueva reforma universitaria debe ser capaz de establecer estructuras con capacidad para impulsar programas de investigación y de estudio alrededor de problemáticas específicas y no de disciplinas. La universidad debe convertirse en un espacio para la producción intelectual y no solamente en una fábrica de profesionales.

Para lograr una nueva reforma universitaria, se requiere explorar nuevos caminos para salir de la trampa en la que el neoliberalismo quiere colocar el actual debate: o bien, la aceptación pasiva y conformista a las exigencias de la empresa y del mercado; o bien, el aislamiento estéril para sobrevivir en el marasmo y en la indiferencia. Creo que este es un falso dilema. Comencemos por reconocer que existen exigencias normativas que van más allá del orden actualmente imperante. Fundamentalmente, se trata de la búsqueda de una mayor autonomía individual y colectiva; esto es, la aspiración enraizada profundamente en los seres humanos de conciliar libertad y justicia. Lo que está en juego, por lo tanto, es la capacidad de los individuos para decidir de manera autónoma su propio destino dentro de una sociedad solidaria. La universidad tiene que plantearse como meta posibilitar que el saber contribuya a esa real liberación. La reconversión neoliberal de la universidad es un objetivo falaz porque subordina el conocimiento -cuyo fin es el ser humano- a las necesidades del poder y del dinero. En este sentido, se hace indispensable un amplio debate sobre el diseño de una política universitaria deseable y posible.

\* \* \*

En conclusión, una de las orientaciones más promisorias para la reorganización de las ciencias sociales en América Latina es la del *programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano*. Este enfoque permitirá desarrollar un pensamiento crítico que no esté aprisionado en el marco epistemológico de la modernidad eurocéntrica. Esto es, se trata de un *pensamiento crítico fronterizo* donde el núcleo de sus reflexiones está dado por la descolonización de las relaciones de poder. La superación de la colonialidad del saber que propugna se convertirá en el punto de partida de una efectiva democratización de la vida social; esto es, que de paso a una comunicación intercultural, como base de un *episteme latinoamericano*, diferente al pensamiento eurocéntrico-colonial fundado en la racionalidad instrumental. Este proyecto constituye, a no dudarlo, una perspectiva de conocimiento que tiene características prometedoras que puede ser prolongado en diferentes direcciones de una nueva ciencia social.



## Bibliografía citada

ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1971), *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo.

ARICÓ, José (1980), "Introducción", en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.

BOURDIEU, Pierre (2003), *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Anagrama.

CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón, eds. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar / Siglo del Hombre editores.

CERRONI, Umberto (1971), *Metodología y ciencia social*, Barcelona, Martínez Roca.

CÉSAIRE, Aimé [1955] (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

ESCOBAR, Arturo (2003), "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa. Revista de humanidades*, N° 1, enero-diciembre, pp. 51-86.

FLORES GALINDO, Alberto (1989), *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

GERMANÁ, César (1995), *El "Socialismo Indo-americano" de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amuta.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2005), *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la Academia a la Política*, Barcelona, Anthropos Editorial.

GROSGUÉL, Ramón (2006), "La colonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global", *Tabula Rasa*, N° 4, enero-junio 2006, pp. 17-46.

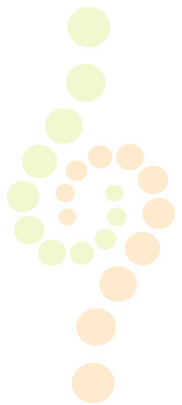
HABERMAS, Jürgen (1987), "Le dualisme des sciences naturelles et des sciences humaines", en *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF.

MIGNOLO, Walter (1997), "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre localización geográfica y la subalternización de conocimientos", *Disenso* 3, pp. 1-18.

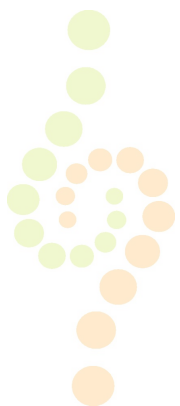
----- (2003), *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

NICOLIS, Grégoire y Prigogine, Ilya (1997), *La estructura de lo complejo. En el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*, Madrid, Alianza Editorial.

PACHÓN SOTO, Damián (2007), "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad", *Peripecias*, N° 63, agosto, pp. 1-18.



- PRIGOGINE, Ilya (1997), *El fin de las certidumbres*, Madrid, Taurus.
- PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle (2004), *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- PUTNAM, Hilary (1994), *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona, 1994.
- QUIJANO, (1991), “Colonialidad y modernidad / racionalidad”, *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, Vol. 13, N° 29, 1991, pp. 11-20.
- (1981), *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul Editores.
- (1991), “Prólogo” a: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- (1993), “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Amauta, pp. 167-188;
- (2000b), “Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia”, en: *Tendencias Básicas de Nuestra Época*, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, Caracas pp. 21-65.
- (2000c), “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander, (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO / UNESCO, pp. 201-246.
- (2000d), “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, N° 2, pp. 342-386.
- (2000e), “¡Que tal raza!”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 1, enero-abril pp. 37-45.
- (2001), “Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina”, W. Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 117-131.
- (2003), “Notas sobre ‘raza’ y democracia en los países andinos”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 9, N° 1, enero-abril pp. 53-59.
- (2004), “O ‘movimiento indígena’ e as quetoas pendentas na América Latina”, *Política externa*, vol. 12, N° 4, pp. 77-97.
- (2007), “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, *Investigaciones Sociales*, Año X, N° 16, pp. 347-368.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003), *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, ILSA/UNC.
- SNOW, C. P. (1977), *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza.



WALLERSTEIN, Immanuel (2001), *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI.

----- Immanuel (2002), *Un mundo incierto*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

----- Immanuel (2006), “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud”, Introducción a: A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

WALLERSTEIN, Immanuel y Quijano, Aníbal (1992), “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System”, *International Journal of Social Sciences*, No. 134, November, pp. 617-627.

WEBER, Max (1966), *El sabio y la política*, EUDUCOR, Córdoba.

-----, Max (1973), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.

