

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ

Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades

**Abordaje hermenéutico de las fronteras epistemológicas en
el marco de los estudios poscoloniales**

Ensayo Académico

Mariana Moreno Gutiérrez

Artes Liberales

Trabajo de titulación presentado como requisito
para la obtención del título de Licenciada en Artes Liberales

Quito, 12 de mayo de 2016

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ
COLEGIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

**HOJA DE CALIFICACIÓN
DE TRABAJO DE TITULACIÓN**

**Abordaje hermenéutico de las fronteras epistemológicas en el
marco de los estudios poscoloniales**

Mariana Moreno Gutiérrez

Calificación:

Nombre del profesor, Título académico Jorge Federico García Núñez de Cáceres Ph.D

Firma del profesor

Quito, 12 de mayo de 2016

DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído todas las Políticas y Manuales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, incluyendo la Política de Propiedad Intelectual USFQ, y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo quedan sujetos a lo dispuesto en esas Políticas.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Firma del estudiante: _____

Nombres y apellidos: Mariana Bethsabé Moreno Gutiérrez

Código: 00111889

Cédula de Identidad: 172238473-0

Lugar y fecha: Quito, mayo de 2016

RESUMEN

Este ensayo propone un abordaje hermenéutico de las fronteras epistemológicas en el marco de los estudios poscoloniales como respuesta a la discusión sobre las vías de descolonización epistemológica en Latinoamérica. El planteamiento de incógnitas relacionadas con la dependencia epistémica de la retórica moderna y de las macronarrativas de Occidente, conduce, en este trabajo, al cuestionamiento de los límites a los que se enfrenta la producción de conocimiento, así como a la búsqueda de disyuntivas de carácter filosófico. El punto de coyuntura clave que permite sustentar la tesis de este trabajo reside en la articulación del método hermenéutico con la noción de las fronteras epistemológicas, no solo porque desde un punto de vista epistémico ambas nociones pueden ser conciliadas en la dinámica móvil de una dialéctica positiva, sino porque esa conexión constituye una alternativa para fundamentar la producción epistemológica en un tercer espacio o frontera.

Conceptos clave: Método dialéctico, método hermenéutico, fronteras epistemológicas, discurso hegemónico, decolonización, teoría poscolonial.

ABSTRACT

This paper proposes a hermeneutical approach to the epistemological borders within the framework of postcolonial studies, in response to the discussion of epistemological decolonization in Latin America. The positing of questions related to the epistemic dependence on modern rhetoric and on western macronarratives, leads, in this work, to the inquiry of limits faced by the production of knowledge, and to the formulation of philosophical disjunctives. The main point that supports the thesis of this work lies in the articulation of the hermeneutical method with the notion of epistemological borders, not only from an epistemic point of view; but considering that both concepts can be reconciled in the mobile dynamics of a positive dialectic. This connection is an alternative to support the epistemological production of knowledge in a third space or a border.

Main concepts: Dialectic method, hermeneutic method, epistemological borders, hegemonic speech, decolonization, postcolonial theory.

TABLA DE CONTENIDO

Resumen	4
Abstract	5
Introducción.....	7
Capítulo 1. Teoría poscolonial y descolonización	12
1.1.Teoría poscolonial	12
1.2.Descolonización	16
Capítulo 2. El método dialéctico	21
Capítulo 3. El método hermenéutico	32
Capítulo 4. Fronteras epistemológicas y la producción de conocimiento.....	39
4.1.Fronteras epistemológicas como límite: antagonismo de conceptos.	44
4.2.Las fronteras epistemológicas y el círculo hermenéutico	47
Conclusiones.....	51
Referencias Bibliográficas	54

INTRODUCCIÓN

El presente ensayo aborda el tema de las fronteras epistemológicas en el marco de los estudios poscoloniales a partir de dos corrientes fundamentales para la filosofía: la dialéctica y la hermenéutica. El trayecto de esta indagación comienza con el análisis del trasfondo epistemológico de la teoría poscolonial, es decir, la crítica a las antítesis del método dialéctico y a la razón instrumental en la producción epistemológica desde un enfoque posestructuralista. Este escenario es esencial no solo para problematizar la imposibilidad de valorar el saber fronterizo a partir de la lógica binaria del método dialéctico, sino para proponer el método hermenéutico como alternativa epistemológica para comprender y fundamentar la producción de conocimiento, ya no desde el debate entre saber hegemónico y el saber subalterno, sino desde la frontera o tercer espacio.

Es importante mencionar, que la crítica de los estudios poscoloniales, hasta ahora, ha tomado como herramienta principal el postestructuralismo y la deconstrucción, concentrándose rigurosamente en querer “descentrar y desplazar el conocimiento occidental [...] mediante el cuestionamiento de las conexiones de éste con el colonialismo, el racismo y la forma de la historia historicista occidental como una totalidad ordenada y una narrativa única que resume todas las historias del mundo” (Young 2). Con este antecedente, Hans Georg Gadamer, principal exponente de la hermenéutica contemporánea, pese a no haber enfocado en ningún momento su proyecto filosófico a la teoría poscolonial, da cuenta del contrasentido producido por las incongruencias de este sistema descrito; de modo que busca establecer un diálogo entre su teoría hermenéutica y la deconstrucción (Gadamer, *Acotaciones Hermenéuticas*). En este diálogo la filosofía contemporánea se enfrenta por primera vez al debate entre dos esferas radicalmente distintas: “la hermenéutica en el ámbito humanístico e histórico de

las ciencias del espíritu, y la deconstrucción en el marco semiológico de estructuras ahistóricas, donde el lenguaje no es un sistema de identidades, sino de *diferencias*.” (de Santiago Guervós y Maillard 229)

A partir de este debate entre estas dos corrientes de la filosofía contemporánea, se puede deducir que si bien es cierto que la deconstrucción (o el abordaje analítico del discurso etnocentrista) ha sido fundamental para cuestionar y replantear los mecanismos de producción epistemológica, no se puede negar, desde una perspectiva hermenéutica, que su mecanismo de deconstrucción y producción de conocimiento recae en la lógica de una dialéctica negativa e instrumental, la cual en lugar de permitir el reconocimiento del saber fronterizo, magnifica la tradición logocéntrica. Es necesario afirmar que el sistema filosófico basado en la deconstrucción deja de lado aspectos de suma importancia para el quehacer filosófico, aspectos sin los cuales los propósitos de la teoría poscolonial no podrían ser siquiera pensados. Dentro de estas nociones clave propuestas por Gadamer, y sobre las que se erige el método hermenéutico contemporáneo, están la comprensión, la apertura al consenso, el prejuicio, la tradición, la historia efectual y la fusión de horizontes (Gadamer, *Verdad y Método*).

Frente a estos conceptos Derrida, sin alejarse de su escepticismo, tilda el proyecto filosófico de Gadamer de optimista y poco ajustable a la realidad, sin tomar en cuenta que la semiología de las estructuras no-temporales, pilar de su corriente deconstructiva, no solo es poco ajustable a una realidad precedida por antecedentes históricos fundamentales para la comprensión del presente, sino que deja de lado el ámbito humanístico, crucial para la filosofía en una época carente de sentido. “Se contraponen una visión optimista de la realidad, que dice que siempre es posible la comprensión; a una visión crítica, que rechaza el optimismo dialéctico. También se mueven en dos ámbitos distintos. Gadamer en el ámbito humanístico e histórico, y

Derrida en la semiología de estructuras atemporales” (de Santiago Guervós y Maillard 229). En el presente ensayo se rescata el valor del método hermenéutico propuesto por Gadamer para la búsqueda de un sentido, y se fundamenta la producción de conocimiento en la frontera epistemológica o tercer espacio desde el abordaje hermenéutico de la producción de conocimiento.

El primer capítulo consiste en una aproximación al trasfondo epistemológico de la crítica que emprende la teoría poscolonial. Esta crítica está dirigida contra al materialismo dialéctico y a la razón instrumental, considerados conceptos que además de dar paso a la legitimación del sistema positivista sobre el que descansan las macronarrativas de progreso y desarrollo de la modernidad, reducen la importancia del ser frente al florecimiento del sistema racional y dan soporte al discurso hegemónico etnocentrista. En el segundo apartado del primer capítulo se ensaya los alcances de la decolonización epistemológica y de los discursos de emancipación en el dilema epistemológico que atraviesa Latinoamérica; de esta manera, se busca introducir la crítica a las aporías sembradas por el método dialéctico y las repercusiones de éstas en la producción epistemológica.

El segundo capítulo de este trabajo consiste en una aproximación histórica a las implicaciones del método dialéctico en la producción epistemológica. El propósito de este capítulo es dar cuenta de las variaciones y puntos de quiebre que ha sufrido la dialéctica hegeliana, así como rescatar la vigencia de la dialéctica hegeliana, la cual, como advertiría Marcuse (56) en la teoría crítica, se concibe no como una teoría estática, sino como una fuerza en constante movimiento. En este sentido, la supuesta superación del método dialéctico hegeliano quedaría revocada, pues es la constante actualización del mismo método la que permite comprenderlo desde una dinámica móvil.

En el tercer capítulo se retoma el método hermenéutico propuesto por Gadamer como vía para el abordaje de la producción del conocimiento en la frontera. Aquí se alude a los conceptos clave que configuran esta dialéctica positiva y proveen una mirada humanista para la búsqueda y construcción del sentido. La hermenéutica de la experiencia propuesta por este autor no solo conduce hacia una crítica de los cimientos discursivos de la ciencia moderna y del materialismo dialéctico, sino que constituye una nueva manera de concebir la “verdad” a través de una apropiación interpretativa de la tradición, donde la valoración de la experiencia humana es clave para la evaluación y replanteamiento de discursos.

Para establecer un diálogo entre el método dialéctico y el método hermenéutico, se ha tomado como referencia el trabajo de Delia Albarracín, doctora en Filosofía y profesora titular de Antropología Filosófica en la Facultad de Educación (UNCuyo), quien desarrolla tanto el método dialéctico hegeliano, como el método hermenéutico gadameriano de manera exhaustiva en su libro *Dialéctica, Hermenéutica y Pragmática formal*. A pesar de que propósitos de la autora no se encausan hacia la problemática central de los estudios poscoloniales, sino que están dirigidos hacia una fundamentación de las ciencias sociales y las humanidades (Albarracín), su trabajo se ha considerado relevante para el presente ensayo, dado el alcance y profundidad de su análisis.

El análisis comparativo de ambos métodos constituye un sustento para una hipótesis de este ensayo, a saber: que la escisión asimétrica del conocimiento es un corolario de la inconsistencia del materialismo dialéctico, dado que la lógica bajo la que éste opera genera una inopia frente a lo que escapa al saber dicotómico. Como se mencionó anteriormente, las implicaciones de esta fundamentación son evidentes desde un punto de vista filosófico, dado que la rigidez y el dogmatismo del conocimiento han sido el caldo de cultivo para la legitimación de la matriz colonial y de la hegemonía

eurocentrista. La solidez de teorías resultantes de la síntesis dialéctica no sólo ha servido de validación al saber hegemónico, sino de justificación para inhabilitar el saber subalterno; de modo que es en esta división dialéctica donde surge la frontera, pero como límite, como muro que divide los saberes incompatibles por definición y no como lugar de confluencia.

Esto conduce a la última sección de este trabajo, donde se define la noción de frontera epistemológica ya no desde esta perspectiva limitante del materialismo dialéctico, sino como dinámica productiva, donde se da la producción de conocimiento desde la dialéctica positiva del método hermenéutico. Para esto se retoma el principio hermenéutico abordado en el tercer capítulo y se lo articula con la definición de la frontera no como un tercer espacio, sino como mecanismo móvil del mismo método dialéctico, donde se puede llevar a cabo la producción y fundamentación epistemológica.

CAPÍTULO 1. TEORÍA POSCOLONIAL Y DESCOLONIZACIÓN

Teoría Poscolonial

Conviene aquí hacer un breve epílogo de la crítica que comprende el eje de los estudios poscoloniales. Si bien es cierto que tanto el fundamento teórico como histórico de estos estudios remiten a un territorio específico y dirigen la mirada a un momento concreto, a saber, el continente americano en 1492, el verdadero núcleo de los estudios poscoloniales maneja una línea crítica que, lejos de seguir debatiendo sobre las implicaciones de la conquista y de seguir insistiendo en ese momento histórico como la causa del fracaso económico y epistemológico latinoamericano, busca la deconstrucción del discurso hegemónico eurocentrista, no solo en relación a Latinoamérica, sino a Occidente en general. La crítica en cuestión, de acuerdo al pensamiento de Robert J. C. Young “trata de deshacer la herencia ideológica del colonialismo no solo en países descolonizados [...] sino también en Occidente” (Young 2). Hay que hacer notar, pues, que el motivo por el que el continente europeo comienza a figurar en este plan de deconstrucción epistemológica reside en el hecho de que la crítica de los estudios poscoloniales apunta no solo a la colonización como único acontecimiento problemático, sino al eurocentrismo y al etnocentrismo como las estructuras hegemónicas imperantes que nutren las asimetrías de poder ideológico y epistemológico.

De acuerdo con Laura Zambrini y Paula Iadevito, doctoras en Ciencias Sociales e investigadoras en el Instituto de Investigaciones Gino Germani en Argentina, la teoría poscolonial tiene sus raíces en el postestructuralismo, corriente filosófica que “esgrimió

una de las principales críticas a la modernidad basándose en el concepto de deconstrucción de Jacques Derrida, mediante el cual cuestionó la racionalidad occidental binaria y etnocéntrica” (Iadevito y Zambrini). Es importante señalar que aquí “deconstrucción” es un término cuyo sentido no tiene que ver con la disolución o destrucción de los elementos discursivos, sino con el análisis exhaustivo de los mismos, a partir de la lengua y desde las bases histórico-culturales de Occidente, las cuales conducen al cuestionamiento crítico de la discursividad epistemológica (Derrida). Las bases de la crítica poscolonial, entonces, son de manera intrínseca y obligada de carácter meramente filosófico, las cuales solo después se traducen en el ámbito social, cultural, político y económico.

No está demás mencionar que este conflicto epistemológico sobre el que se sostiene la crítica de la teoría poscolonial entraña el debate entre triunfo de la razón instrumental y el consecuente ocaso de la razón objetiva. Esta discusión, como es evidente, no se remite al periodo de la colonización hispánica de América, sino a mediados del siglo XX, momento en el que: Los movimientos totalitarios del siglo XX, como el nacionalsocialismo de Alemania, el fascismo de corte italiano o el terrorismo del Estado de Seguridad Nacional, que al parecer ha sustituido a los dos primeros, están en auge y pueden ser interpretados como corolarios de la propia cultura de la modernidad, estrechamente vinculados con su predecesor, el movimiento colonialista de la centuria anterior, con la creciente miseria del Tercer Mundo, con la crisis ambiental y demás conflictos que atraviesa el mundo de hoy (Ávila-Fuenmayor 180).

El maridaje entre la modernidad y la razón siempre estuvo presente. “La epistemología moderna (siglo XVII), comenzó a postular una nueva cosmovisión que estuvo orientada por la razón, específicamente por el racionalismo y la experiencia (empirismo), que sirvieron de modelo para definir la verdad” (Ávila-Fuenmayor 175). Sin embargo, frente a la imposibilidad de materializar las coordenadas de la razón objetiva (la libertad y el progreso), la instrumentalización de la razón fue inminente y pronto el horizonte de la modernidad apuntaba hacia criterios científico-técnicos con una finalidad productiva y estrictamente utilitarista. Dentro de este contexto, los exponentes de la Escuela de Frankfurt, entre ellos: Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, principiaron una vehemente crítica contra la razón instrumental.

De esta manera, la racionalidad técnica arremetió contra el pensamiento occidental, el cual además de poner la razón al servicio de la técnica, la ciencia y los intereses políticos de regímenes asentados en el capitalismo *in extremis*, desecharon, según Horkheimer, “la libertad positiva, tal como la postulaban tanto Hegel como Marx, la cual permitía actuar conforme a los axiomas universales de la razón, que estaba constituida por la libertad interpretada al estilo de la polis griega, es decir, sin esclavitud” (Horkheimer). En este sentido, ya ni siquiera el método dialéctico tenía relevancia en la producción de conocimiento y en la búsqueda de la verdad fuera de cualquier fin que no tenga como último término servir a las exigencias de un mundo técnico-capitalista. “Este proceso dialéctico del conocimiento dio paso a la instauración de la ciencia positiva como modelo para conocer la verdad del mundo de la vida, pero condicionado a un modo de organización social de producción capitalista, para lograr imponer su hegemonía ante las necesidades humanas” (Ávila-Fuenmayor 175)

Como resultado de la imposición hegemónica, y de la manipulación producida a favor de una sociedad tecnológica y de un sistema excesivamente positivista, el

individuo fue paulatinamente despojado de su capacidad de reflexión crítica para cuestionar y generar conocimiento, así como también fue reducido a simple cifra para llenar estadísticas. En este sentido, se ha considerado necesario aclarar en el presente ensayo que la crítica que abordan los estudios poscoloniales no se remite exclusivamente a los procesos colonialistas del siglo XV y XVI, sino que se alimenta de toda una tradición histórica, llena de momentos de transición y puntos de quiebre trascendentales que configuran y dan sentido al conflicto epistemológico que atraviesa Occidente hoy en día. El postestructuralismo, para la teoría poscolonial, ha sido una corriente clave para fundamentar el eje de su crítica, y es solo a partir de ésta que el cúmulo de discursos hegemónicos eurocentristas y etnocentristas se mantienen asidos de la razón técnica instrumental, así como un medio para repensar los mecanismos a través de los cuales se debería llevar a cabo la producción epistemológica. En función de esto, Francisco Ávila-Fuenmayor afirma en su artículo *Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón* que:

La única defensa posible contra este intento de dominación ejercido por el excesivo cientificismo tecnológico se halla en el pensamiento mismo, ya que ni el arte, ni la moral, ni la poesía escapan a esta especie de hidra que pretende controlar todas las actividades del hombre. Así que es solo el pensamiento, como capacidad intrínseca del hombre para resolver problemas, el que puede evadirse del dominio ejercido por el poder científico-tecnológico que todo lo corroe (Ávila-Fuenmayor 179).

A todo esto, y tomando como referencia la cita anterior, resulta elemental observar el destino al que conducen todos estos diálogos y críticas; no cabe duda que el propósito esencial a partir del fracaso de la modernidad, ha sido devolver al individuo las riendas

de su pensamiento y la autonomía necesaria para repensar las construcciones discursivas que lo atraviesan y deshumanizan. Así, la teoría poscolonial surge de este conflicto filosófico como alternativa para rescatar la importancia y agencia del individuo sobre la gestión del sistema en la producción epistemológica, y como mecanismo para fundamentar el saber fronterizo sin importar el lugar de enunciación.

Descolonización

Para abordar con rigor el propósito de este trabajo, es pertinente delinear las teorías y conceptos claves sobre los que discurre el tema central de investigación. Dentro de la teoría poscolonial, uno de los términos que constituye un común denominador es la “descolonización”. Este concepto surgió dentro de los estudios poscoloniales como una alternativa frente a la inconsistencia de las macronarrativas occidentales, así como frente a la disconformidad de los discursos eurocéntricos con la realidad latinoamericana. A finales del siglo XVIII, tras el éxito de las ciencias positivas en Europa y el ocaso de las promesas de libertad, salvación y progreso en América Latina, la retórica moderna comienza a perder credibilidad y validez. Sin embargo, no es hasta el siglo XX, teniendo como escenario la Primera y Segunda Guerra Mundial, así como el auge capitalista cimentado en la razón instrumental, que los discursos hegemónicos hasta entonces incuestionables se tornan sospechosos y sus tendencias colonizadoras se antojan alarmantes. La decolonización epistemológica es, a punto fijo, una respuesta a este cúmulo de desaciertos e incoherencias. Su premisa puede entenderse primero como una refutación al discurso hegemónico eurocentrista; segundo, como un nuevo discurso que tiene como objetivo dar voz y devolver la libertad epistemológica a Latinoamérica, y tercero, como una alternativa que brinda la posibilidad de entender la producción epistemológica desde el espacio fronterizo.

Ante esta problemática, se ha escrito una gran cantidad de textos que ensayan tanto las causas, como las implicaciones de este fenómeno no solo en Latinoamérica, sino también en otros territorios con antecedentes coloniales. Tanto la reflexión, como la crítica en relación a la descolonización se fundamentan en las correlaciones entre conceptos como modernidad, posmodernidad, etnocentrismo, colonialismo, centro, periferia, justicia social, dependencia, entre otros, de donde surgen aproximaciones a posibles vías de descolonización. Enrique Dussel (65) emprende en *La Filosofía de la Liberación* una crítica al eurocentrismo y a las circunstancias históricas, de las que se desprende una modernidad basada en supuestos racionales, arbitrarios y excluyentes. Boaventura de Sousa Santos (135) en *Epistemologías del Sur*, introduce el tema de la justicia social y propone alternativas de carácter práctico, afirmando que la descolonización es una cuestión que solo puede ser alcanzada mediante la emancipación epistemológica y que el reconocimiento del saber no científico es la única vía para lograr una liberación. Para estos autores, el propósito de los estudios poscoloniales se centra en la lucha binaria por la reivindicación del saber subalterno en contraposición al saber hegemónico, y en ese sentido, lo que plantean en sus teorías son estrategias de liberación y emancipación. Sin embargo, existen otros pensadores como García Canclini (*Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*) y Walter Mignolo (*Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios latinoamericanos*), que en lugar de hacer énfasis en la reivindicación y exacerbación de las antítesis de poder, crean un nuevo rumbo discursivo que se sitúa en un tercer espacio o en una frontera epistemológica. No obstante, sus intentos por analizar la problemática desde un tercer espacio terminan afirmando de una u otra manera la lógica binaria de tesis y antítesis en la producción epistemológica y en la generación de discursos, en el sentido de que ese tercer espacio se convierte

rápidamente en otro concepto que reproduce una noción antagónica, reproduciendo una vez más las dicotomías.

Desde otra perspectiva, Nestor García Canclini busca resaltar este tercer espacio desde un enfoque cultural y político. Para esto propone el reconocimiento de la frontera desde las nociones de mestizaje basadas en su teoría del hibridismo. Esta teoría “pasó a asumir un valor en las estrategias intelectuales de la descolonización y en la superación de las condiciones subalternas, en la medida en que defiende un horizonte de democracia en el campo simbólico” (N. García Canclini 27). Sin embargo, el abordaje de este tercer espacio a partir de conceptos como “mezcla” y “sincretismo” conducen forzosamente a fortalecer el dominio etnocentrista en tanto se asocia inevitablemente la mezcla con la contaminación cultural y epistemológica. En otras palabras, desde las teorías de García Canclini, la crítica poscolonial pretende reconocer lo híbrido de la interacción cultural, pero partiendo de conceptos como “mezcla”, “hibridación”, “mestizaje”; términos que, lejos de sus propios fines, refuerzan la estructura etnocentrista en el sentido de que intentan abordar la producción epistemológica latinoamericana desde nociones que implican una degeneración.

Walter Mignolo, por su parte, plantea en *El Giro Decolonial* una relación de causa/efecto entre la modernidad y el colonialismo, y sostiene que sin la abolición de la retórica de la modernidad, la emancipación del conocimiento no puede concretarse; de modo que es preciso no solo situarse en la periferia del discurso eurocentrista, sino trascender toda manifestación del mismo (El Giro Decolonial). De acuerdo a este autor, la necesidad de una descolonización surge como un síntoma de la fragilidad de los discursos basados en la razón instrumental, y sostiene que si bien en un principio la modernidad se encargó de difundir sus ideales como promesas de salvación y progreso, logrando de modo total una acogida en Occidente, llega un momento en el que la

inconsistencia de esta retórica sale a flote y causa una incoherencia general. Y no es ante dicha inconformidad, sino ante los mismos acontecimientos, cuya naturaleza no calza en el discurso moderno, que comienzan a surgir alternativas discursivas periféricas y fronterizas, como la posmodernidad y la altermodernidad (La colonialidad: La cara oculta de la modernidad 42).

El problema es que estas alternativas, desde un enfoque no solo epistemológico, sino también social, político y cultural, no solucionan las contradicciones de la problemática poscolonial, sino que, al intentar distanciarse de ésta terminan fortaleciendo aquello que aspiran abolir. “Estos argumentos y narrativas tienen un problema común: todos ellos mantienen la centralidad de la modernidad euroamericana o, si se quiere, presuponen una «modernidad de referencia» y se colocan en posiciones subordinadas” (42). Walter D. Mignolo propone el “paradigma otro” como una solución epistemológica a este problema y afirma que éste “se trata de un pensamiento crítico, analítico y utopístico que emerge de un mundo que ha perdido el sentido de vida con la radicalidad del sistema de la ciencia-tecnología y el abandono del real uso de la razón por el triunfo de la mercantilización” (W. D. Mignolo, *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* 20).

Hasta este punto se ha descrito brevemente los fundamentos de la teoría poscolonial, así como el alcance del concepto de “descolonización” de acuerdo a los teóricos más influyentes de esta corriente. Ahora, dado que el objetivo del presente trabajo es proponer una alternativa filosófica para comprender la producción de conocimiento ya no desde las antípodas dialécticas del saber hegemónico-saber subalterno, sino desde un abordaje hermenéutico de la frontera o tercer espacio, se ha considerado necesario dejar por un momento de lado la discusión de la descolonización epistemológica y los discursos de emancipación, para centrar la atención en el problema

meramente filosófico que entraña este conflicto. Desde un enfoque filosófico, no hay que ir demasiado lejos para advertir cómo la lógica binaria del método dialéctico está presente no solo los discursos que los teóricos poscoloniales buscan deshacer, sino en las mismas alternativas epistemológicas que proponen. En otras palabras, tanto la macronarrativa occidental, como los discursos de emancipación subalterna están inmersos en el antagonismo inherente del método dialéctico; de modo que quienes buscan soluciones teóricas o prácticas sin percatarse del dilema epistemológico que atraviesa y estructura estos discursos, no solo recaen en las mismas aporías del método, sino que entorpecen el reconocimiento de la frontera epistemológica como un espacio productivo para la confluencia de saberes y producción de conocimiento. En el capítulo siguiente se analiza con detenimiento el proceso del método dialéctico a lo largo de la historia, con el fin de advertir sus implicaciones en la filosofía contemporánea y en la producción de conocimiento.

CAPÍTULO 2. EL MÉTODO DIALÉCTICO

La dialéctica, del griego *διαλεκτική τέχνη* [*dialektiké tejne*], es una antigua rama de la filosofía cuyos preceptos han ido cambiando desde la antigüedad clásica hasta la época contemporánea. Para Platón, siglo V y IV a.C., la dialéctica consiste en una actividad que deja de lado la percepción en la aproximación al conocimiento y, en lugar de eso, fundamenta sus conceptos en una actividad cognoscitiva, la cual constituye la vía de acceso al mundo de las ideas. El ejercicio racional es, pues, el componente que le permite a Platón dar un nuevo rumbo a la mayéutica socrática, es decir, que es en este punto de quiebre que el método filosófico trasciende la instancia de mera creencia u opinión y encuentra su validación en la razón. “La dialéctica platónica conserva la idea de que el método filosófico es una contraposición, no de opiniones distintas, sino de una opinión y la crítica de ella. Conserva la idea de que hay que partir de una hipótesis primera y luego ir la mejorando a fuerza de las críticas [...] hechas en el diálogo, en el intercambio de afirmaciones y de negaciones” (García Morente 24). Así, la dialéctica, según este pensador clásico, es el método que conduce al conocimiento (episteme) de la realidad y permite el acceso al mundo de las ideas (eidós).

En el siglo IV a.C. Aristóteles retoma la dialéctica platónica, pero desde la lógica, y aunque esta rama está relacionada con la razón y demanda, por tanto, un estricto ejercicio racional, prescinde notablemente de un procedimiento que pueda conducir a la demostración de acuerdo a una *lógica de la verdad*. Es así que durante este periodo, la dialéctica es desplazada hacia un plano meramente argumentativo, en el que el método en cuestión se asocia con el diálogo desde un sentido más retórico que racional. Esta fragilidad dialéctica persistirá hasta los siglos XVI y XVII, época en la que todo se pone en tela de juicio, incluyendo el poder religioso y la fe; así pues, la

razón comienza a ser usada como un instrumento dialéctico para emprender una crítica a la tradición¹ y al dogma que la envuelve. En este sentido, en la modernidad, “la razón es utilizada como punta del iceberg para producir una especie de fatiga hermenéutica en todo el orden social, estremeciendo y fracturando tanto el espacio público como el privado, que tiene relación en ese momento histórico con el orden tradicional” (Ávila-Fuenmayor, 2010: p. 182).

Con este escenario de la modernidad racional, en el siglo XVIII Immanuel Kant critica el método dialéctico basado en la *lógica de la apariencia*, rechaza el afán idealista de aproximación a la metafísica, establece una diferencia entre la *cosa-en-sí*² y el fenómeno; así, propone la aplicación del método dialéctico únicamente en el ámbito categórico de los fenómenos. “Aquí ha sido asentado el pensamiento de una relación entre lo *universal* del entendimiento y lo *particular* de la intuición, distinta de aquella que subyace en la doctrina de la razón teórica y práctica” (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas §56). Sin embargo, a comienzos del siglo XIX, George Wilhem Hegel emprende una crítica no solo contra el sistema filosófico de los pensadores de la antigüedad clásica, sino principalmente contra el método dialéctico kantiano. Hegel afirma, desde el *monismo*³ y *panlogismo*⁴ propios de Spinoza, que Kant “deja enteramente de discutir las categorías y el método del conocimiento ordinario” (Fenomenología del Espíritu 163), al mismo tiempo que adscribe la dialéctica a un procedimiento meramente subjetivo dada la naturaleza por defecto subjetiva de las categorías, en tanto se configuran a partir de la percepción sensorial. “Es por ello la mayor inconsecuencia conceder que el entendimiento solo conoce fenómenos y afirmar

¹ Véase en Ávila-Fuenmayor: postulado de vida, sin derecho a réplica, a cuestionamiento o a crítica que ha de transmitirse eternamente, de generación en generación.

² Véase en Ernst Cassirer: la cosa/objeto en su existencia aparte e independiente de la representación.

³ Véase en Hegel. *Fenomenología del Espíritu*: Una sola especie de sustancia admitida.

⁴ Véase en Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*: Todo es pensamiento y fuera del éste no cabe la existencia de nada.

este conocimiento como *algo absoluto* cuando se dice que el conocer no puede ir más allá, que ése es el *límite* absoluto, *natural*, del humano saber” (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas 162). La propuesta dialéctica de Hegel comprende, entonces, una crítica a la inmediatez fenoménica kantiana y una fundamentación de lo absoluto mediante la superación de lo *finito* (conocimiento a partir de los fenómenos). Así pues, el principio de identidad abstracta no es otra cosa que el resultado de esa inmediatez y determinación autorreferencial, en el sentido de que para Hegel, el conocimiento de lo particular no puede considerarse concreto si no existe una *mediación*⁵ dada por un factor externo que rompa esa autorreferencialidad; esa *mediación externa* es el espíritu absoluto.

A lo *universal* esa forma le confiere la unilateralidad de una *abstracción*, de modo que Dios deviene la entidad carente de determinaciones. Pero Dios solamente puede ser llamado espíritu en tanto es conocido como aquel que *se media consigo* mismo dentro de sí. Solo de esta manera es él *concreto*, viviente y espíritu; *saber* a Dios como espíritu incluye precisamente mediación. –A lo *particular*, la forma de la inmediatez le confiere la determinación de *ser*, de referirse *a sí mismo*. Pero lo particular es precisamente referirse *a otro* fuera de sí; mediante esa forma [por tanto], lo *finito* queda sentado como absoluto (Hegel, Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas §74).

Así es como el conocimiento erigido sobre el principio de *identidad abstracta*, a saber, una condición del principio dialéctico de Kant, pierde sustento cuando Hegel propone una lógica entre opuestos, es decir, una lógica basada ya no en el principio de identidad,

⁵ Véase Hegel. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas: Mediación por el espíritu absoluto §74

sino en una aparente⁶ contradicción. He aquí la esencia del método dialéctico propuesto por Hegel, a saber, la renuncia de una lógica basada en el principio de identidad y el reconocimiento de la contradicción/negación como mecanismo dialéctico. En esta contradicción es donde la dialéctica encuentra no solo una validación racional, sino una base concreta sobre la cual asentar su dinámica negativa de generación de conocimiento. Aquí, el movimiento dialéctico opera entre el *en sí* (tesis) y *el otro* (antítesis); antípodas que confluyen posteriormente la fundamentación en lo absoluto o en la *reconciliación* de los opuestos (síntesis). “Para Hegel la dialéctica tiene tres momentos: tesis, antítesis y síntesis. La tesis es la fase afirmativa; la antítesis es la negación de la tesis; por último, la síntesis, que es la negación de la negación, es decir, la afirmación que contiene la tensión de la tesis y de la antítesis (Albarracín 134). El punto culminante de todos los saberes, es decir, la síntesis, es lo que le permite a Hegel sustentar la filosofía como un sistema, pues para este pensador absolutamente todo lo que comprende la realidad: el pensamiento, la historia, el devenir de los seres y la producción de conocimiento funcionan bajo la lógica de este método dialéctico y se adscribe continuamente en esa dinámica de tesis contrarias. Aparentemente, “Hegel sería la última expresión de la cultura ocupada en la idea de las cosas antes que en las cosas mismas; en la libertad de pensamiento antes que en la libertad de la acción; en la moralidad antes que en la justicia práctica y en la vida interior del hombre antes que en su vida social” (Albarracín 136).

Sin embargo, y siguiendo la lectura de Herbert Marcuse sobre Hegel en el escenario del periodo de entreguerras, el pensamiento de Hegel no puede ser considerado de ninguna manera un sistema filosófico obsoleto, relegado al contexto

⁶ Aparente en el sentido de que no se trata de un antagonismo concreto, la tesis y la antítesis no son irreconciliables, sino que constituyen el mismo mecanismo dialéctico.

histórico del siglo XVIII y principios del XIX, ni sus teorías pueden ser descritas como inoperantes; al contrario, la dialéctica de Hegel se ha mantenido claramente vigente, en el sentido de que constituye “un proceso de construcción a partir del contexto social y político, contexto donde la caótica relación de fuerzas entre individuos concluye en la institucionalización jurídica de sectores privados que comienzan a imponerse frente a otros individuos, como una fuerza ajena y hostil” (Albarracín 137).

A mediados del siglo XIX, Karl Marx y Friedrich Engels adoptan el pensamiento de Hegel pero esta vez desde lo que denominan materialismo dialéctico. Estos pensadores dejan de lado la dialéctica idealista, por considerarla poco práctica para sustentar sus teorías y conducir las hacia una transición revolucionaria; sin embargo, es evidente que a pesar del intento de materializar el idealismo dialéctico propuesto por Hegel, la teoría marxista no puede evitar caer en el mismo discurso utopista que cree haber superado. En este contexto, la teoría marxista se sirve del método dialéctico, también denominado materialismo histórico, para sustentar su premisa de que “cuando las fuerzas productivas se entran en contradicción con las relaciones de producción o con las relaciones de propiedad en las que surgen, se abre un periodo de transformación radical (antítesis) que se resuelve en un nuevo periodo (tesis) en el que se establecen nuevas relaciones de producción (síntesis)” (Marx, *El Capital. Das kapital kritik der politischen ökonomie*). Así, el materialismo dialéctico se formula sobre tres ejes:

- 1) *Ley de unidad y lucha de los contrarios*: Todo en la naturaleza está compuesto por parejas de opuestos que residen en la materia y están en continua lucha, causando los movimientos de la naturaleza y su diversificación en distintos seres.
- 2) *Ley de conversión de la cantidad en la cualidad y viceversa*: el aumento o la disminución de la cantidad de

materia transforma la cualidad de las cosas y al revés, lo que supone un mejoramiento de los seres, entendido como un progreso (evolución). 3) *Ley de la negación de la negación*: La negación preside todos los cambios, constituyéndose en triadas dialécticas en las que el primer contrario es la tesis, el segundo la negación de la tesis (antítesis) y el tercero la negación de la negación de la tesis (síntesis), que agrupa lo bueno de las dos primeras (Marx).

El propósito de traer a colación las leyes del materialismo dialéctico, con especial énfasis en la primera y tercera ley, es reconocer, a través de estas, la vigencia de la dialéctica hegeliana, la cual, como advertiría Marcuse en la teoría crítica, se concibe no como una teoría estática, sino como una fuerza en constante movimiento. En este sentido, la supuesta superación del método dialéctico hegeliano quedaría revocada, pues es la constante actualización y reproducción del mismo método las que permiten comprenderlo desde la coyuntura y la transición. Este es el argumento que Marx y Engels consideraron propicio para apoyar su teoría del “movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de ideas” (Marx, *Sociología y Filosofía Social* 116)

Entender la dialéctica hegeliana como un método móvil y dinámico podría parecer positivo para el tema central de investigación de este ensayo, el cual propone precisamente una alternativa móvil y flexible para la producción epistemológica y validación del saber fronterizo; sin embargo, es importante tener en cuenta que los ámbitos y espacios tanto teóricos como prácticos en los que la aplicación de este método ha resultado favorable responden a una concepción del mundo meramente eurocentrista. En este sentido, si se parte de la afirmación de que “el método dialéctico representa una concepción del mundo que guía el proceso de apropiación de los

fenómenos concretos” (Rojas Soriano 163) no está demás mencionar que en relación a Latinoamérica el método dialéctico siempre funcionó en sentido unidireccional; es decir, que desde siempre se pensó a América Latina como objeto de estudio, como fenómeno a ser apropiado por el sujeto cognoscente europeo, quien erige su propio pensamiento y es el único capaz de producir conocimiento legítimo.

No obstante, el problema que se busca plantear en este capítulo trasciende la crítica romántica de la dialéctica como método binario basado en la lógica sujeto (Europa)-objeto (Latinoamérica), línea argumentativa que siguen las teorías de descolonización; al contrario, lo que se intenta aquí es rastrear el punto de coyuntura en el que el mismo método dialéctico dejó de ser sustento de las macronarrativas de la hegemonía eurocentrista, ese momento en el que la instrumentalización y la deshumanización encuentran en el método dialéctico el lugar propicio para establecerse conducir a la decadencia a todo Occidente. De ahí que el dilema de la producción de conocimiento deja de ser un problema concerniente únicamente a Latinoamérica, o a los territorios con antecedentes coloniales si se quiere, sino que constituye una cuestión que atañe y afecta incluso a Europa. El ambiente de decadencia y el pesimismo recae en la crisis epistemológica, denominada así precisamente por la supresión del individuo a favor del éxito del sistema racional, técnico y capitalista. Así, el método dialéctico deja de ser una herramienta filosófica del individuo racional y libre, y comienza a funcionar desde una lógica positivista que se sirve a sí misma, siempre en miras a la dominación e imperio del sistema occidental moderno.

Como consecuencia de este canje de la libertad del individuo, el sistema positivista se ha encargado de reducir la historia a una sucesión lineal de hechos inertes,

y de disfrazar esta abreviación⁷ con la idea de “progreso” y “desarrollo”. Esta abreviación positivista, justificada en un supuesto avance y evolución, ha entorpecido la teoría y ha permitido la naturalización del dominio autoritario instrumental, el cual constituye el motor de la producción epistemológica de Occidente. “El capitalismo ingresaba en una fase de dominación social que ha logrado torcer el rumbo de las demandas libertarias de los individuos” (Albarracín 153), esto es, que el sentido de “libertad” como ejercicio del individuo en el que Hegel había asentado su método dialéctico había sido reemplazado por una idea de “libertad” que no era otra cosa que “servicio al sistema”.

Un claro ejemplo de la tergiversación del sentido de libertad a merced de las exigencias del sistema autoritario instrumental es la teoría de la dependencia. Esta corriente surge en la segunda mitad del siglo XX como respuesta a las relaciones binarias asimétricas aducidas en este ensayo, basando sus principios tanto en la teoría crítica de tinte neomarxista, como en la corriente estructuralista; en este sentido, la teoría de la dependencia pretende establecer una crítica a los condicionamientos económicos, sociales y políticos producidos por un sistema capitalista que apunta siempre al beneficio de las clases burguesas (Cardoso y Faletto); sin embargo, y aquí reside la impericia en cuanto a la aplicación del método dialéctico, este afán por justificar el subdesarrollo de las regiones latinoamericanas en función del desarrollo desaforado de los países industrializados agrava las diferencias y sitúa tanto al desarrollo, como al subdesarrollo en polos opuestos irreconciliables, en lugar de eliminar los antagonismos o establecer un balance de fuerzas y poder entre éstos.

⁷ Véase Marcuse. *Entre Hermenéutica y Teoría Crítica: Teoría de la abreviación.*

Las preocupaciones de los autores de esta corriente se centraron en demostrar que la dependencia no era un fenómeno externo que se podía superar simplemente a través del desarrollo económico y adoptando una conducta política independiente. Teóricamente explicaron que la situación de dependencia vivida por América Latina dentro del sistema capitalista mundial condiciona las estructuras internas haciendo dependientes a los países en su propia constitución (Dos Santos, La estructura de la dependencia 10)

En este sentido, pese a que los teóricos de la teoría de la dependencia intentaron eliminar la lucha dialéctica entre centro y periferia, sosteniendo que tanto el desarrollo como el subdesarrollo forman parte del mismo proceso, no dejaron de exacerbar las antítesis con sus afirmaciones. En otras palabras, aunque para Frank (Frank Gunder 64) o Dos Santos (Dependencia y Cambio Social 25) la teoría de la dependencia de centro-periferia contiene ambas condiciones de desarrollo, continúan afirmando que el subdesarrollo es una instancia atrasada en relación al capitalismo, o bien que el subdesarrollo es una consecuencia del sistema capitalista. Esta contradicción, una de las tantas que atraviesa el marxismo y el neomarxismo, conlleva a preguntarse si es posible lograr una igualdad económica y social a partir de esta lucha antagonista de centro-periferia, proletariado-burguesía, causa y efecto.

La aplicación de la dialéctica hegeliana a la lucha entre antípodas entre sujeto-objeto se ha reproducido de múltiples formas, incluso paradójicas, no solo en el caso del marxismo, sino también en el caso de las teorías de la liberación, de la descolonización, y de la teoría de la dependencia. De esta manera, aunque la terminología sea distinta para cada caso: centro-periferia, saber hegemónico-saber subalterno, burguesía-proletariado, desarrollo-subdesarrollo, la lógica opera bajo la misma dinámica

antagónica que además de fortalecer los opuestos, da rigor a la idea de una frontera como límite. “La teoría dialéctica crítica es reflejo de las tensiones y contradicciones que se dan en el ámbito académico y social, de las aporías de la teoriedad y de insuficiencias en el empirismo” (Albarracín 475).

Es preciso rescatar que no es la dialéctica el caldo de cultivo que permite la fundamentación de estas paradojas, sino el método dialéctico entendido como materialismo dialéctico o materialismo histórico, “el cual concibe a los fenómenos sociales como procesos históricos, dinámicos y contradictorios” (Cueva 75). La dialéctica en sí es un mecanismo epistemológico que permite entender la producción de conocimiento desde la movilidad y la continua actualización; de modo que solo el materialismo dialéctico, que concibe la historia como un proceso de luchas entre opuestos, es el responsable de acrecentar la distancia entre conceptos que éste mismo ha definido como contrarios. Entonces ¿qué sentido tiene pensar la realidad en términos dialécticos si lo máximo que puede lograrse con el materialismo dialéctico es invertir el sentido de los fenómenos? La lucha de clases, la cual recurre este método como vía para reivindicar a la clase proletaria, lo único que podría lograr bajo la lógica de la teoría histórica estructural es invertir el orden, antes que alcanzar una igualdad social.

Ahora bien, luego de haber mencionado las implicaciones del método dialéctico en la producción epistemológica, es necesario referirse a la importancia del mecanismo hermenéutico tanto para la producción de conocimiento, como para el reconocimiento de las fronteras como sitios en constante actualización epistemológica. En este contexto la pregunta es ¿de qué manera difiere abordar el tema de la producción del conocimiento ya no desde el materialismo dialéctico, sino desde el método hermenéutico? Para Gadamer, el conocimiento no solo expresa la figuración de relaciones lógicas de reflexión, sino la realización del sentido mismo (Albarracín 348).

Sin embargo, este sentido se aleja de la consumación como significado estático y el juicio nunca llega a concretarse de acuerdo como en el caso del materialismo dialéctico. Lo que sucede, entonces, es que todo juicio es siempre una aproximación al sentido y una disposición presta a la constante comprensión y reinterpretación; de manera que en lugar de incrustarse como axioma, oscila en la dinámica del ejercicio hermenéutico. Lo que se quiere lograr a partir de esta premisa es entender las fronteras epistemológicas bajo una lógica análoga a la del método hermenéutico; es decir, que en lugar de erigir dos epistemes contrarias cuya frontera no es más que una barrera restrictiva para el movimiento y circulación de saberes, se fortalezca la presencia de ese espacio intermedio, entendido como una frontera de confluencia, móvil y productiva.

CAPÍTULO 3. EL MÉTODO HERMENÉUTICO

La hermenéutica, del griego ἑρμηνευτικὴ τέχνη [*hermeneutiké tejne*], no es una corriente contemporánea, por el contrario, sus raíces se remontan a la oralidad socrática y a los diálogos platónicos, cuando el método hermenéutico, como se mencionó en el capítulo anterior, se traducía en una dialéctica circular de pregunta-respuesta. En este sentido tanto la anticipación como la afirmación ulterior forman parte de la técnica epistemológica que concibe al diálogo como organismo vivo. “Los diálogos serían no la simple exposición sistemática de un pensamiento, sino el movimiento oscilante de la sabiduría” (Gonzalez Lanzellotti 38). Esta técnica, denominada *mayéutica*, bien podría considerarse un instrumento hermenéutico de la antigüedad, a partir del cual se *da a luz* el saber, o se lleva a cabo la exteriorización del conocimiento interior. “La experiencia humana tiene estructura de pregunta. La conciencia de la finitud y limitación encuentra su consumación en la negatividad radical que descubre en la docta ignorancia y en la negatividad extrema de la aporía del saber que no se sabe, la verdadera superioridad de la pregunta” (Albarracín 326).

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, Dilthey y Schleiermacher retomaron este concepto, pero esta vez con el fin de acercarse a las esencias intrínsecas de la naturaleza y del espíritu, así como a la verdad universal. De este modo, sustentaron la visión científica de que la hermenéutica debía consistir en la interpretación del sentido "unívoco" de los textos literarios, de la significación esencial de los fenómenos y de la intencionalidad pura del autor. “Lo que garantizaba esta objetividad y esta universalidad de la verdad era la separación entre sujeto y objeto como polos autónomos en la relación de conocimiento. El objeto era siempre uno sólo y el mismo, mientras que las diferencias entre los sujetos del conocimiento podían quedar

corregidas mediante el uso del método adecuado” (Gonzalez Lanzellotti 46). El proyecto filosófico de estos pensadores en relación a la hermenéutica no pudo sostenerse por mucho tiempo, debido a su inconsistencia; sin embargo, su trabajo sirvió de base para que filósofos posteriores, como Heidegger y Gadamer, desarrollaran el concepto con otros matices.

En 1927, Heidegger publica su obra *Ser y Tiempo*. Aquí toma como ejes principales el historicismo y la hermenéutica, con el propósito de estudiar la existencia humana y llegar a una comprensión del sentido. Desde este momento, la experiencia humana en relación con el mundo juega un papel sumamente importante no solo para la hermenéutica, sino para la filosofía en general, pues la experiencia solo puede darse en el mundo y ese mundo existe *por mor* del *Dasein*; “mundo no significa el mundo como conjunto de las cosas [...] mundo significa aquí el mundo de los significados fijados por el lenguaje y que precede siempre a toda comprensión, haciéndola posible, pero estableciendo al mismo tiempo sus límites” (Heidegger 134). En este sentido, la agencia hermenéutica o agencia interpretativa, por decir así, deja de corresponder a una instancia extrahumana; es decir, que ya no pretende develar una verdad universal exterior al ser e intrínseca en los objetos, sino que se traslada a la experiencia del ser humano, y ubica al *Dasein* como ejecutor responsable de la interpretación. “El carácter ontológico del giro hermenéutico se refiere a la valoración que adquiere la comprensión como experiencia del ser humano” (Albarracín 330).

No es hasta mediados del siglo XX que se produce este giro ontológico y Gadamer revoluciona la manera tradicional de concebir la hermenéutica, pero eso sí, sin dejar de lado los aportes previos a él, de donde rescata contribuciones significativas para su propuesta filosófica, haciendo justicia a su valoración de la tradición en la empresa hermenéutica. “Gadamer encuentra el núcleo de sus teorías en la conciencia de

historicidad, con la que pretende ir más allá de la conciencia histórica moderna” (Albarracín 327). De esta manera, Gadamer valora el aporte de la tradición socrático-platónica, la visión objetiva de Dilthey y Schleiermacher, la dialéctica de Hegel, y el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*) de Heidegger, para su proyecto hermenéutico, en el que confluyen nociones como la comprensión, la tradición, la experiencia, los horizontes para la labor de la interpretación y de la fundamentación epistemológica.

En *Verdad y Método*, Gadamer establece un diálogo con Dilthey, Schleiermacher, Heidegger y Husserl, a propósito del conflicto generado por las pretensiones de universalidad de la ciencia moderna y la deshumanización de las ciencias del espíritu. En esta obra, Gadamer delinea ciertos preceptos que guiarán su pensamiento a lo largo de su vida; en primer lugar, afirma que su proyecto no es de ninguna manera metodológico, sino que tiene fines estrictamente filosóficos, motivo por el que no considera necesario establecer condiciones y reglas para el quehacer epistemológico. “No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir e incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu; *no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer*” (Gadamer en Albarracín 260). Asimismo, Gadamer afirma que la hermenéutica no es solo un aspecto de la existencia humana, sino que comprende la totalidad de la misma, es decir, que el carácter universal de la hermenéutica no reside en el hecho de que ésta pueda contener la verdad, sino en que la comprensión propia de este método es parte consustancial de la experiencia humana. “La interpretación es el desarrollo interior de la comprensión, y el *comprender* es un modo de ser del Dasein, cuyo ser-en-el-mundo está ligado desde siempre a una comprensión” (Verdad y Método 87). Sin embargo, un punto que Gadamer deja claro en esta obra y el cual no puede pasar desapercibido en el presente ensayo es que:

La experiencia del comprender es irreductible al método del pensamiento científico moderno, que busca un saber exacto y objetivo, fruto de la investigación de un objeto por un sujeto neutral, es decir ajeno a cualquier implicación existencial [...] el método científico es insuficiente para explicar el comprender propio de las ciencias del espíritu (Gadamer, Verdad y Método 88)

Resulta evidente en esta cita no solo el interés por rescatar el pensamiento desde una perspectiva y alejada del positivismo moderno, sino la crítica implícita al método dialéctico, tomando en cuenta, como se mencionó en el capítulo anterior, que es este el que permite la materialización y legitimación del método científico como único camino para llegar a la verdad. Ante las presunciones de universalidad de la técnica y la ciencia, Gadamer adopta una posición crítica que entraña un anhelo de llegar a la verdad ya no desde la ciencia y el binarismo del materialismo dialéctico, sino desde la experiencia interpretativa del individuo. "Así, frente a la metodología científica, la filosofía se afirma en la resistencia a todo intento de transformar el fenómeno de la comprensión en método científico" (Albarracín 262). El autor propone nuevas vías que conduzcan a la verdad, tomando como referencia tres ejes: el arte, la filosofía y la historia. La legitimación de su sistema filosófico a partir de estos tres ámbitos nace de la crítica y posterior deconstrucción epistemológica de los cimientos discursivos de la ciencia moderna y del materialismo dialéctico, a través de una apropiación interpretativa de la tradición y valoración de la experiencia humana en la construcción de sentido.

Es importante tomar en cuenta que, así como Horkheimer, pensador de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, había culpado al positivismo de abreviar la historia y convertirla en una serie de hechos históricos inertes carentes de sustento teórico y relevancia presente, Gadamer también emprende una crítica a este salto histórico, pero

esta vez sin culpar a una instancia extrahumana como es el positivismo, sino al sujeto historiográfico o al historiador por creer que se puede analizar la historia desde otro tiempo que no sea el presente (Horkheimer). En otras palabras, Gadamer afirma que pese a que los hechos históricos poseen una relevancia indiscutible para el presente, es imposible analizarlos como momentos o escenarios aislados del resto de hechos que conforman la tradición y configuran el presente. “El pasado es el objeto de esta ciencia, pero es interpretado desde un presente, y esto no es reconocido por los historicistas, que pretenden conferir a la ciencia histórica la capacidad de transportarse a cada época” (Gadamer). Solo a partir de esta crítica se puede entender la afirmación de Gadamer de que se requiere “un saber histórico consciente de su propia historicidad y no solo de la ajena” (Albarracín 372), retomando aquí a su maestro Heidegger, quien había conferido a la comprensión propia del Dasein la historicidad radical mediante una comprensión previa o cogito pre-reflexivo⁸.

A partir de esta noción de hermenéutica propuesta por Gadamer, emerge la necesidad de dar un giro ontológico a la experiencia interpretativa a través de la conciencia, experiencia que filósofos como Hegel y Kant habían dividido en la dicotomía sujeto-objeto, al “sustraer los aspectos cognitivos y morales que acompañaban al gusto y a la capacidad del juicio acerca de lo bello” (Albarracín 287). Esta división obedece a una tradición en la que el arte, y en general el conocimiento, habían sido sustraídos del mundo y de la experiencia del individuo, al mismo tiempo que habían sido relegados a un plano idealista. El autor intenta reivindicar la importancia de las ciencias del espíritu a través del protagonismo del individuo, cuya existencia, por estar ligada a la historia, se concibe como finita. Sin embargo, emplear la hermenéutica en el sentido anterior a Gadamer, es decir, como una herramienta de

⁸ Condición que precede a toda reflexividad.

interpretación de textos literarios y de obras de arte, resulta limitado e insuficiente. La hermenéutica no es una vía para comprender textos concebidos como objetos ajenos a la conciencia, sino que constituye parte consustancial de la existencia humana; solo a partir de la comprensión es posible construir experiencia.

En definitiva, la comprensión, desde la perspectiva hermenéutica aquí descrita, no funciona de acuerdo a la lógica unidireccional sujeto-objeto del método dialéctico, sino que opera bajo un mecanismo circular en el que la comprensión surge de una precomprensión o noción previa al entendimiento; a esta dinámica se la conoce como el círculo hermenéutico. “En virtud del círculo hermenéutico nada es dado como inmediato, pues el individuo pertenece originalmente al pasado, hecho atestiguado por la existencia de prejuicios y presupuestos” (Gadamer 35). El prejuicio, lejos del sentido peyorativo que adquiere en la Ilustración, como si fuera un juicio errado, constituye una instancia anterior al juicio y una herramienta básica de acceso al conocimiento; de ahí que la valoración de la tradición en Gadamer posea una importancia extraordinaria, pues ésta permite la comprensión del presente a partir de los hechos históricos, así como la base de construcción de la experiencia humana.

Antes de continuar con el siguiente apartado, es de suma importancia plantear la disyunción entre el concepto científico de “verdad” y el concepto hermenéutico de “verdad”, pues este distanciamiento habilita nuevas maneras de abordar la producción del conocimiento, al mismo tiempo que permite deconstruir los discursos hegemónicos y reconocer el conocimiento fronterizo. De esta manera, cuando se habla de la fundamentación del conocimiento desde la hermenéutica, no se hace referencia al concepto científico de verdad, sino a la verdad que tiene sentido en función de la experiencia interpretativa del individuo como sujeto histórico. Esta es precisamente la distancia que la hermenéutica toma en relación al método dialéctico como eje de la

ciencia moderna, pues al pretender construir el sentido desde la experiencia humana, la cual funciona bajo una dinámica móvil que Gadamer denomina “juego”, la verdad también se convierte en una noción modificable. Con la idea de que tanto la verdad como el conocimiento son nociones móviles, corresponde ahora hacer una aproximación a las fronteras epistemológicas como espacios donde se cristaliza esta dinámica.

CAPÍTULO 4. FRONTERAS EPISTEMOLÓGICAS Y LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Hasta aquí se ha definido la dinámica móvil del método dialéctico y la del método hermenéutico con el fin de proveer un contexto firme. La razón por la que se establece este distanciamiento no es tanto el afán de ilustrar las diferencias entre la hermenéutica y la dialéctica, como de rescatar el aporte que cada corriente provee al entendimiento de la producción epistemológica en el marco de la modernidad y de los recientes estudios poscoloniales. Una de las preguntas que ha surgido a propósito de este preámbulo es ¿cuáles son las implicaciones de este proceso dialéctico y hermenéutico en el conflicto epistemológico que abordan los estudios poscoloniales? El método dialéctico, sin duda, ha constituido un cimiento para la filosofía moderna y el pensamiento occidental. Es a partir de este mecanismo, cuya lógica intrínseca delinea el pensamiento racional y normaliza el método positivista, que la producción epistemológica se ha configurado y ha dado como resultado un cuerpo descomunal de conocimientos inamovibles, con carácter apodíctico. “El universo en el que vivimos es un universo manipulado, en el que las formas de pensamiento dialécticas, bidimensionales, ceden cada vez más el lugar a los hábitos de pensamiento sociales y al comportamiento tecnológico.” (Ávila-Fuenmayor 179). El método hermenéutico, por otra parte, obedece a una dialéctica positiva, en la que si bien existe un movimiento de producción epistemológica similar a la dialéctica negativa, esta es: tesis, antítesis y síntesis, no se puede hablar de una consolidación del conocimiento en tanto éste siempre está supeditado a la interpretación del sujeto histórico consciente de su finitud. Es importante mencionar que es gracias a esa autoconsciencia de la finitud del ser y de la realidad histórica en la construcción del presente, que el sujeto hermenéutico rechaza

la verdad en el sentido científico- dogmático y constituye un subterfugio para desplazar el positivismo como única vía para llegar a la verdad.

Sin embargo, aquí la pregunta forzosa que surge a propósito de esta postura es ¿de qué manera la hermenéutica de la comprensión constituye un concepto que permite la reconfiguración del sentido, y cómo esto puede llevarse a cabo en el tercer espacio o frontera? El engranaje que permite conectar estas nociones deriva nada menos que del “giro ontológico” inscrito por Heidegger, en el que este filósofo, maestro de Gadamer, “transforma la fenomenología en una ontología que da paso a la experiencia del ser no ya como fundamento, sino como realidad temporal” (Conill 283). Esta anulación del ser como ente estático, conlleva a la comprensión del ser como tiempo y permite emprender la búsqueda del sentido a partir de su propia facticidad. En este sentido, el *Dasein*, el *ser-en-el-mundo (In-der-Welt-Sein)*, dota de sentido al mundo a partir de su propia experiencia, siendo esa experiencia el resultado de su interpretación y comprensión del mundo; de ahí que la comprensión sea el modo de ser del *Dasein* por excelencia.

Dado que existen varios enfoques en relación al concepto de “frontera”, es preciso determinar la ambigüedad semántica que entraña el término y exponer la definición que se utiliza para sustentar la tesis de este ensayo. La frontera, como concepto abstracto, puede ser entendida principalmente bajo dos definiciones, a saber: como límite o como lugar productivo de confluencia. Margarita Gascón y María José Ots señalan en su libro *Fronteras y periferias en arqueología e historia* que existen varias formas no solo históricas sino también gnoseológicas de comprender la frontera y la periferia (Gascón y Ots). La frontera, a lo largo de la historia, ha sido comprendida desde un enfoque meramente geográfico, en relación a la territorialización del espacio como estrategia para marcar límites entre naciones y establecer un orden. En este sentido, la frontera puede concebirse a partir de la delineación de límites territoriales,

los cuales no solo se extrapolan a términos formales como ciudadanía y jurisdicción, sino que se materializan en todas las esferas de la actividad humana, incluido el pensamiento.

Las periferias y las fronteras, además de definirse por su situación geográfica, son conceptos que dan sentido funcional a las sociedades. Esto es, porque se ubica en un determinado espacio periférico o fronterizo [...] las categorías de frontera y periferia son herramientas heurísticas sobre las que debemos reflexionar desde diversos supuestos epistemológicos y metodológicos (Gascón y Ots 5)

En las últimas décadas, a partir del quiebre histórico conocido como la posmodernidad, o la modernidad tardía en términos de Zygmunt Bauman (La modernidad Líquida 195), la totalidad de discursos en Occidente, incluida la percepción del espacio-tiempo, adquieren un carácter transitorio y flexible contrario a la rigidez e inmovilidad de las macronarrativas de la modernidad occidental. A partir de este momento la frontera comienza a desplazarse hacia otros ámbitos que van desde el replanteamiento de la noción de frontera a nivel político, social y cultural, hasta la reconfiguración del concepto en función de espacios no geográficos, como el cuerpo. John Welchman (93) realiza una aproximación en su libro *Rethinking Borders* a las “teorías de la frontera” y afirma que pese a la inexistencia de un marco crítico convincente en la discusión de los discursos de frontera, no se puede negar que éstos han marcado una nueva etapa en los debates sobre el posmodernismo, los estudios culturales y el postcolonialismo (Welchman). La frontera, entonces, constituye solo uno de los conceptos atravesados por el fenómeno de la posmodernidad y demás variables contemporáneas, y es este fenómeno el que permite divisar nuevos horizontes para repensar la forma en la que se produce el conocimiento.

Gloria Anzaldúa (194), en *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, establece una diferencia clara entre las nociones de frontera como límite (*border*) y frontera como lugar de confluencia (*borderland*); en español traducidas como frontera y frontería:

La frontera define territorios, la frontería dibuja paisajes; la frontera fija identidades, la frontería abre relaciones; la frontera delimita espacios, la frontería articula lugares. La frontera tiene estatuto jurídico, militar, penal, la frontería habilita prácticas; la frontera hunde raíces, la frontería se esparce en rizoma. La frontera legisla la razón de Estado, la frontería es indiferente a la Nación; la frontera es marca de la Historia, la frontería habilita memorias fragmentarias; la frontera satura (a) la epistemología moderna, la frontería acúa(liza) la intensidad del presente, la explosión del evento, la pura duración del instante (Anzaldúa 195).

Este fragmento ilustra claramente no solo el carácter concluyente de la frontera, en contraposición a la flexibilidad de la frontería, sino que hace alusión implícita o explícita a esa necesidad de abordar los problemas no solo en materia epistemológica, sino política, social y cultural, desde un enfoque hermenéutico que dé paso a la apertura y a la comprensión; de suerte que en lugar de edificar fronteras e identidades, se articule fronterías y relaciones (Anzaldúa). Esta diferencia entre construir identidades y construir relaciones es, pues, el contraste que se pretende exponer en este trabajo, y el cual se refleja evidentemente en la diferencia entre el materialismo dialéctico y el método hermenéutico. En este sentido, y tomando la noción de frontería aquí descrita como eje, la producción epistemológica ya no asume una estructura definida, taxativa y excluyente, sino que se adscribe a un ciclo incesante de generación y regeneración de saberes, donde el conocimiento, por el hecho de estar siempre sujeto a cambios, no

puede encontrar un lugar fijo para normalizarse y marcar diferencias, jerarquías y fronteras fijas.

Así pues, en términos filosóficos, la epistemología propia de la modernidad es una epistemología que marca fronteras a manera de límite, es decir, bajo una lógica que en miras de establecer un orden dominante y controlador, incluyente y excluyente al mismo tiempo. En este ensayo se busca rescatar una noción de frontera que en lugar de funcionar como límite excluyente, opere como tercer espacio productivo para la generación de conocimiento. “Debemos atender a la gnoseología del término a la vez que tomar distancia de toda pretensión de rótulos originales y verdades categóricas para definir o calificar a nuestros espacios de análisis” (Gascón y Ots). Desde la perspectiva de los estudios poscoloniales esta resistencia a las categorías excluyentes y a las definiciones arbitrarias se evidencia en las propuestas de sus teóricos a favor de la decolonización del conocimiento en América latina, es decir, en la lucha por la reivindicación del saber subalterno, en la filosofía de la liberación del discurso eurocentrista, así como en el intento de validar el pensamiento fronterizo. Sin embargo, el mecanismo dialéctico utilizado para emprender dicha reivindicación obedece desafortunadamente a la lucha entre antípodas centro-periferia, saber hegemónico- saber subalterno, las cual en lugar de proveer un tercer espacio, busca invertir el orden colonial, al tiempo que fortalece la noción de frontera como límite o muro. En el apartado siguiente se analiza los conceptos antagónicos del discurso moderno y se ensaya las implicaciones de esta lucha en las teorías de descolonización epistemológica.

Fronteras epistemológicas como límite: antagonismo de conceptos

El objetivo de este capítulo es hacer alusión a la presencia de conceptos antagónicos provenientes del materialismo dialéctico y del discurso de la modernidad,

con el propósito de rescatar la importancia de los puntos de quiebre y oscilaciones en la validación de las fronteras epistemológicas como lugar productivo, donde se lleva a cabo la producción del conocimiento. Uno de los problemas a los que se enfrentan los estudios poscoloniales, y el cual constituye una aporía que estanca los discursos de emancipación, es la lucha de validación epistemológica a partir de la lógica binaria “pensar sobre/pensar desde” (Trigo 84). Este debate, que además de reforzar la retórica hegemónica con todas las escisiones reproducidas por las premisas poscoloniales (saber culto/saber popular, sujeto cognoscente/objeto de conocimiento, centro/periferia), invisibiliza las manifestaciones del saber fronterizo. ¿Cuál es la diferencia entre pensar o escribir *sobre* Latinoamérica y pensar o escribir *desde* Latinoamérica? No está demás decir que el lugar de enunciación no resuelve de ninguna manera el conflicto de la descolonización; es decir, que no importa desde dónde se hable, se escriba o se piense, si todas estas acciones se siguen llevando a cabo bajo el razonamiento binario de centro-periferia que subyace al discurso eurocentrista, en el que lo que importa no es la convergencia de los saberes, sino el control del saber hegemónico sobre el saber subalterno.

Un claro ejemplo para ilustrar esta dinámica excluyente de conceptos y paradigmas antagónicos, y el cual adquiere significado solo después del descubrimiento del Nuevo Mundo, es la dicotomía civilización-barbarie (el mismo/el otro); antípodas que a pesar de ser irreconciliables por definición, no pueden ser entendidas como conceptos independientes, en tanto ambas cobran sentido en función de su opuesto. Así, la existencia del concepto de civilización tiene lugar en cuanto existe un término que contiene una condición opuesta, la barbarie; la cual a su vez se sostiene en su antítesis. Es interesante analizar la reproducción discursiva de estos términos antagónicos en la

retórica de estudios poscoloniales, pero esta vez aludidos bajo términos como centro-periferia, o sujeto cognoscente-objeto de conocimiento.

La dicotomía civilización-barbarie, que además de establecer una diferencia impone una jerarquía, es relevante no solo para comprender la base discursiva de conceptos como etnocentrismo y eurocentrismo, sino para entender cómo los quiebres históricos dan inicio y configuran las macronarrativas de la modernidad. Los acontecimientos como el descubrimiento de América, la colonización, la Ilustración, entre otros posteriores, intensifican tanto el alcance como las implicaciones de estos conceptos antagónicos, y reproducen el mismo patrón de lucha entre antípodas, pero esta vez glosados por un sinnúmero de términos posmodernos. Es preciso pensar que el problema de esta lógica binaria no es en absoluto la oposición y el antagonismo de conceptos; al contrario, es justo entre estas antípodas donde se alimenta la dinámica de producción del conocimiento, así como el quehacer dialéctico como se lo ha descrito en este ensayo desde la hermenéutica.

El problema es que al intentar reivindicar el saber subalterno y en el afán de abrirle un espacio a toda costa, lo que se hace es exacerbar las diferencias como una estrategia de marcación de identidad, en lugar de reconocer las fronteras y los intersticios como nuevos espacios de producción epistemológica. “Ciertamente, los estudios subalternos proponen nuevas fronteras epistémicas, pero fallan al instante de las definiciones últimas, en tanto empujan las fronteras de la tiránica dicotomía sujeto/objeto, y las desestabilizan, sin llegar nunca a instalarse en la frontera misma” (Trigo 76). Entender el método dialéctico bajo esta lógica excluyente ha sido el principal motivo por el que la producción de conocimiento en Occidente se ha erigido sobre la oposición de conceptos, es decir, la superposición de discursos hegemónicos

sobre discursos subalternos, antagonismo generado por el mismo mecanismo excluyente.

La reducción de la dialéctica hegeliana a un binarismo racionalista que sirve al sistema técnico positivista, ha concebido la “negatividad” de método como una instancia perjudicial para la dinámica de la producción epistemológica, en el sentido de que se ha entendido el término negatividad como sinónimo de “antítesis” y “oposición”. A propósito de esta problemática Theodor Adorno advierte que “la negatividad no es sólo un momento pasajero a superar en una “reconciliación” racional, síntesis o afirmación suprema en tanto negación de la negación, pues esto sería afirmar la equivalencia de razón y realidad en el sistema” (Adorno 205). La dialéctica, en otras palabras, para poder ser comprendida como mecanismo productivo, debe dejar de concebirse como un sistema de contradicciones, pues aunque las antítesis formen parte consustancial de la labor dialéctica, éstas no funcionan como repelente, sino como motor dinámico en la producción de conocimiento. En el capítulo siguiente se ofrece un abordaje hermenéutico de las fronteras epistemológicas, con el fin de entender la dialéctica ya no como un sistema basado en la negación, sino como un método positivo, en constante producción de conocimiento.

Las fronteras epistemológicas y el círculo hermenéutico

Para rescatar la importancia del círculo hermenéutico en la configuración de fronteras epistemológicas, primero es importante revisitar los conceptos antagónicos del apartado anterior, para comprender la lógica bajo la que operan las dinámicas de producción de conocimiento. El *principio de identidad* constituye un instrumento básico tanto para la elaboración de discursos, como para la aplicación de los mismos en el ámbito social. Esto, debido a que cada concepto, paradigma, discurso, momento histórico contiene una identidad esencial que permite circunscribir los elementos propios de cada uno a un marco categórico que excluye todo lo que no pertenezca a su definición. “Un rasgo esencial del conocimiento estriba precisamente en la especificidad que cada época histórica nos ofrece, y aunque en determinados casos se presenten analogías y/o diferencias, será precisamente determinar el grado y la proporción, (es decir, la combinación que se establezca) lo que identifica o caracteriza a un fenómeno, movimiento y/o acontecimiento concreto” (Weber 71). A partir de este razonamiento, parecería lógico pensar en el conocimiento como un conjunto de nociones y juicios rígidos, que además de defender su unicidad en el *principio de no contradicción*, procura no confluir con otros conocimientos para conservar su ortodoxia.

No obstante, el conocimiento y la identidad operan de formas más complejas que esa resistencia escueta. “No son esencias innatas dadas sino procesos sociales de construcción, son el resultado de múltiples combinaciones y están determinadas por una gran variedad de elementos componentes que dificultan el encontrar las verdaderas dimensiones y/o identidades de los hechos” (Albarracín 226). Así pues, es entre estas dificultades, que no son otra cosa que el corolario de la confluencia de saberes, donde se

sitúan las fronteras y donde éstas hacen las veces de motor que incita la constante actualización del conocimiento.

El círculo hermenéutico es un proceso intelectual cuya fundamentación no se satisface en la objetividad del saber dialéctico o, en términos hegelianos, en la "identidad sujeto-objeto en el saber absoluto" (Albarracín 325); por el contrario, es un método que entraña un dinamismo dialéctico, un movimiento constante que parte de un prejuicio (preconcepción, acto adivinatorio) para posteriormente construir un juicio en función de la comprensión y no de una síntesis meramente conceptual. En otras palabras, el círculo hermenéutico debería ser un elemento intrínseco en la producción de conocimiento, cuya estructura funciona bajo una lógica basada en la formulación de una pregunta que busca una respuesta. "El círculo de la comprensión se da en el hecho de que toda interpretación empieza por conceptos previos que progresivamente se sustituyen por otros" (Albarracín 311). En este sentido, la dinámica del círculo hermenéutico se distancia del método dialéctico descrito el en anterior apartado, en tanto cada respuesta no se establece como un juicio verdadero, sino que se convierte en otro prejuicio o pregunta que impulsa el motor del conocimiento.

Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración. Pues ¿qué otra cosa es la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas sino que en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose? La comprensión solo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias (Gadamer, Acotaciones Hermenéuticas).

Ahora bien, junto a esta concurrencia de saberes y junto a la continua actualización del conocimiento subyacen intrínsecamente los principios del círculo hermenéutico, entendido ya no en base a las preocupaciones ontológicas por el ser de Heidegger, sino en base a la dialéctica de la comprensión propuesta por Gadamer. Este filósofo “considera que la hermenéutica, una vez que se ha liberado de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de verdad, puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión y desde allí abordar una forma diferente de verdad” (Albarracín 311). Esta forma diferente de verdad se instala en el flujo de la comprensión, justo ahí donde el conocimiento y los discursos no se erigen sólidos, sino que confluyen alternativamente y se redefinen en un suceder constante. Es fehaciente deducir aquí que esta coyuntura hermenéutica, donde oscila la verdad de la que habla Gadamer, no es otra cosa que la frontera epistemológica. De modo que la importancia del círculo hermenéutico para la descolonización epistemológica del conocimiento recae en el aporte de la comprensión como herramienta para visibilizar el pensamiento fronterizo, dado que se “intenta hacer valer la objetividad de lo que dice el otro e incluso reforzar sus argumentos” (Albarracín 313).

Es así como el método intelectual del círculo hermenéutico, cuya estructura de acuerdo a estudios previos a Gadamer, funciona bajo una lógica circular de “anticipación intuitiva del conjunto y de explicación ulterior en el caso concreto” (Albarracín 312) reproduce su dinámica en la noción de un círculo hermenéutico basado en la comprensión, pero esta vez consintiendo no solo el acto adivinatorio en el proceso de interpretación y comprensión, sino una flexibilidad epistemológica en la coexistencia de un espacio fronterizo. Espacio fronterizo indispensable para pensar las posibles estrategias teóricas de descolonización epistemológica desde y para Latinoamérica, en tanto esta frontera es un lugar de confluencia que impulsa la producción de

conocimiento, y constituye una nueva instancia que permite el reconocimiento de ese conocimiento en el tercer espacio, que por el hecho de estar pendiendo en las fronteras, está exedito de la hegemonía etnocentrista.

CONCLUSIONES

De todo lo desarrollado hasta aquí deriva la afirmación de que más allá de la superficialidad del conflicto etnocentrista, más allá de la anhelada reivindicación del saber popular y de la emancipación epistemológica latinoamericana, subyace la lucha dialéctica entre el saber hegemónico y el saber subalterno. Esta lucha, sin duda, posee un trasfondo meramente filosófico y, en consecuencia, sus posibles soluciones, en un sentido ya no solo teórico sino también práctico, rebasan la vacuidad binaria de los debates políticos. Desde una perspectiva filosófica, no hay que ir demasiado lejos para advertir cómo la lógica binaria del materialismo dialéctico está presente no solo los discursos que los teóricos poscoloniales buscan deshacer, sino en las mismas alternativas epistemológicas que proponen. Tanto la macronarrativa occidental, como los discursos de emancipación subalterna están inmersos en el antagonismo inherente del materialismo dialéctico; de modo que quienes buscan soluciones teóricas o prácticas sin percatarse del dilema epistemológico que atraviesa y estructura estos discursos, no solo recaen en las mismas aporías del método, sino que impiden reconocer la frontera epistemológica como un espacio productivo.

La disensión asimétrica del conocimiento es, pues, una derivación de la inconsistencia del materialismo dialéctico como única vía para abordar las problemáticas que entraña la realidad, dado que el método bajo el que éste opera impide ver lo que trasciende el saber dicotómico. Las implicaciones de esta aplicación del método dialéctico en las teorías del materialismo histórico son evidentes desde un punto de vista filosófico, dado que la rigidez del materialismo dialéctico ha sido el caldo de cultivo para la legitimación de la matriz colonial, así como para la clausura del discurso en Latinoamérica. La dinámica epistemológica resultante del materialismo dialéctico no

sólo ha validado el saber hegemónico, sino que ha justificado la inoperancia del saber subalterno; y es en esta división dialéctica donde surge la frontera, pero no como límite, o tercer espacio, sino como el proceso mismo inmerso en la actualización dialéctica del conocimiento. Así, el punto de coyuntura que ha permitido sustentar la tesis de este trabajo reside justamente en la articulación del método hermenéutico con la noción de las fronteras epistemológicas, no solo porque desde un punto de vista epistémico, ambas nociones pueden ser conciliadas en la dinámica móvil de una dialéctica positiva, sino porque esta conexión constituye una alternativa para el abordaje de la producción epistemológica ya no desde las antípodas, sino desde el dinamismo de la frontera.

Se ha afirmado que la producción epistemológica desde un enfoque hermenéutico estaría desprovista de diferencias jerárquicas, pues la frontera no es un lugar imaginario, ni un límite manifiesto, donde se erige un tercer espectro, sino la manifestación misma del juego dialéctico, del movimiento del conocimiento que da paso a la continua actualización del mismo. No es en la positividad, y tampoco en la negación epistémica de las antípodas donde incurre el lugar de enunciación para la producción epistemológica, pero tampoco en el intersticio, en la frontera concebida como un espacio que da paso al establecimiento de la frontera como como un margen o límite. En otras palabras, la frontera permite pensar entre la convergencia de distintos saberes, lejos de la tradicional lucha de poder entre antípodas como el saber hegemónico/saber subalterno, sujeto cognoscente/objeto de conocimiento. “Una ‘epistemología de frontera’ operaría, pues, dentro de los parámetros de la epistemología hegemónica, pero enancada en las categorías que implementan la diferencia instrumental” (Trigo 77).

A partir de la hermenéutica de la experiencia propuesta por Gadamer, el objetivo de este ensayo es romper el cerco positivista de la modernidad, y dar paso a la

comprensión hermenéutica para reconfigurar el sentido desde la noción de frontera. Esta comprensión, al mismo tiempo, es el resultado de un continuo e incesante mecanismo dialéctico, al que Gadamer denomina “círculo hermenéutico” y a partir del cual se puede establecer una relación con la dinámica bajo la que operan las fronteras epistemológicas, dado que las fronteras del conocimiento serían, pues, los mecanismos dialécticos en los que se explicita no solo el acontecimiento como flujo que se extiende en el tiempo y va tejiendo la tradición, sino como movimiento dialéctico que en esa circulación del tiempo convierte el prejuicio en juicio, y a su vez, este juicio en un nuevo prejuicio, mecanismo que no es otra cosa que la búsqueda de la verdad y el sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Albán Achinte, Adolfo. «La realidad ¿Un monstruo construido?» Walsh, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2005. 45.
- Albarracín, Delia. *Dialéctica, Hermenéutica y Pragmática formal: hacia una fundamentación de las Ciencias Sociales y Humanidades*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012.
- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La frontera: the mew mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- Ávila-Fuenmayor, Francisco. «Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón.» *Revista de Artes y Humanidades UNICA* 11.2 (2010): 176-185.
- Bauman, Zygmunt. *La modernidad Líquida*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1999.
- Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Conill, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Cueva, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina, ensayo de interpretación histórica*. México: Siglo XXI, 1977.
- de Santiago Guervós, Luis y Chantal Maillard. «Hermenéutica y Deconstrucción: divergencia y coincidencias ¿un problema del lenguaje?» *Estética y Hermenéutica*. Málaga: Departamento Filosofía Universidad de Málaga, 1999. 229-248.
- de Sousa Santos, Boaventura. *Introducción: Epistemologías del Sur*. Portugal: Centro para Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, 2008.
- Derrida, Jacques. *Escriture et différence*. Paris: Minuit, 1972.
- Dos Santos, Theotonio. «Dependencia y Cambio Social.» *Cuadernos de Estudios Socio-Económicos*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO), 1970. 10.
- Dos Santos, Theotonio. «La estructura de la dependencia.» *Economía política del imperialismo*. Buenos Aires: Plaza & Janés Editores, 1971. 41-64.

- Dussel, Enrique. «Filosofía de la Liberación.» *De la ciencia a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.
- Forget, Philippe. *Gadamer, Derrida: punto de encuentro*. s/f.
- Frank Gunder, André. *El Subdesarrollo del subdesarrollo*. Caracas: Nueva Sociedad, 1991.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- Gadamer, Hans Georg. *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002.
- . *La Dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra, 1981.
- . *Reason in the age of science*. Cambridge: Mass: The MIT Press, 1982.
- . *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- García Canclini, Nestor. *La producción simbólica. Teoría y método en sociología del arte*. México: Siglo XXI, 1988.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos: Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995.
- García Morente, Manuel. «El Método de la Filosofía.» *Obras completas*. Ed. Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Vol. II. Barcelona: Anthropos, 1937-1942. Volumen 1.
- Gascón, Margarita y María José Ots. *Fronteras y Periferias en Arqueología e Historia*. Buenos Aires: Dunken, 2013.
- Gonzalez Lanzellotti, Florencia. *Del camino platónico de H.G. Gadamer*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2008.
- Habermas, Jürgen. «Cap. 2 "La teoría de la racionalización de Max Weber".» *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen. «Cap. 5: "Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración".» *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Hegel, George Wilhem. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Trad. Ricardo Aguilera. Buenos Aires: Leviatán, 2006.
- . *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Barcelona: Editorial Abada, 2010.
- Heidegger, Martin. *The Basic Problems of Philosophy*. Bloomington: Indiana Univers. Press, 1982.

- Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 2000.
- Iadevito, Paula y Laura Zambrini. «Feminismo filosófico y pensamiento post-estructuralista: Teorías y reflexiones acerca de las nociones de sujeto e identidad femenina.» *Revista Latinoamericana* (2009): 162-180.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Marcuse, Herbert. *Entre hermenéutica y teoría crítica*. Barcelona: Herder, 1929-1931.
- Marx, Karl. *El Capital. Das kapital kritik der politischen ökonomie*. Ed. Pedro Scaron. Trad. Pedro Scaron. Vol. III. México D.F.: Siglo XXI editores, 2005.
- . *Sociología y Filosofía Social*. Barcelona: Ediciones Península, 1968.
- Mignolo, Walter D. «El Giro Decolonial.» *Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Ed. Siglo del Hombre Editores. Serie Encuentros. Bogotá, 2007.
- . *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- . *La colonialidad: La cara oculta de la modernidad*. Madrid: Península, 2003.
- Mignolo, Walter. *Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios latinoamericanos*. Bogotá: Revista Iberoamericana, 1996.
- Quijano, Aníbal. «Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina.» *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Rojas Soriano, Raúl. *Investigación social. Teoría y Praxis*. México: Plaza y Valdés. Fondos Universitarios, 2002.
- Trigo, Abril. «Fronteras de la epistemología: epistemologías de la frontera.» *Papeles de Montivideo. Literatura y cultura* (1999): 71-87.
- Walsh, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2005.
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Welchman, John. *Rethinking Borders*. California: California Press, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Editorial Tecnos, 1976.
- Young, Robert. *Postcolonialism. A Historical Introduction*. Londres: Blackwell, 2001.