

Segundo Premio Ensayo

Categoría Socios (año 2001)

Autor: Dr. Luis Sergio Dansillo De Simone
Seudónimo: "Fleck"

Lugares del saber y emancipación

Agradecimientos: Al Prof. J.L. Rebellato, lamentablemente fallecido, de cuyo seminario surgió la idea y concepción de este trabajo. Al Prof. M. Andreoli, que corrigió una versión del mismo (en ambos casos, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación - Universidad de la República).

1. PERIFERIAS, COLONIAS Y OTREDADES

Rivera Dorado y Vidal Lorenzo, en un texto de arqueología americana, destacan al inicio cómo, durante el siglo XIX, una legión de viajeros, naturalistas, locos y místicos se lanzan, en medio de un continente pleno de luchas y enfrentamientos bélicos, a navegar por entre medio de monumentos, esculturas y otros objetos diseminados en las más diversas áreas geográficas: el frío de la montaña, la espesura de la selva o los páramos andinos [11]. Aún iban influidos por la visión española tratando de sorprender las antiguas visitas de civilizaciones mediterráneas (europeas) u orientales ya sean fenicias, romanas, egipcias, cretenses o chinas que explicaran pirámides y estelas. La lamentable situación de los aborígenes los hacía parecer incapaces de erigirse como autores de aquellos hallazgos. Recién a mediados de siglo J.L. Stephens adjudica a los antepasados mayas la edificación de Copán o Palenque. La arqueología americana muestra así cómo la conquista y la colonización posterior privó a los nativos de *historia* y de la *capacidad civilizatoria* de las cuales aquellas ruinas constituían un documento inefable:

"Salvajes, menores de edad, retrasados mentales, incapaces e irresponsables, los indios quedaron separados de las pirámides, las pinturas murales, las enormes ciudades, la escritura jeroglífica o las muchas calzadas, que eran producto de los extranjeros, de los apóstoles, del mismo diablo o, algo más recientemente, de los extraterrestres. Con ello se hacía perdurar ya en la época independiente y republicana la razón que había mantenido a los auténticos americanos en la más ignominiosa explotación, burdamente secuestrada su memoria cultural por los vencedores, por las clases gobernantes." (página 14)

La historia se mantendrá en su encuadre, el que venía sólido y sancionado desde la Europa y los centros de la cultura dominante. La sorpresa caracteriza el mundo que empezaba a emerger, como "exóticas" respuestas a las incertidumbres de la condición humana. Puede haber grandes civilizaciones sin escritura, sin metales, sin rueda y hasta sin agricultura. Pero *pensar* en ello implica sobreponerse a una serie de prejuicios. Y esa exótica respuesta sucederá en América, como un verdadero laboratorio de vida social aislado de Europa hasta el año 1492.

La modernidad trae una suerte de presunta universalidad del saber, que luego se infiltra en lo que suele conocerse como globalización. ¿De dónde procede ese saber, ese conocimiento (en contenido, en método) que reclama legitimidad a escala mundial? ¿Acaso carece de sitio –el *lugar* desde dónde se produce, para qué y para quiénes– y por ello arrastra para sí la validez y la verdad? En caso de que pueda comprenderse como ligado a determinados espacios (no solamente geográficos, por supuesto, aunque la propia geografía pueda ser hacia dentro de una misma región), se debería establecer un análisis de su procedencia, de su alcance, y de que la emergencia de América en el amanecer de la modernidad hace aparecer un "otro" que también *sabe* y que hasta puede saber de manera *distinta*. Si hoy los productos del conocimiento central y la propia racionalidad que les da legitimidad son puestos en cuestión (las ciencias físico-naturales como consumación de la metafísica y el ser) [14], se impone la tarea de buscarle ubicación al conocimiento y encontrar cómo entre sus resquicios se produce el llamado a la emancipación con respecto a lo que coloca *lo otro* como pasivo, como no saber, como ignorancia, como excluido o como simple no - ser.

Los legados coloniales establecen pautas (sesgos, patrones) en la interpretación de los fenómenos culturales, las políticas estatales y los conflictos internacionales. Para Mignolo van acantonándose en un espacio donde se genera una "furia" incapaz de

articularse teóricamente porque la *teoría* está (o ha estado) del lado civilizador y nunca de la fuerza o hendidura de tensión entre civilización –y– barbarie [9]:

"Esa epistemología fronteriza, que quedó siempre reprimida como lo impuro y lo mixto, frente a teorías que defendían la unidad del idioma, la pureza de la sangre o de la razón (no contaminada por las emociones), comienza a surgir hoy no sólo con la riqueza de la civilización incorporada a la barbarie, sino también con la furia del engaño histórico convertido en toma de conciencia." (páginas 2-3)

Durante la última etapa de la modernidad comienza a hacerse problemática la expansión colonial e imperial (económica, religiosa, educativa e intelectual). Se exportaban educadores, tecnologías y hasta teorías con todo su sistema de articulación del pensar. El conocimiento producido en las áreas subalternas solamente podía acceder a la categoría de "interesante" para entender formas locales de vida, pero sin considerarse parte del saber universal. Sin embargo la disolución de determinados límites informacionales pone en relación de simultaneidad la multiplicidad cultural –como diría Vattimo– y deja así en evidencia la existencia de espacios geográficos con localizaciones epistemológicas [13]. No se trata de un "escencialismo" ni de una eclosión natural de lo telúrico, sino de espacios configurados por historias localizadas (no necesariamente "locales"), historias que provienen del espacio colonial. A menos que se crea en el sujeto cognoscente cartesiano que sabe "desde ningún lugar" y sabe *para todos y para todo*, debe reincorporarse lo que excluyó el concepto moderno de razón y conocimiento (universalidad) formándose eso que Mignolo llama *razón post/imperial/occidental/colonial* [9].

La globalización genera un momento donde la razón occidental/imperial se rearticula a sí misma por la marcha que toma la economía capitalista transgrediendo fronteras (el llamado "giro Stuart Hall" producido sobre los noventa). La cultura de masas y de consumo, instaurando un sistema de mercantilización que absorbe también al conocimiento (trayendo la idea subyacente

de “desarrollo” con resultados como equiparar nuevas ideas con nuevos modelos de automóviles) pasa a ser liderada por los Estados Unidos de América. Seguiremos, de manera operativa, los conceptos del propio Mignolo en los cuales diferencia una etapa de colonialismo y una de imperialismo. El primero de los casos abarca la expansión que va desde el 1500 hasta 1945 donde los centros son España, Portugal, Holanda, Inglaterra, Francia y Alemania y cuya estrategia básica es el control de territorios. El segundo momento comienza después de la segunda guerra mundial y se instaura con la hegemonía o dominio de los Estados Unidos trabajando transnacionalmente por el “tecnoglobalismo” de la imagen televisiva e Internet apoyados de manera última por la propiedad de la fuerza militar y medios de destrucción masiva y rápida, con bajo costo en vidas de recursos humanos para esa nación (aprendida la enseñanza de Vietnam) [8]. La división de estos tramos de la modernidad y sus últimas etapas (queda ahora sin tratar la continuidad o discontinuidad, validez o no de una posmodernidad o una transmodernidad) no se contradice sustantivamente con otros planteos como el de Dussel, por ejemplo, que trataremos posteriormente [2, 3, 4].

Una serie de factores requieren pues aclararse. Primero la localización o no localización de conocimientos en un mundo globalizado con o sin hegemonías. Después, el proceso de emancipación del saber si encontramos alguna forma de exclusión que pone “lo otro” por fuera del círculo del conocimiento legítimo. También la validez y simetría del diálogo entre los sectores, comunidades o sujetos que participen de esta constelación de ideas. Y finalmente la manera en que puede instrumentarse una propuesta (o los caminos hacia esa instrumentación), que no caiga en fundamentalismos o medidas extremas de cierre cuando lo que preocupa es obtener aperturas.

2. COMUNICACIÓN Y CIRCULACIÓN DE INFORMACIÓN EN UN MUNDO GLOBALIZADO

La localización de las epistemologías representa un concepto que se da dentro del contexto de la globalización. Lo que se globaliza es fundamentalmente el capitalismo, ya sin arraigo territorial ni nacional, facilitado por la agonía silenciosa del Estado-Nación y el fracaso y desmembramiento de las otras alternativas (el mundo soviético, por ejemplo). Los flujos de información también saltan fronteras y se multiplican.

Pero queda la ambigüedad de si ese proceso de mundialización económico, social y cultural es realmente democrático o posee una textura de hegemonías, de vectores que guían las rutas y contenidos de la información, de políticas que establecen el sentido de los contenidos válidos. Si bien Amin trata de evitar los planteos según el esquema de las “hegemonías” por considerarlo un término vago, debe acudir al mismo reiteradamente [1]. Para caracterizar el actual sistema mundial dicho autor determina una serie de cinco monopolios que perfectamente pudieran encuadrar dentro de la estructura explicativa por hegemonías. Lo que importa ahora es desarrollar que la idea de “globalización”, lejos de presentar una realidad homogénea y equitativa, implica una serie de asimetrías y heterogéneas distribuciones del poder. Los cinco monopolios de Amin son explícitos:

- (1) El monopolio tecnológico y el gasto militar que ostentan determinadas regiones del planeta.
- (2) El control de los mercados financieros mundiales.
- (3) El acceso monopolista a los recursos naturales del planeta.
- (4) El monopolio de los medios de comunicación.
- (5) El monopolio de las armas de destrucción masiva.

Los cinco monopolios, tomados en su conjunto, definen el marco en el que opera la ley del valor mundializada: no es la expresión de una racionalidad económica pura, formal u objetiva. El resultado final es la generación de nuevas jerarquías dentro de ese mundo y la profundización de la desigualdad entre los centros que controlan en mayor o menor grado esos monopolios y las periferias subordinadas que ven devaluada su riqueza (económica, social, cultural). Llevado al extremo, establece una progresiva polarización dentro de esa globalización. No parece presentarse como una estructura con dinámica democrática.

Dentro de este contexto extremadamente complejo nos detendremos en los efectos culturales dado el objetivo del trabajo presente. Dentro de lo que concibe como la producción de *discursos masivos* por el efecto de los medios de comunicación en esta etapa y su relación con el sentido de sus usos sociales, Martín-Barbero destaca una serie de transformaciones en la cultura cotidiana de América Latina como consecuencia del impacto de esa explosión tardo-moderna (para no entrar en discusiones acerca de modernidad o posmodernismo) [8]:

- (1) Se movilizan los estratos profundos de

la memoria colectiva.

- (2) Se ponen en operación *imaginarios* fragmentadores y deshistorizadores de la experiencia.
- (3) Se desterritorializan las demarcaciones culturales.
- (4) Se producen “hibridaciones” de identidades a veces desconcertantes.

Las ciencias sociales en América Latina efectúan apropiaciones más que derivar por recurrencias temáticas o tomar préstamos metodológicos, incorporando preguntas y << saberes >> históricos, antropológicos o estéticos. La consecuencia es el establecimiento de un espacio para la comunicación en los hiatos de tensión entre desterritorializaciones y re-territorializaciones. La industria cultural y los mecanismos de comunicación masivos adjudican nuevos nombres a los procesos de producción y circulación de la cultura. Aparecen nuevos géneros de experiencia para tratar el universo de la comunicación cuyo denominador común es el creciente estatuto transdisciplinar. Hay un cambio en la sensibilidad y en la manera en que la gente aborda la heterogeneidad simbólica y lo inabarcable de las diferentes regiones, cuyo impacto crítico se produce en el ámbito de lo urbano (donde hacen coalición no solamente lo que proviene de las metrópolis extranjeras sino también por ser el lugar donde van a parar los pobres y miserables de las áreas rurales, selváticas, exhaustas y olvidadas). La *discontinuidad* es el hábito perceptivo dominante, al cual debe ajustarse la modalidad de intercambio simbólico del sujeto si se plantea una asimilación o una interiorización en los procesos de comunicación. Pero, ¿son capaces esas comunidades periféricas de hacerse cargo e introyectar esa modalidad discontinua? ¿Les proporciona algún beneficio en alguna esfera dicha modalidad en particular, o se ajusta a sus expectativas de re-creación como sujetos?

La crisis de la modernidad pensada desde la *periferia* y no desde el centro quiebra el modelo de universalidad (o de mundialización, para ser más exactos) reafirmando una diferencia que ya no puede ser excluida ni escamoteada. A la fragmentación como concepción de la diferencia en el pensamiento posmoderno de las regiones dominantes, se contraponen la *pluralidad* como alternativa que reivindica una dinámica de interacción entre los componentes de las multiplicidades asomándose sobre las arquitecturas comunicacionales del mundo globalizado. Mientras que en los países centrales se piensa la diferencia en su dimensión centrífuga,

en América Latina la heterogeneidad debería pensarse en función de la articulación de un orden colectivo para contribuir a fortalecer un horizonte de liberación que comience con la crítica al tejido de los poderes y las jerarquías en el mundo, y después la formulación de opciones de emancipación que también pasan por el conocimiento. No se trata de la idea mítica de una comunidad rescatada del pasado sino una reconstrucción sobre la base de la experiencia actual dentro de la trama cultural con la cual nos vemos enfrentados y en la cual estamos inmersos. Amin ha alertado cómo los fundamentalismos, el auge de la etnicidad y de las propuestas culturalistas a ultranza terminan sirviéndole a los estratos del poder vigente, tanto dentro de cada región como a las propias jerarquías que polarizan el mundo, acercándose hacia formas políticas neofacistas [1]. El tema de la respuesta a la globalización es cómo reconstruir identidades sin caer en esos fundamentalismos, en la absolutización de las ideologías (ahora << particularizadas >>), moralizando radicalmente los principios que se demandan propios de cada grupo, es decir, buscar un modo dialógico de simbolizar los conflictos.

El posibilismo político hace el juego a la expansión de un << mercado >> utópico si se lo presenta como única alternativa para la sociedad (mercado de cualquier tipo de bien, y mercado en su forma capitalista). El << saber tecnológico >> ocupa el lugar de la lucha de clases como motor de la historia, la circulación de información va junto al mismo, y todos transcurren en la órbita de la razón instrumental, cuya validez como método unidimensional será puesto en duda por las consecuencias que trae para la humanidad. Se aspira regresar a seguridades teóricas y posiciones neoconservadoras. En América Latina la modernización descentra los sitios en los que se produce conocimiento haciendo que la cultura marche hacia aparatos especializados (expertos). Por otra parte, se sustituyen formas de vida transmitidas bajo canales tradicionales a otras conformadas mediante el consumo, la secularización, la internacionalización de los mundos simbólicos y la fragmentación de las comunidades que se tornan "público" segmentado por el mercado [8]. El mercado, el consumo impuesto y un mundo ajeno les asigna lugares y hasta el saber tiene un lugar que no le es propio sino enajenado. Comienza con la escolarización masiva y la profesionalización de los productores.

La experiencia de las mayorías en América Latina se desplaza hacia formas híbridas entre lo autóctono y lo extranjero, lo popu-

lar y lo culto, lo tradicional y lo moderno. El proceso trabaja por un mecanismo de integración y diferenciación. Aunque lo rural se urbaniza, la inversa también es cierta. Languidece lo cultural oral y hoy también la sintaxis del libro. La ciudad pasa a ser el sitio privilegiado donde convergen las masas en declive. Y la ciudad tiene un efecto de desagregación cultural, efecto compensado en parte con la eficacia de la red de culturas electrónicas (fenómeno que también sucede en países como los Estados Unidos y, para el caso, no es enteramente exclusivo de América Latina). Y esto sin apuntar a un juicio de valores sino solamente intentando constatar la situación desde la cual se parte. Lo que se vuelve conflictivo y recuerda la polarización mencionada más arriba es el mundo que tiende a construir el tráfico de información y la comunicación de contenidos sin fronteras.

Los medios masivos llevan años tratando de forjar un imaginario latinoamericano que le sea operativo a sus objetivos (se entiende, no a los medios masivos en sí mismos como entelequias sino a quienes ostentan sus monopolios). Debe pasarse por una economía-mundo donde rige la lógica del mercado en todas sus facetas, y donde el saber es subalternizado, ya que la revolución tecnológica genera nuevas formas de dependencia las cuales afectan también al conocimiento y toda la estructura simbólica de los agentes. La *integración latinoamericana* oficializada y ya procesada por las redes institucionales es una cuestión donde las perspectivas quedan a cargo de las fuerzas del mercado. Esos medios de comunicación constituyen uno de los más poderosos aparatos que devalúan lo nacional en tanto cultura con memoria territorial (y su saber localizado). Introducen un nuevo orden estratificando los receptores de diferentes formas según las ofertas (Internet, el cable, la antena parabólica), cuyo diseño procede de otras culturas y redefine a los ahora consumidores de *aquí*. La retirada del Estado, particularmente en la red de la comunicación y la información (falacias de la libertad, la transparencia y la democracia de un mundo sin fronteras), tiene como contrapartida la pérdida del espacio y del servicio público donde los individuos vean reflejados y compartidos sus pensamientos y sus intereses y, por tanto, quedan flotando en su dispersión. Se esfuma la diferencia regional o lo que es propio de cada lugar y que, eventualmente, pueda enriquecer no solamente al potencial sujeto que lo tomará sino también a la misma información que circula por las redes. La categoría misma de << frontera >> pierde

sus referencias: el subsuelo es inferido desde fotografías satelitales, lo nacional es provinciano, pesado, estatista, acartonadamente ritual y retórico. Anacronismo, reliquia y lastre de la modernidad.

Pero lo nacional conserva vigencia como espacio de *resistencia* a ciertas formas de *dominación* y a crear esa dimensión extensa de << memorias >>, la que permite el diálogo entre generaciones y, por lo tanto, entre experiencias a lo largo del tiempo en *uno o unos lugares* (contra la cultura de lo efímero donde todo es desechable: una envoltura, una moda, una teoría y hasta una persona). Ahí se reconocen los pueblos, ahí convergen las tradiciones, las imágenes y las metáforas que terminan contribuyendo poco a poco a gestar una poderosa fuente de identidad. No es necesario intentar neciamente dar vuelta hacia atrás el reloj de la historia y des-globalizar o caer en los ya mencionados riesgos del fundamentalismo, del esencialismo de lo telúrico, riesgos que bien ilustra Amin donde propone líneas generales de trabajar sobre lo global sin que esto vaya en detrimento de los sectores periféricos [1]. Se trata de evitar la producción de públicos neutros, indiferenciados, individuos que dejan de ser sujetos para quedar "sujetos" del aparato global, o de comunidades que exhiben su diferencia como forma de exotismo rentable y barato (nutriendo, por ejemplo, el turismo o la antropología de difusión). La internacionalización del contenido, según Martín-Barbero, ocasiona un desplazamiento de los criterios de calidad hacia la sofisticación puramente técnica [8]. ¿Qué hacer, si el Estado está en retirada, con aquello que va hacia nuestro mundo simbólico, que opera y manipula nuestros imaginarios emocionales y cognoscitivos con objetivos definidos y que muchas veces desconocemos? ¿Qué hacer, como decíamos, sin entrar en fundamentalismos, en tradicionalismos conservadores cuando no decrépitos o extinguidos?

3. GEOEPISMETOLOGÍA, FRONTERAS Y CONOCIMIENTOS SUBALTERNOS

Pero el capitalismo, ya sin enclave territorial ni nacional podría facilitar –como contrapartida deseada o no– que el sujeto de las márgenes comience la narración de sus propias historias y reconstruya una nueva memoria desde "otra" racionalidad: habría así lo que Mignolo denomina una "*inversión epistemológica*", donde la narración circula desde abajo hacia arriba [9]. Emergen otros lenguajes más allá del lenguaje hegemónico

del amo: lo local produce fisuras para insertarse desde lo subterráneo en el discurso masivo y global. Si la globalización, como ha planteado Vattimo en el 85 [13], conduce a una simultaneidad que es también simultaneidad de historias locales, el tiempo se contrae al difuminarse la progresión lineal y temporal de la historia. La concepción lineal del tiempo y la idea de progreso aportan el trasfondo al instrumento de dominación colonial primero y la hegemonía imperialista después, iniciada por Europa y retomada por Estados Unidos luego. Quizás las propuestas marxistas ortodoxas o dogmáticas cayeron también en este proyecto de ser –y– tiempo (como progreso desde un eje).

Mignolo toma una propuesta de Derrida en lo que constituyó cierta conferencia inaugural para la Sociedad Internacional de Psicoanálisis. No interesa aquí el tema del psicoanálisis en particular (el propio Derrida se declara extranjero al mismo, y quien hace este trabajo también) sino las derivaciones conceptuales [9]. Las Américas, a diferencia del Oriente, se configuran como la periferia de Occidente: son las *Indias Occidentales*. El “resto del mundo”, tal cual se estampa en declaraciones de la Sociedad Internacional de Psicoanálisis (1981, París, verdadera acta de descripción y fundación), quedaba en una zona donde el arraigo del psicoanálisis como forma de conocimiento era prácticamente imposible –como lo podría ser en Bolivia, en Colombia o las limitaciones en ciertos estratos dentro mismo de los Estados Unidos. Sociedades de chamanes, códigos milenarios de cultura sólidamente anclados en el pensamiento de las comunidades, la barbarie irreductible incapaz de domesticar o civilizar según el proyecto de la Ilustración eran mojonos, murallas o espacios de conocimiento donde la disciplina no podía hincar toda su fuerza. El psicoanálisis dejaba de ser un movimiento crítico y contestatario en el ámbito intelectual de Europa para irse asimilando al sistema. Su trabajo corrosivo original empezaba a anquilosarse. El punto de llegada es la noción de “situarse”.

El lugar geográfico se entronca con la herencia cultural y la posibilidad de desarrollar interiormente determinados sistemas de creencias, escenarios y formas de vida necesarios para incorporar un cuerpo más o menos organizado de conocimientos y (agregaríamos) des-conocimientos. De ahí el prefijo “geo-“. ¿Por qué el psicoanálisis podría ejemplificar la hipótesis de los lugares en ese sentido amplio y dinámico? En efecto, desde su lugar de gestación (que está situado histórica, cultural y geográficamente) contri-

buye a extender el proyecto civilizatorio y a controlar la barbarie. Hay exportación e importación de conocimientos. La domesticación obra en dos planos: por un lado en beneficio de la inmigración europea y su actividad sobre la barbarie autóctona (pensemos en el eje Montevideo-Buenos Aires, por ejemplo), y dentro de la inmigración europea en sí misma:

“El psicoanálisis [*podemos sustituirlo por otras esferas más o menos definidas del saber*] (como la religión, las reglas del juego económico y los productos de consumo), además de otras prácticas disciplinarias (académicas o no, puesto que el psicoanálisis no es una práctica académica), era y todavía es exportable [*como una mercancía que proviene de determinados sectores productivos*].” (pág. 12).

Dentro de los otros saberes ingresan así las otras formas de conocimiento, las ciencias sociales, los estudios culturales y antropológicos, el << cómo nos miran >> y hasta la propia institución de las ciencias duras (físico-naturales) y la filosofía.

Mignolo se extiende en una suerte de ecuación entre violación de los derechos humanos en Argentina y la importación del psicoanálisis siguiendo estrictamente la formulación de Derrida (lengua, lugar donde se produce la disciplina e inversión del proyecto de la Ilustración bajo nuevas formas de barbarie como las guerras y el nazismo). La propia disciplina es un resultado de la Ilustración. Pero Follari ha respondido a estos razonamientos [5]. En ellos se hace caso omiso al rechazo que los grupos autoritarios sintieron por las teorías psicodinámicas¹ (las dictaduras de Uruguay o de Argentina no fueron para nada afines al psicoanálisis): allí están los exiliados, Freud mismo, el antisemitismo (las autoridades de derecha asociaron antisemitismo con esas prácticas). Además no basta una sociedad conformada por europeos (dentro de los cuales hay una estratificación) en tanto hubo dictaduras tanto o más cruentas en lugares donde no arraigó el psicoanálisis. Interesa, no obstante, señalar otras cuestiones de mayor interés que la particularidad de una disciplina utilizada en nuestro caso solamente como ejemplo. Contra el *post-estructuralismo*, Derrida y hasta la filosofía que se hace llamar *poscolonialista*, Follari acusa la suplantación de la realidad por la textualidad y la de lo social por las representaciones bajo el riesgo constante de conducir a un vaciamiento sociopolítico sustancial [5]. El mismo lenguaje esotérico de ciertas corrientes filosóficas o sociales puede convertirse en una forma de exclusión (si no lo es ya en su propia naturaleza). La relación entre lengua y na-

zismo puede ser forzada. Pero además, ¿lo latinoamericano rehúsa interiormente a las dictaduras? ¿Requiere la importación de lo europeo para que se despliegue esa lógica de violencia, crueldad, imposición, negación y eliminación del otro?

Volviendo al problema original debe definirse qué se entiende por *epistemologías fronterizas*. Máxime cuando se ha hablado por momentos de un mundo que carece de fronteras (en el sentido moderno y premoderno del término). Entre los legados metropolitanos de globalización y las herencias de las zonas colonizadas (historias locales) se producen formas de conocimiento que operan en los bordes de tensión. A partir del 1500 comienza el empobrecimiento económico, conjuntamente con la miseria, la deshumanización y la desvalorización cultural y epistemológica de lo que ahora es América Latina. Así como llegan la técnica y los inventos (extracción del oro, cultivo de la caña de azúcar, introducción del ferrocarril y el telégrafo) vienen también los *conceptos*, las *teorías*, y una idea acerca de sí mismo, de las comunidades aborígenes o criollas y del resto del mundo (pensado ahora a la inversa). El colonizado se mira y se define tal cual es mirado y definido por la invasión de este nuevo sistema. Pero igual sigue medrando una “desconfianza” así dentro de las comunidades científicas como dentro de la intelectualidad en general de las zonas centrales –la civilización disciplinada²– ante la alternativa de una teorización que podríamos llamar << bárbara >>. Se actualizan igual las preguntas: ¿Por qué las teorías producidas en Europa o en Estados Unidos son *bienes exportables* y de trascendencia global? ¿Acaso el materialismo dialéctico marxista y el psicoanálisis freudiano (o lacaniano) son *universales*, pretenden serlo, o deben ubicarse también dentro de una localización epistemológica? Claramente al dividirse el mundo a partir del 1500 entre civilización y barbarie la geografía se fragmenta en espacios epistemológicos y los conocimientos generados en cada lugar empiezan a exportarse, a circular o a importarse como cualquier otra mercancía.

1. Tal vez debieran tomarse con precaución algunas formulaciones como la del psicoanalista C.G. Jung, escindido precozmente del movimiento psicoanalítico central.
2. Aunque se entiende que podría resultar claro, el “lugar” de la civilización disciplinada no necesariamente es la propia Europa o los Estados Unidos (geográficamente), sino que puede encontrarse en determinados reductos de América Latina misma (instituciones, academias, agrupaciones sociales, etc.).

La noción de << subalternidad >> aparece dentro desde contexto, incluyendo pero luego superando la categoría marxista de *clase*. Mignolo lo remite al autor indio Dipesh Chakraharty quien en 1992, dentro de lo que llama “estudios subalternos”, describe cómo los propios conocimientos sufren este proceso en sí mismos (“*subalternización de conocimientos*”) [9]. Por un lado apuntan al hecho de que la historia de la periferia no solamente es posible de ser escrita “*sobre...*” (por el centro, sobre el área) sino también “*desde...*”. Por otro lado se establece un movimiento de exportación-importación de prácticas disciplinarias y de formas de conocimiento: se intenta adaptar o implantar en otros espacios geográficos con distintas memorias y necesidades, determinados contenidos y esquemas conceptuales. Las epistemologías de esas áreas periféricas van siendo *subalternizadas* por la modernidad. Un ejemplo lo constituye la Historia, que se erige en disciplinamiento historiográfico cuando busca someter y civilizar al pasado dejando fuera o excluyendo memorias o formas de acceder a la realidad que se narran “desde” las culturas estudiadas. El centro establece:

- (1) Los criterios de rigor académico (que puede desviarse por los márgenes como represión y aun como autorrepresión).
- (2) Los criterios de seriedad disciplinaria para volverla confiable.
- (3) Establecer los patrones para fundar e identificar el conocimiento disciplinado que utiliza el concepto de “razón académica”.

Desde el punto de vista de la acción se buscaba gobernar lo que empezaba a ser ingobernable, como por ejemplo el sacerdote que invocaba a dios para sosegar a los pecadores. Los pecadores, sin embargo, pueden asimilar –aunque erosionándola– la razón moderna que se esgrime contra ellos. Terminan siendo subalternos por la relación de poder que vectorializa y torna asimétricos los encuentros y desencuentros entre ambas culturas (o conjunto de culturas).

El término de “*geopistemología*” procede de la mencionada conferencia de Derrida cuando entra en escena con la palabra “*geopsicoanálisis*”. La propia acta de fundación de la disciplina, como ya fue comentado, define las principales áreas geográficas de la Sociedad Internacional de Psicoanálisis (excluyendo, por ejemplo, a México, y Bolivia hasta 1977). Pero la compartimentación se da también hacia dentro, por ejemplo, en los mismos Estados Unidos, tanto en lo geográfico como en lo epistemológico y

luego hallando su concreción en lo institucional y en lo académico. Recordamos que no interesa profundizar en el caso específico de la disciplina que inspira la reflexión, sino explorar la idea con relación a otras prácticas vinculadas al ejercicio del saber. Por otra parte, no se trata de buscar determinismos geográficos o telúricos sino plantear que la producción y recepción de los saberes está *situada*, y las variables culturales, históricas o sociológicas encuentran lo que podríamos considerar << zonas >> más o menos identificables en el espacio del mundo³. Por otra parte una disciplina formula su práctica específica con relación a la dimensión política que le es propia, y la geografía política de esa disciplina también la afecta hacia dentro de su seno.

Las condiciones históricas que dan lugar a los genios de Freud y Lacan, por ejemplo, son las condiciones históricas de los países imperiales (una vez caído el poder de España empieza a gestarse la división por hemisferios -Norte y Sur), en el momento de esplendor de la modernidad y la consumación del colonialismo. Los saberes se trastocan en mercancías exportables/importables sometidas a las estrategias de las zonas dominantes estableciéndose una complicidad (explícita o no) entre la expansión imperial, las culturas académicas y las prácticas disciplinarias-institucionalizadas o no. Desde 1895 a 1945 el 95% de la cultura académica (investigadores, becas, apoyos institucionales) se concentra en cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania y Estados Unidos [9]. Desde ahí se comprende el orden mundial y desde ahí se constituye una visión del mundo. Pero resulta que no es “todo” el mundo el que instaure ese lugar del conocimiento. La mayoría de los habitantes (y de las zonas geográficas), quedan fuera de la constelación así formada. La antropología primero, y los estudios de área después, se ocuparán “del resto”: lo primitivo, lo salvaje, la barbarie o lo que ha sido incluido bajo el término de “*Tercer Mundo*” (el mundo subdesarrollado, en vías de desarrollo o no desarrollado). El texto, la narración, la información de aquellas culturas no solamente es exótico (extraño, ajeno, chocante, foráneo, raro)⁴, sino también *ex-óntico* (está más allá del *ser* consagrado por el centro). Tarea similar a la del misionero en la conquista, aunque ahora se trata de modernizar, controlar el comunismo primero o cualquier otra alternativa al poder hegemónico.

El *status quo* desde Descartes, Kant y la Ilustración marca una serie de principios de la epistemología moderna:

- 1) El mundo es objetivamente conocible

y tal conocimiento puede generalizarse, pero sin tematizar la cuestión de *dónde* se genera ese conocimiento (el verdadero, el legítimo).

- 2) El mundo objetivamente conocible produce conocimiento *experto* (economistas, antropólogos, ingenieros, técnicos en comunicación, agrónomos, psicoanalistas, etc.) los cuales son agentes fértiles del saber (más o menos compartimentado), saberes que se aplican de un área a otra sin importar, en principio, las regiones y las historias locales. Dichos saberes se dan por válidos para todos y para todo.
- 3) Pero la producción del conocimiento experto supone un espacio *geo-histórico* donde se construye una localización epistemológica y desde donde puede exportarse saber (otras zonas solamente están capacitadas para importarlo, al igual que diferentes bienes de consumo o mercancías). Los lugares de conocimiento disciplinario dominante han sido el alemán, el francés y el inglés durante la modernidad. En este caso no especificamos países.

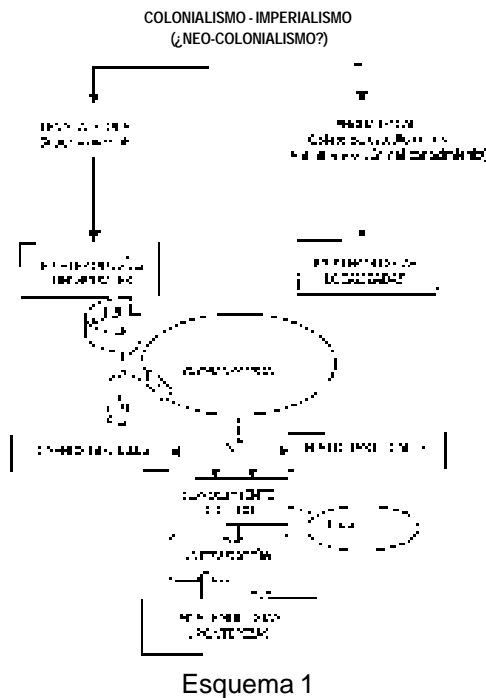
En la distribución geopistemológica así lograda el conocimiento local de las áreas periféricas (o de los espacios periféricos dentro de los países centrales, por ejemplo los *ghettos* en megápolis de Estados Unidos) es rebajado en su posibilidad de conocimiento. No obstante, y de forma paradójica, la globalización de un capitalismo sin fronteras está creando las condiciones para rearticular la epistemología moderna y parcializarla al permitir el encuentro con la multiplicidad de conocimientos locales: entre *lo global* y *lo local* se genera una *epistemología fronteriza*. El agente local (sujeto de esa epistemología fronteriza) vislumbra la hendidura por la cual puede restituir su posibilidad de conocimiento reapropiado y hasta entonces obturada por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización. Se haría posible el diálogo y la necesidad de comerciar entre el saber imperante y las historias locales. La modernidad y la civilización pasan a ser un momento más dentro de la organización y de distribución del poder en términos

3. Tal vez la noción de *nicho ecológico* extendida a una dimensión humana sea más acertada.

4. Pero también significa original y singular. En algunas ocasiones extremas queda relegado al folleto turístico o a publicaciones de divulgación tipo National Geographic, el Discovery Channel (ser objeto de estudio de la etnografía contiene ya un dejo de mención honorífica).

geopistemológicos. No representa un resultado espontáneo o seguro del proceso de globalización, sino sólo una *posibilidad* abierta (o que debe abrirse). Una brecha que ofrece el propio sistema, una grieta (ver esquema 1).

Nos resta desarrollar esa tríada entre diseños globales, historias locales y conocimiento crítico vinculado a lo situado en culturas específicas, así como esa epistemología fronteriza surgiendo del impacto producido por la colisión de aquellos momentos. Debe tenerse presente que la globalización no posee una arquitectura ni una dinámica democrática, tal cual lo detalla Amin: está surcada de dominios por áreas en diversas regiones y es globalización de *un sistema en particular* [1]. Así, desde una perspectiva latinoamericana podemos rastrear la globalización y la con-frontación de culturas siguiendo a Dussel y comenzando con la conquista de América sobre finales del siglo XV [3]:



Esquema 1
 categoría de *Autruí* (otra persona como Otro), como *pauper*." (página 20)

La dicotomía se extiende a varios niveles, y el *big bang* de la globalización incluye cada estrato en un movimiento ambiguo de disolución y de restitución (posible, aunque no segura) de diferencias, distinciones e identidades. Dentro de ese marco se inscribirán las historias locales (su simbólica, sus memorias, sus saberes, sus proyectos, sus necesidades).

Las epistemologías fronterizas emergen pues, no solamente fruto de la tensión entre diseños globales e historias locales, sino previo procesamiento por un conocimiento *crítico* que, para salirse del sistema dominante, está asociado al aparecer de lo local. La lectura de Dussel vuelve a ayudarnos para comprender el sentido de << crítico >>. El camino comienza por la dicotomía entre simetría crítica y asimetría hegemónica (ver página 215) [2]. Podrían establecerse las siguientes características:

1) Por una lado la interpelación crítica del << Otro >> (las víctimas del sistema establecido en el planteo de Dussel) contra lo que es funcional al sistema y su constelación de hegemonías (página 302). El concepto del << Otro >> procede de E. Lévinas como alteridad de los excluidos en posición crítica, donde aquel *otro, ya está ahí* [3, 9]. Este primer momento es de *negatividad* (apunta al porqué de la causa de la negación del otro). Luego sigue un momento que Dussel llama de "de-

construcción" donde se niega real y empíricamente la negación de las víctimas: momento antihegemónico, negación de la negación (página 304) [2]. Se pasa luego, en un movimiento *positivo* a construir alternativas, a ejercer la razón utópica (posible, factible) tendiendo a lo que es universal en la humanidad *desde* las particulares respetadas. Praxis de la liberación en el aparato teórico de Dussel. La verdad del sistema vigente en el mundo globalizado es negación de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano (las víctimas, los oprimidos, los otros..., pero en última instancia de *toda* la humanidad)⁵.

- 2) Si bien ya implicado en lo mencionado anteriormente, está el hecho de *adquirir conciencia crítica* acerca de la situación asimétrica, de los lugares desde donde se generan los poderes de dominación, y de la ubicación del otro o de los excluidos.
 - 3) Se *critica* finalmente lo que de << dominadora >> tiene la Modernidad, pero sin perder de vista que la razón moderna (y sus sombras romántico-irracionalistas) subsume a los grandes críticos de esa propia modernidad (Nietzsche, Heidegger, Marx, Freud, Habermas, Lévinas, etc.). Dussel habla de una "razón ético-crítica" al defender la universalidad de la razón en cuanto tal (ver página 311). Aquí *lo criticado* es pues el pretendido << bien >> del sistema victimario como dominador excluyente e ilegítimo (cuando no contradictorio). La crítica es más claramente un "poner en cuestión". Dado que quien pone en cuestión es el << Otro >> interpelante desde afuera, se sale del movimiento dialéctico (que sería interno), proceso que Dussel ha denominado "*analéctica*" cuando no "*ana-dia-léctica*".
 - 4) El *criterio* de criticidad (teórico, práctico, pulsional, etc.) parte de la existencia real de << víctimas >>. Es "criticable" lo que no permite vivir si se parte de una opción ética de responsabilidad por el otro [2]⁶.
5. Se recordará que en la propuesta ontológica de Dussel la ética es *lo primero* (cuando menos, lo irreductible a partir de lo cual empezamos a pensar). La reflexión se produce *desde* una comunidad de vida, en una cultura dada, *presuponiendo* como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas dialogísticas. Ello no quita el horizonte de universalidad del modelo.
6. Ver, por ejemplo, página 369 de la obra citada.

"Se trataba del <<choque>> de civilizaciones, de culturas, de visiones del mundo (desde los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como prope deútica del <<choque>> que realizarán las cristiandades europeas modernas para constituir el mundo periférico colonial). [...] Era el enfrentamiento asimétrico entre dos <<mundos>>, con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre de la Modernidad." (página 19)

Ya que el planteamiento originario se prolonga hasta la situación contemporánea, varios modelos filosóficos actuales europeos (cita por ejemplo a Ricoeur, pero también entrarían Habermas, Apel, e inclusive Lévinas), son aptos como hermenéuticas de una cultura, perdiendo gravedad cuando se produce el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas, y especialmente donde hay disociaciones entre culturas dominantes y dominadas. Más adelante puede leerse:

"...consiste en descubrir el <<hecho>> masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como <<señor>> de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo de la <<Modernidad>>) Centro-Periferia, en el plano nacional (elites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo), en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura popular, periférica, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta <<experiencia originaria>> -vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía-, quedaba mejor indicada en la

- 5) Por último, la criticidad va más allá de la mera dialogicidad, del mero enfren-tarse de argumentos o la confrontación de textos: arranca de la materia de la propia vida de los seres humanos.

Las epistemologías fronterizas alcanzan el nivel crítico cuando reúnen el pasaje por los momentos citados. Además, podemos también aproximar una explicación acerca de la relación entre historia local, conoci-mientos subalternos “situados” y posibili-dad de conocimiento *efectivamente crítico*. Mignolo no parece seguir (o no aprovecha) esta línea de justificación [9].

4. OTRAS DESCRIPCIONES DEL LUGAR DEL CONOCIMIENTO Y ALTERNATIVAS

Lo expuesto hasta ahora podría corres-ponder en gran parte a lo que Habermas ha llamado “*comunicación sistemáticamente distorsionada*”, fenómeno que encuadra dentro de las patologías de la comunicación [7]⁷. Interpretada o concebida la sociedad como un tejido complejo y multidimensional de acciones comunicativas (giro pragmáti-co) –y sin pretender profundizar en la propia teoría de Habermas– las patologías de la comunicación circunscriben aquellas situa-ciones en las cuales los actos ven obstruido el sentido que pretenden portar. Hay distor-sión sistemática:

- 1) Cuando se constituye una perturba-ción de la comunicación que afecta a la base de la *validez* del habla tomada como consecuencia de la pretensión de ver-dad, veracidad o rectitud para un cierto acto, o si cada momento se disocia del otro.
- 2) Cuando se abandona la acción *consensual* para pasar a actuar estratégica-mente (acción con respecto a fines y sin tomar en consideración el resultado comunicativo o al interlocutor como sujeto), sin que el otro sujeto (o el mis-mo agente - plano inconsciente) lo advierta.

La acción comunicativa es suplantada por una secuencia de “malentendidos sistemáticamente generados” (página 219). Aunque Habermas utiliza como ejemplos la dinámica familiar o el diálogo entre dos individuos, el esquema general puede trasla-darse al conjunto de comunidades que inte-gran un mundo dado y seguramente tam-bién al espacio globalizado del capitalismo mundial tardo-moderno. La comunicación sistemáticamente distorsionada es el resul-tado *desviante* de las situaciones de entendi-miento y de reconocimiento, siendo la con-

trapartida de una situación ideal de habla. En la dinámica del entendimiento, donde se actúa *comunicativamente*, se dan fenómenos como la confianza recíproca, la compren-sión mutua y el *saber compartido* (página 301). Del reconocimiento del interlocutor (el <<Otro>> del que hablábamos bajo diferentes perspectivas) asegura las identi-dades (página 216). Ese re-conocimiento ubica al sujeto con quien se establece una relación de intercambio genuino, en una situación dialogística, de igualdad. El sujeto es tomado como tal, portador de creencias, de pretensiones de validez que deben ser atendidas y de capacidad de responder y responsabilizarse. El esquema, seguimos pensando, es susceptible de ser trasladado del marco de las interacciones individuales o familiares a las de comunidades o grupos de los múltiples estratos que subyacen al mun-do globalizado. Dentro del ámbito *intersubjetivo* así formado, las transgresiones se convierten en actos de violencia.

Tomando las mismas palabras de Habermas para definir una *situación ideal de habla*, transcribimos [7]:

“En lo tocante a un consenso verdadero y a uno falso, llamamos ideal a una situación de habla en que la comunicación no sólo no viene perturba-da por influjos externos contingentes, sino tam-poco por las coacciones que resultan de la propia estructura de la comunicación. La situa-ción ideal de habla excluye la distorsión sistemá-tica de la comunicación.” (página 106)

Más adelante hace referencia a la condi-ción de universal simetría y el hecho de entrar en una discusión libre de dominio garantizándose que los participantes usufructen de esos plexos de acción sin en-gaños, ni a sí mismos ni a otros. Los hablantes ingresan como *agentes* con iguales oportuni-dades dentro de una estructura simétrica de derechos y deberes:

“...es decir, mediante una igual distribución de las oportunidades de mandar y oponerse, de per-mitir y prohibir, de hacer promesas y retirarlas, de dar cuenta y exigirla, etc. Junto con la igual-dad de oportunidades en el empleo de los actos de habla comunicativos, esto asegura al tiempo la posibilidad de abandonar en todo momento los plexos de acción y entrar en discursos en que se tematizan pretensiones de validez.” (página 107)

O de manera más contundente:

“Las condiciones contrafácticas de la situación ideal de habla pueden también entenderse como condiciones necesarias de *formas emancipa-das de vida*.” (página 107)⁸

Pero el planteo queda dentro de la lingüística de los actos de habla, de la

acción comunicativa y del argumento. No hay mención acerca de, por ejemplo, cómo poder sobrepasar esta dimensión en la vida misma ni la manera de asegurar material-mente la situación de simetría. Falta diluci-dar que la fuerza del argumento debe tanto a la o las racionalidades (en vigencia, para una comunidad dada, detalle ausente) como al trazado de los vectores y las instituciones que hacen al poder fáctico en una sociedad materializada. La acción comunicativa es *interacción* e implica la distribución equita-tiva de oportunidades para ocupar roles dialógicos, pero se realizará siempre como juegos de lenguaje que terminan convirtién-dose en hábito y adquieren una seguridad normativizada y regulada cuyo resultado es la búsqueda cooperativa de la verdad (ver, por ejemplo, página 108). Lengua y hábito suponen, pues, por un lado una franja de vigencia de las pretensiones y, por otro, la cristalización de una serie determinada de comportamientos que necesariamente se dará en un lugar y un tiempo determinados. La competencia comunicativa, común a todos los seres humanos, aseguraría la situa-ción de igualdad, pero es siempre una << pragmática universal del *lenguaje* >>. Solamente de aquí parte la teoría crítica de la sociedad (página 111).

Un mero escalar sobre niveles de revi-sión del sistema de lenguaje inicialmente elegido (dominio de lo discursivo) es dudoso que sea suficiente, aunque pueda represen-tar una etapa necesaria para superar los saberes pretendidamente universales-ver-daderos. Habermas plantea una progresiva radicalización dada por la autorreflexión del sujeto cognoscente (podría ser cierta comuni-dad *situada* de sujetos cognoscentes):

- 1) Tránsito desde las afirmaciones problematizadas a afirmaciones cuya controvertida pretensión de validez se ha convertido en objeto del discurso.
- 2) Explicación teórica de la afirmación problematizada, dar cuando menos un *argumento dentro del sistema de lenguaje elegida*.
- 3) Tránsito a una modificación del len-guaje inicialmente elegido o pondera-ción con respecto a lenguajes alterna-tivos (discurso metateórico).
- 4) Reflexión sobre los cambios sistemá-ticos de los lenguajes de fundamentación.

7. Páginas 210 en adelante. Particularmente tam-bién interesa ver la página 386 de la obra citada.

8. La bastardilla es personal. Las expectativas contrafácticas serían dos: esperar que los agentes estén siguiendo intencionalmente las normas que siguen, y esperar que los sujetos agentes sólo sigan las normas si éstas le parecen justificadas.

En suma [7]:

"La reconstrucción del progreso del conocimiento, progreso que se efectúa en forma de una crítica sustancial del lenguaje y sistemas conceptuales inadecuados, conduce a un concepto normativo de conocimiento en general (crítica del conocimiento). Es interesante notar que este último paso rompe los límites del discurso teórico." (página 151)⁹

Habermas entiende que de esta manera se llega a la médula de *qué debe valer como conocimiento* y así se alcanza su núcleo práctico: el conocimiento es evaluado y estimado no solamente por la cosa como por el interés con que cada caso ha de acertar el concepto de la cosa. Sin embargo detrás de la dinámica de el ir y venir de argumentos entre sujetos está anclado el "mundo de vida":

"...un saber que sólo proporciona el sentimiento de certeza absoluta porque no se sabe de él..." (página 497)

Ese trasfondo socava la transparencia a la que se propone llegar el modelo, y su <<aprobaticidad>> (página 497) le sustrae la naturaleza sustantiva y universal del proyecto posponiendo todo argumento a lo que no se tematiza, y que en última instancia constituye la *materia* del conocimiento (material o materia acerca de la cual se conoce o con la cual se conoce). Como *pre-comprensión* ya está puesto en nuestra cultura, ya está en los tuétanos del propio juego del lenguaje, en ese *logos* del cual no puede desligarse. Entonces, si no es objeto de cuestionamiento y de diálogo "radical" (el diálogo *parte* de esa condición *ya dada*), hay un lenguaje que es el lenguaje de un centro: está situado, geográfica e históricamente (estrato que se pierde en el planteo). Es dudoso pensar que Habermas esté pensando al mundo latinoamericano, al semita o al egipcio. Sí entiende, trayendo como referencia a Wittgenstein, que lenguaje y entendimiento son co-origenarios, el saber preteórico es universal solamente como "competencia" (página 417). Continúa así inasible o ignorando la sustancia del trasfondo material del cual emerge (como entidad preteórica). Hay un saber que viene de *algún* mundo de vida cuya tematicidad se escurre por las manos de la conciencia que reflexiona.

Pero hay una serie de reservas que limitan dichas propuestas. Por ejemplo Vattimo, luego de defender cómo la apuesta al mundo de vida (al *Lebenswelt*) sirve para proteger a la sociedad de caer en manos del control de expertos y especialistas, se pregunta acerca de la ubicación de esa cultura compartida,

conjunta, vivida en la comunicación cotidiana [14]:

"Pero, ¿con qué derecho el mundo vital conjunto reivindica la propia posición de horizonte normativo dentro del cual los diferentes ámbitos de la acción social han de coordinarse sin indebidas <<colonizaciones>> –en las comparaciones del uno con el otro y, sobre todo, en las comparaciones de la totalidad del mundo vital consigo mismo–? La carga normativa de esta noción [...] parece depender enteramente del hecho de que pertenezcan al mundo vital –como horizonte rector de una cultura– aquellas características de capacidad de diálogo argumentativo que son, de hecho, específicas de la cultura occidental, y quizás enteramente de la comunidad <<transparente>> de los científicos modernos." (página 59)

El autor considerado no aprecia que se tematice o se haga cuestión de algo que se pretende válido para toda la humanidad. Para Vattimo, Habermas intenta huir del relativismo de su mundo vital atribuyéndole, de forma subrepticia, una estructura trascendental y normativa modelada en la modernidad occidental (trampa metafísica). La exigencia de una historicidad (que contribuiría a marcar un lugar del saber) parece fallar [14]:

"En Habermas tal exigencia nace con la observación de que los rasgos normativos del mundo vital están ligados a un mundo vital que ha devenido históricamente, el de la sociedad occidental, y en cambio quedan desechados para la estructura trascendental de todo posible mundo vital: lo que equivale a decir que Habermas, hablando desde el interior de una tradición bien precisa, de un mundo vital específico, cree hablar <<desde ningún lugar>>, desde el único punto de vista de la universalidad o panorámica general metafísica." (páginas 60-61)

El eje es la lengua-logos, la suspensión de toda categorización en ese mundo vital, y el sumergir en la a-problematicidad una complejidad que tiene lugar en el tiempo y en el espacio. Un mundo de vida que le nutre de materia a la comunicación entre los sujetos.

Leyendo desde Dussel surgen algunas duplicidades que la formulación estrictamente comunicativa no logra superar [2]. La pretendida transparencia estriba en la *formalidad* del planteo, pero queda clausurada por una opacidad que proviene del mundo vital. El consenso racional no especifica *cuál será la racionalidad*: no su estructura formal sino la ubicación histórica, cultural y geográfica de la misma. O el punto de partida "localizado" desde el cual se accede a la universalidad. La autorreflexión trata de un sujeto cognoscente o sujeto agente pero no considera la eventualidad de contar comunidades, es la universalidad abstracta de un

yo en general. También ese juego de "argumentos" que hace a la sustancia del juego implica un trasfondo no explicitado y tomado por dado (es el Uno del mundo Occidental, el Ser y la procedencia de toda verdad para todos), basamento de lo que en último término define qué debe valer como conocimiento, qué conocimientos podemos querer, qué conocimientos nos interesan, y, por supuesto, qué vale como argumentación. Y queda la pregunta: ¿Solamente actos de habla, solamente acciones comunicativas? ¿Solamente ese paso? ¿Y el contenido material del juego, la "economía" del mismo?

Dussel habla del "síndrome ideológico helenocéntrico" [4]¹⁰, y propone la de-construcción de esa textura ideológica-política que en el propio Habermas pervive, donde el origen absoluto sigue siendo Occidente (página 56). Habría una falta de esa "económica" en el conjunto del filosofar europeo-norteamericano (incluyendo a Taylor, Ricoeur, Rorty y Habermas, entre otros) donde pueden encontrarse una hermenéutica o una pragmática sin una ontología propiamente económica (entendida como ser-en-el-mundo *instrumentalmente* y no sólo *lingüísticamente*), implantada desde el Otro que interpela al ser, erigido como Uno por cierto momento de la historia. Dueño de lo que es un saber no situado y que se arroga la universalidad.

Dussel adjudica la perversión a la distorsión romántica de la interpretación del hecho griego desde que comienza a fortalecerse la modernidad centrada en Alemania, Inglaterra y Francia, y luego los Estados Unidos de América, generando a la larga una <<narrativa fantástica>>, un verdadero "*grand méta-récit [a-la-Lyotard]*" en cuyas redes caen tanto Habermas como Apel, autores tan caros al propio Dussel [2, 4, 10]. Ello no quita que se pueda aprovechar el legado de aquellos filósofos. Quizás radicalizando tanto las posiciones de Habermas como de Apel, lo cual implica prolongar las asimetrías y patologías del diálogo hasta darle sustancia y resolución material. No obstante, hoy por hoy, las formulaciones discursivo-pragmáticas dejan la economía política a un lado, y su discurso parte de la sociología adoptando

9. Bastardillas del autor. Adviértase que la reducción a lo que es "habla" o "lenguaje" no se pierde en ninguna etapa, aunque se intente formular una suerte de escape de lo teórico hacia "lo práctico". ¿Lo práctico no es también pragmática universal o acción comunicativa?

10. Página 53.

una perspectiva formal [2]. La globalización se extiende desde lo subterráneo y la voz de lo que es otro a la modernidad, a las culturas dominantes, al centro hegemónico occidental queda asfixiada. El conocimiento y los saberes universales “desde ningún lugar”, “válidos para todos”, continúan escondiendo detrás su partida de nacimiento. La emancipación a la que tan tímidamente refiere Habermas se extingue ante la ausencia de una apoyatura material y una conciencia radical de la asimetría más elemental.

5. OTROS SABERES

La noción de *geoepistemología* echa luz primero sobre la necesidad de *situar* los conocimientos, pero exige también analizar y generar alternativas ante lo que, desde Vattimo y luego Dussel, veíamos que se erigía como lo Uno de la metafísica occidental imponiendo su verdad, adoptando la forma de un presunto saber “desde ningún lugar” y “para todos”. Es necesario saber que *ese conocimiento particular* parte del *ego cogito* cartesiano y cabalga sobre el *yo conquista*, mediante el cual se inicia la modernidad a escala mundial desde el siglo XV y cuyo remate será la globalización del capitalismo. Vimos también que, en tanto latinoamericanos, estamos ubicados en el lugar del <<Otro>>, del excluido, del olvidado, del pobre (si entendemos ahora la *pobreza* en un sentido más amplio y con relación al mundo rico del capitalismo). También se trataba de aclarar que esos lugares del conocimiento no necesariamente seguían estrictamente las fronteras del Estado-Nación sino que cortaban límites aun dentro de las propias metrópolis y a lo largo de los mismos países dominados. Los proyectos de emancipación deben seguir una praxis de liberación en la cual se cobra conciencia de estos hechos y se hace escuchar la voz del <<Otro>>, que es un “sujeto” (no un sistema o una totalidad), y que implanta un diálogo entre historias, memorias y simbólicas locales para acceder a la universalidad de una racionalidad [ética] siempre permeable y cuyo contenido apunta a la reproducción de la vida humana [2, 3].

Scannone ha intentado reivindicar una *sabiduría popular* inspirado en la filosofía de la liberación, donde trata de releer la terminología ética levianiana de la alteridad y la exterioridad desde América Latina, desde los pobres y su protagonismo como sujetos de historia, de cultura, sabiduría y racionalidad [12]. Si bien reconoce que de manera eventual la cultura dominante ejerce su influjo alienante, la sabiduría popular se cons-

tituye como tal en cuanto alcanza a ser verdadera sabiduría y verdaderamente popular (no ideología introyectada). Scannone asigna un valor privilegiado a la situación del pobre, cuando su dignidad humana es agredida (habla de “abundancia de vida, humanidad y sabiduría de vida...” –ver por ejemplo página 81), y encuentra que la praxis de liberación genera una suerte de *ciencia práctica*, con su propio *lógos* sapiencial distinto del científico:

“De ese modo el filosofar, sin perder su carácter universal, se hace situado, histórico e inculturado, y sin dejar de ser reflexivo, se hace practicante.” (página 81)

Debe haber un diálogo de mediación con las ciencias humanas y sociales, mediaciones analíticas del pensar filosófico liberador que ofician de disciplinas críticas y complementarias al saber popular:

“Pues en América Latina son los pobres y empobrecidos –exteriores al sistema de dominación– quienes condensan mejor (junto a quienes, sin ser pobres, optan por los pobres) el *éthos* cultural, la memoria, la conciencia y el proyecto históricos latinoamericanos, centrados en la solidaridad y la justicia.” (página 82)

Aunque es cierto que los paradigmas vigentes en la modernidad y sus núcleos de poder miden la sabiduría a partir y con la medida de la ciencia tomada como *prototipo* de la racionalidad humana dejando *fuera* toda otra posibilidad, también parece que Scannone idealiza las potencialidades, la cristalinidad ideológica y la riqueza cognoscitiva del pobre (si solamente por *tal* condición surge la sabiduría). Además queda la pregunta: ¿Los no-pobres en América Latina optan *necesariamente* por la sabiduría eurocéntrica? ¿La pobreza genera de por sí solidaridad, conciencia de sujeto o producción de un conocimiento alternativo? O en caso de que así lo fuera, no se percibe, al menos de manera contundente, cuál es la causa. Un “imaginario histórico” creciendo desde la pobreza en América Latina apela más bien, dentro del impacto de una ética de contenidos que da por supuesta su valoración, al efecto emocional que produce en los intelectuales la injusticia material (peor si aquellos padecen de un sentimiento de culpabilidad o del miedo de ser “no-orgánicos”). El sentido de la alteridad en una perspectiva epistemológica así como de la privación, el olvido o la exclusión de lo que efectivamente *ya estaba*, queda delimitado a un sector específico. Es uno de los riesgos de las posturas al estilo de Scannone donde puede sospechase cierto aire de religiosidad (de ahí una determinada noción del pobre,

de la culpa, del sacrificio, de la piedad)¹¹.

Otras propuestas se detienen en las interacciones y los cruces entre diferentes saberes –canalizados a través de “culturas”– cuya relación se ve facilitada por los medios masivos de comunicación como conductos que no respetan fronteras o que modifican sustancialmente el concepto de las mismas. El desigual acceso a los *bienes*, la separación entre naciones, etnias o clases contribuyen a la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad. Hay, no obstante, una sustancial actividad de intercambio entre *lo tradicional* y *lo moderno*. Los medios de comunicación electrónica, más que sustituir la música culta o el folclore lo difunden, y tanto el rock como la música erudita se nutren para renovarse de melodías asiáticas y afro-americanas. En América Latina tanto las capas populares como las elites combinan la “democracia moderna” con estructuras y dinámicas arcaicas de poder: se confunden instituciones liberales y prácticas autoritarias, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas y los resultados del comercio cultural entre ellos. Surgen lo que García Canclini denomina “*culturas híbridas*” [6]. La tarea dentro de América Latina consiste en reunir los saberes parciales de las diversas disciplinas establecidas, hendir en la heterogeneidad de la hibridación cultural del continente, asumir la disparidad de ese universo de memorias que somos conjuntamente con los procesos trunco de innovación.

Los modernizadores pensaron que los mitos serían sustituidos por el conocimiento científico (un conocimiento o saber por el saber, sin fronteras territoriales ni culturales), las artesanías por la expansión de la industria, los libros por los medios audiovisuales de comunicación. Pero se confluye en una realidad harto compleja cuando se observan los cruces y las transacciones entre tradición y modernidad: la cultura tradicional no parece haber sido borrada por la industrialización de los bienes simbólicos. Hoy se publican más libros y ediciones de mayor tiraje (el libro no parece haber sido meramente sustituido por otros medios). En lo “popular” la atención debería ir pues más hacia lo que se *transforma* que hacia lo que se *extingue*. Artesanos, músicos populares, músicos “de fusión”, expansión del folclore donde indígenas y campesinos se encuentran curiosamente representados re-

11. En el caso de Scannone y el artículo citado las referencias son claras en la página 83 y en la nota # 8 de la página 85.

presentan formas que se multiplican. El turismo y la masa de consumidores absorben los bienes como signos de distinción (en una nueva gama de valoración que va del rito por lo exótico al puro afán de identidad personal) –pero la <<otredad>> va precipitando en esa química tan especial. Los criterios de corte de García Canclini son diferentes y no necesariamente parten de una sola fuerza centrífuga (la pobreza) sino de la *diversidad* que subyace a aquello <<Otro>> así como la interacción entre lo tradicional (historia local, memoria situada) y lo moderno (cultura de masas, mundializada, globalizada, occidental y dominante). Tampoco se descarta la acción de fenómenos como el turismo o el consumo más banal como vías de intercambio de conocimientos.

La lógica del mercado de alguna manera redefine el papel de lo culto y lo popular sin suprimirlos del sistema simbólico de nuestras sociedades. Lo que se desvanece es la opacidad que procede del “hacedor” de esos bienes, de su creador, de lo que constituía un universo simbólico como sujeto. La sabiduría popular no queda cargada con un *escencialismo* fundacional sino que cobra vigor por el modo a través del cual entra a participar –mutando– dentro de la constelación de la heterogeneidad cultural [6]:

“...lo popular no se define por una esencia a priori, sino por las estrategias inestables, diversas, con que construyen sus posiciones en los propios sectores subalternos, y también por el modo en que el folclorista y el antropólogo ponen en escena la cultura popular para el museo o la academia, los sociólogos y los políticos para los partidos, los comunicólogos para los medios.” (página 18)

En las *culturas híbridas* se mezclan varias épocas y estéticas que escapan a toda etiqueta o pretensión reduccionista, siendo una multiplicidad dispar, un *bricolage*¹². Ahora, es de notar que el autor asigna un protagonismo (y no decididamente “débil”) a los expertos, a los que median en ese flujo de culturas.

A todo esto, debe continuar quedando claro que en América Latina no ha habido una industrialización sólida, una tecnificación extendida de la producción agraria, un ordenamiento sociopolítico basado en la racionalidad formal y material. Los beneficios de la modernidad no han llegado a todo ni a todos. Es poco probable que terminen llegando. Se carece además de una cohesión social y una cultura política moderna suficientemente arraigadas para que nuestras sociedades sean “governables” en el sentido occidental del término. El *caudillo* y su manera informal de establecer alianzas y des-

plegar relaciones silvestres de fuerza permanecen. Las oligarquías, con la máscara de la modernidad construyeron culturas de elites excluyendo poblaciones indígenas y campesinas (por momentos recurriendo directamente al genocidio). Los *populismos* no representan una solución radical puesto que la estructura de la sociedad siguió por la misma senda y pensándose de igual manera en lo más básico. Por momentos medra el riesgo de olvidar que la totalidad social cobra sentido cuando se piensa desde la *desigualdad* y no desde la *diferencia*. Y que las integraciones de corte romántico o neoclásico continúan aportando su cuota de peligro en el interés de forzar ideologías (y grupos) “compactos”. Pero los ochenta traen otras transformaciones en América Latina.

Ahora es una ingenuidad premoderna, subraya García Canclini, que un Estado proteja la producción del propio país o tome en cuenta los intereses populares –que pueden resultar contradictorios con el avance tecnológico [6]. América Latina pasa a concebirse como una articulación compleja (a veces una *desarticulación* y un mosaico) de tradiciones (historias, memorias, saberes locales) y modernidades (globalizadoras). Quizás la crítica a los relatos omnicomprendivos puedan contribuir a erradicar las desviaciones fundamentalistas como el tradicionalismo, el etnicismo, los nacionalismos y las perversiones autoritarias tanto del liberalismo como del socialismo. García Canclini tiende a pensar en una superación de los divorcios entre lo popular, lo culto (en el sentido de académico o erudito) o lo masivo, apuntando a una reflexión más abierta a las interacciones y a las integraciones de las colectividades que componen nuestras sociedades. Las nuevas tecnologías comunicacionales producen un reordenamiento de lo público y lo privado que afecta a las disposiciones heredadas del patrimonio histórico y las tradiciones populares, pero también conducen a una desterritorialización de los procesos simbólicos. Esta “transnacionalización” que resulta de migraciones, turismo de masa y ablandamientos de fronteras, no suprimen pero dan una nueva definición al concepto de nación, de pueblo, de identidad. Por aquí aparecen las culturas de hibridación.

Sin embargo, dentro de esta textura operan una serie de “*poderes oblicuos*”, transnacionales, por momentos interactivos y hasta contradictorios. El riesgo es no comprenderlos, no esclarecerlos, no identificarlos o permitir que crezcan formas cada vez más concentradas de acumulación de ese

poder y mayor centralización globalizada de la cultura. Así los procesos dinámicos de desterritorialización de re-territorialización no llevan a la abolición del preguntar por la identidad, por lo nacional, por la defensa de la soberanía (del sujeto y de las comunidades), y por la desigual distribución del saber y el arte. El intercambio entre una “simbólica tradicional” y los circuitos internacionales de la comunicación no eliminan aquellas brechas. Los vectores que indican el gradiente entre las zonas de poder y dominación, aunque transcurran por caminos más intrincados o adopten aspectos virtuales, disfraces o apelen a mecanismos como la seducción no han quedado disueltos en esos mapas de heterogeneidades culturales.

Lo híbrido posee un largo trayecto en las culturas latinoamericanas, desde la misma colonia. Todavía en el arte más actual el proceso se vuelve dramático: ni Cortázar ni Onetti escriben en sus países de origen, lo hacen en Europa y el producto final es necesariamente híbrido. Hay un nuevo diseño de patrones estéticos y cognoscitivos adquiridos en otros espacios geográficos. Ya para la práctica artística se carece de paradigmas consistentes [6]:

“Arte de citas europeas o arte de citas populares: siempre arte mestizo, impuro, que existe a fuerza de colocarse en el cruce de los caminos que nos han ido componiendo y descomponiendo.” (página 307)

Por otro lado el mercado “re-semantiza” una organización mítica de artesanías al vender las piezas o colocarlas dentro de museos e incluso en instituciones bancarias. Los dispares consumidores –cuya existencia no es posible negar– se ocupan de fragmentar y recomponer lo roto, en un mundo donde todo se torna intercambiable (mercancía), aun en el ámbito de lo político.

Al aumentar la hibridación, sostiene García Canclini, el poder pierde eficacia si solamente se desarrolla de manera vertical y bipolar (de burgueses a proletarios, de blancos a indígenas, de padres a hijos, de varón a mujer). Las relaciones establecen una arquitectura mucho más compleja donde más que potenciarse las dicotomías, se fortalecen determinados grupos difíciles de “recortar” por manejarse mediante acciones <<oblicuas>>, guiados por una concepción descentrada y multideterminada

12. No es nuestro propósito centrar o desviar la discusión hacia la hipótesis de García Canclini donde, partiendo de sus “mercados simbólicos”, plantea la configuración de una situación *posmoderna* en la propia América Latina.

del poder. Hoy es difícil discriminar entre formas de poder étnico, familiar, político, etc., en una situación dada. Las relaciones sociales involucran también aquellos vínculos donde el sujeto hegemónico y el subalterno (individuo, grupo o comunidad), interactúan o se necesitan: aun el líder más combativo no inventa al lugar donde trabaja, la escuela a donde envía a sus hijos o los medios que le proporcionan la información cotidiana. Manifiestan por calles y plazas que esos sujetos o grupos contestatarios no diseñaron.

La ubicación y el surgimiento fronterizo de toda cultura gana en comunicación y conocimiento. Aumenta la eficacia simbólica, permite los “enfrentamientos metafóricos” y posibilita las mediaciones, el uso de vías diagonales y oblicuas de confrontación y resolución. Pero no debe olvidarse que en este esquema, las prácticas culturales son *actuaciones* más que *acciones*, apelan a aspectos dramatizados y rituales, dirimiendo el conflicto en el plano de lo simbólico. Podrán decir mucho más de lo oblicuo, de lo simulado y de lo diferido que hay en cualquier interacción social, sin embargo dejan sin atender el contenido material y la sustancia de la propia vida (real, encarnada) de los agentes y los pacientes. La emancipación se debate encerrada dentro de un solo registro sin alcanzar una verdadera ruptura con el aparato que genera los símbolos: queda acantonada en ellos y, por lo tanto, sometida al riesgo de la esterilidad.

El acceso desigual a esferas públicas subalternas se produce, es cierto, en personas que no solamente deben intentar transar con sus pobres condiciones de vida, sino también con representaciones problemáticas de esas condiciones, hecho que se multiplica geométricamente en América Latina (si lo comparamos con los sectores excluidos de las propias áreas dominantes). Pero no se agota en el registro de lo simbólico, aunque la política de las representaciones es francamente asimétrica. Yúdice afirma que las nuevas corrientes metodológicas en diversas disciplinas del saber se desplazan de Norte a Sur, transcurriendo por un mercado donde se negocian teorías y formas de investigación, mercado que es mucho más poderoso en los Estados Unidos y la Europa Occidental [15]. Un ejemplo es la propia tradición latinoamericana ensayística (de Martí, de Rodó, de Mariátegui), alejada del método cuantitativo, que excluye a la mujer, al negro y al indígena, reforzando determinadas estructuras de jerarquías y allanando el camino a la construcción de una forma de hegemonía

interna favorable a las clases dominantes y al patriarcado. Una << política de representación >> importada sin más dentro de ese mercado muestra diferencias según el lugar donde se la emplee.

Ciertas contrariedades en el seno de la sociedad podrán ser manejadas y reparadas dentro del marco discursivo en los Estados Unidos, y hasta pensarse que lo discursivo posea carácter subversivo. Pero en América Latina las representaciones de los grupos subalternos más que reparar injusticias han contribuido a estigmatizar los grupos excluidos [15]. Igualmente que en el caso de otras transferencias culturales la factura es una transnacionalización y globalización de los *discursos más prestigiosos*. Los límites de esa política cobran nitidez en el caso de América Latina, donde, a la manera de la política gramsciana, conocimiento legítimo y cultura se funden en un proceso de hegemonía desde cuya articulación se bifurca una corriente de conocimientos legítimos y otra de conocimientos contestatarios desde los cuales se interpela, se argumenta y contradice en ese terreno de conflictos. Esos flujos culturales, que hoy siguen el camino Norte-a-Sur abarcan la ciencia, la tecnología, la información, los medios propiamente dichos, las tendencias artísticas, los movimientos y tendencias intelectuales en general y las relaciones de mercado. La confrontación opera contra sensibilidades muy arraigadas que integran al *sentido común* de esas comunidades heterogéneas con sus sujetos. El problema estriba en cómo hacer que los grupos subalternos participen de manera activa en el saber, los bienes y los servicios dentro de una concepción que implica reconversión y mediación de lo que llega desde los centros hegemónicos. Sin fatalismos, pero también sin idealizar situaciones perimidas o tramando utopías no factibles que pretenden rescatar identidades tradicionales pasadas y pretendidamente “puras”. Es inseguro pensar << lo pristino >> aun tomando como referente inicial al << pobre >> o al << excluido >> del sistema dominante. Los mecanismos de empobrecimiento, de olvido, de exclusión proceden “infectando” a lo que se excluye con la propia naturaleza de lo excluyente.

Yúdice entiende que hay un problema de *valor*. Valor del conocimiento y las formas culturales en general que afecta su producción, circulación, recepción, transformación y respuesta, donde estos procesos son mediados dentro de la dinámica de relaciones de poder. Estas relaciones cruzan clases, etnias, géneros, geopolíticas y fronteras físicas. El tejido diverso y multicéntrico de los

saberes lleva a una crisis del conocimiento y su legitimación, que compromete no solamente al Sur sino también al Norte. Los poderes oblicuos minan la confianza en la potencialidad misma del conocimiento. La presente descentralización del sistema cultural permite, por ejemplo, la empresa de privatización de la educación (por cierto planificada), donde la iglesia confeccionará los textos para sus escuelas y así como las iglesias cualquier institución o agrupación que pueda abrirse paso en la sociedad capitalista globalizada con pretensiones de democraticidad. Los contenidos se elaborarán a la medida de las necesidades de los focos hegemónicos.

En suma, habitamos un nuevo espacio social diferente de la esfera pública ideal, donde prevalecen los “mejores argumentos”. Las sugerencias de Yúdice se orientan a una tarea de colaboración donde los investigadores trabajan en conjunto con comunidades o grupos más o menos definidos, permitiendo que la identidad y el *éthos* cultural de aquellos puedan tomar forma [15]. Pero aquí en América Latina es imperioso ir más allá de una << política de representaciones >> que considera las relaciones de poder casi exclusivamente como un mecanismo de manipulación simbólica. Es necesario, propone el autor mencionado, superar las fronteras de las *disciplinas* y las *instituciones* cuando se trata de concebir y estudiar las culturas. El aparato universitario se ha mostrado sumamente endeble con relación al sistema. Las posibilidades de producir un saber efectivo y alternativo surgen de investigar comparando y colaborando entre expertos, comunidades, grupos, instituciones o líderes para poder hacer frente a un mundo transnacionalizado donde las consecuencias se perciben con especial algidez en los niveles locales. El vínculo académico transnacional puede ofrecer como salida de alternativa el asumir la simetría para la heterogeneidad de manera que los seres humanos sean capaces de abordar el embate de un mundo globalizado y hegemónico por grupos circunscritos (quienes poseen los *monopolios* señalados al inicio).

6. CONCLUSIONES

Se descubre entonces mediante la realización de una tarea crítica con respecto a lo que se toma como conocimiento verdadero, válido o eficaz, una *geopistemología* como “mapa” donde es posible cartografiar los lugares del saber, saber << situado >> según dimensiones que exceden lo meramente físico o geopolítico. Sin haber entrado en

la discusión acerca de si es factible o no una filosofía poscolonial, o cuánto pasa a cuenta de la modernidad y de la posmodernidad, se trató de apreciar –en la trastienda de este mundo globalizado–, una serie de dicotomías entre hemisferios, entre zonas centrales y periféricas, entre la civilización y la barbarie, en fin, entre áreas hegemónicas y espacios dominados. Esas dicotomías no son absolutas y sus alcances, sus límites, sus caracterizaciones, poseen una movilidad, una multiplicidad de matices y una diversidad de criterios de corte que no pueden escamotearse. El tema ha sido, por un lado, examinar cómo pueden interactuar con el conocimiento, sus mecanismos de validación, de legitimación o de producción/consumo y en qué lugar se ubica América Latina. Heredamos de la modernidad un saber que pretende develar lo que *es*, impone una determinada realidad, para después ver cómo se fragmenta en pedazos una ontología que antes parecía única y fundamentada de manera definitiva. La posición de lo << Otro >>, de lo que está en la alteridad del sistema, de lo que ha sido condenado al “no-ser” por una cierta cultura, interpela desde su exclusión. Pero no empujando por una nueva exclusión, por un intento desesperado de dejar fuera lo que ahora se constituye como saber de todo, de todos y para siempre. Es ese saber lo que se intenta descomponer. Pero hay después una tarea de recomposición donde los << otros >> más que acantonarse en esencialismos o fundamentalismos, juegan su movida dentro de un universo en el cual todos vivimos juntos.

La praxis liberadora toma conciencia de ese mapa oculto en el mundo globalizado, buscando reivindicar las memorias (y los saberes) colectivas situadas histórica y culturalmente aunque planteándose un horizonte de universalidad. Es dudoso que se esté viviendo, como lo ha presentado Vattimo, un momento de la *simultaneidad* y la *pluralidad* de culturas, si se entiende en un sentido efectivo y de acceso igualitario a los bienes del mundo –quizás lo sea para las sociedades industrializadas del hemisferio norte [13]. También es difícil de aceptar que nos encontremos ante una pérdida de la dimensión histórica, de la historia sin más: es decir, una pérdida de la *memoria*. En lo que toca a las sociedades de la periferia emerge la pregunta de si pueden concebirse algo así como << culturas amnésicas >> y carentes de sentido. Dentro de ese universo múltiple corresponde pensar con Dussel que todo debate, conflicto o lucha (salvo que se interprete al mundo actual como libre de debates, conflictos y luchas), parten de una tradición

determinada [2]. Pero, a diferencia de –por ejemplo–, los comunitaristas, es posible el *diálogo* entre tradiciones, y Latinoamérica puede salvar ese diálogo intercultural redefiniéndolo de una manera no-eurocéntrica. Por otro lado, el comunitarismo trae aparejado el riesgo de la inconmesurabilidad, del “todo vale”, del irracionalismo y deja lugar para perspectivas como el nazismo, el fascismo o versiones sucedáneas. En el caso de Dussel, hay un modo de realidad que vierte sobre el contenido de una ética: la vida humana misma, su producción y reproducción. Lo bueno es aquello que la preserva, lo que recupera al sujeto y la simetría comunitaria (lo argumentativamente acordado, la validez pública y personal articuladas), lo que se desarrolla dentro de un marco de posibilidad y factibilidad. Esa ética es *previa* al ser –y puede comprenderse que subyace a toda forma de conocimiento. Por lo demás, lo racional *es* ético¹³. Lo emancipatorio –aun dentro del ámbito del conocimiento– arranca de ese impulso que Dussel hace partir del interés moral, al momento *ético-material* y finalmente *ético-relizador*. El descubrimiento del << Otro >> (léase en singular o en plural), inevitable para entender los lugares del saber y su diversidad, se debe a este proceso.

La concepción de una *geopistemología* como instrumento intelectual contribuye a abordar el espejismo de la globalización con mayor capacidad analítica. Aparece entonces una extensión, un desborde y una imposición de *cierto sistema*, el capitalismo bajo la modalidad del consumo y la comunicación, contra otros. En ese océano hay toda una textura de asimetrías y hegemonías que abarcan tanto el mercado económico como el socio-cultural. La permeabilidad desde un lugar al otro de ese *mundo* depende no solamente de las políticas de cada área, sino también de lo que se establece como *valioso*, como *válida* y como *verdadero*. Pero además del grado de disponibilidad de los medios que permiten generar, producir y difundir información o contenidos culturales: la propiedad de esos medios es capaz de entrar en colisión con las necesidades reales de las comunidades hasta donde llega. La máscara democrática del mundo global se apoya en lo ficticio y en lo formal. Otra vez con Dussel, abreva en el *síndrome helenocéntrico* que comienza con Europa, se mundializa e incorpora la hegemonía de los Estados Unidos luego de la segunda guerra y la riqueza económica del Japón [4]. Es el mito de lo Uno, la metafísica consumada de la que habla Vattimo y que debe superarse [14], lo que termina siendo el saber sin tiempo, lugar ni

sujeto. Y no necesariamente la contrapartida es el relativismo.

La historia no puede ser únicamente mera linealidad (con o sin ramificaciones) o *télos*, es también, y de manera sustantiva, memoria. Hundirse en una cultura es estar *ya* dentro de alguna memoria. Salvo que tratemos de un sujeto formal, vacío, más transparente que un agujero negro, hasta el entrar en una racionalidad *compartible* entre las diversas comunidades, el trabajar bajo el horizonte de una universalidad que comprometa a los seres humanos, el asumir la escala mundial en la que operan ciertas variables, se vuelve imprescindible partir y regresar a los lugares desde donde hacemos y obtenemos el conocimiento como un bien. ❖

Bibliografía

- [1] Amin, S. 1999. El capitalismo en la era de la globalización. Paidós: Barcelona. *Edición original de 1997*
- [2] Dussel, E. 1998. *Ética de la liberación*. Madrid: Trotta
- [3] Dussel, E. 1998. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Anthropos* **180**: 13-36
- [4] Dussel, E. 1999. Posmodernidad y transmodernidad. Universidad Iberoamericana: Puebla
- [5] Follari, R. 2000. *Epistemología y sociedad*. Homo Sapiens: Rosario
- [6] García Canclini, N. 1989. *Culturas híbridas*. Grijalbo: México
- [7] Habermas, J. 1997. Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos. Cátedra: Madrid. *Edición original de 1984*
- [8] Martín-Barbero, J. 1993. La comunicación en las transformaciones del campo cultural. *Alteridades* **3** (5): 59 – 68
- [9] Mignolo, W. D. 1997. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas. *Dissens* **3**: 1 – 18
- [10] Moreno Villa, M. 1998. Husserl, Heidegger, Levinas y la Filosofía de la Liberación. *Anthropos* **180**: 47 – 58
- [11] Rivera Dorado, M. & Vidal Lorenzo, M. C. 1992. *Arqueología Americana*. Síntesis: Madrid
- [12] Scannone, J. C. 1998. Filosofía de la liberación y sabiduría popular. *Anthropos* **180**: 80 – 86
- [13] Vattimo, G. 1994. El fin de la modernidad. Planeta: Barcelona. *Edición original de 1985*
- [14] Vattimo, G. 1995. Más allá de la interpretación. Paidós: Barcelona. *Edición original de 1994*
- [15] Yúdice, G. 1993. Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos. *Alteridades* **3** (5): 9 – 20.

13. Ver, por ejemplo, en Dussel (Ética), página 269.