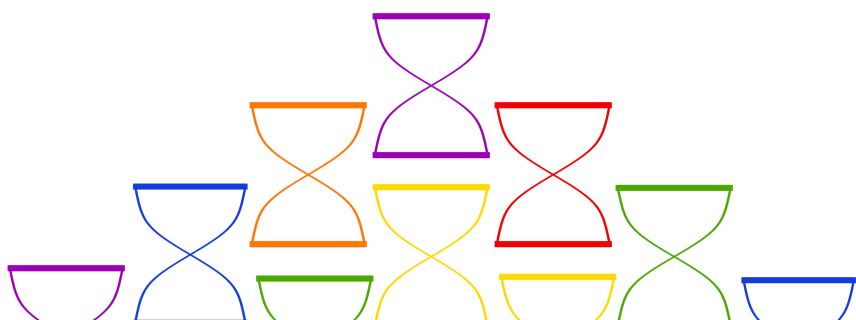


ARTÍCULOS



LA ECOLOGÍA DE LOS SABERES Y LA MULTITUD PLEBEYA COMO TRASCENDENTALES DE UNA CIENCIA SOLIDARIA Y POPULAR

Sebastián M. Figueroa



HETEROCRONÍAS
FEMINISMOS Y EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

LA ECOLOGÍA DE LOS SABERES Y LA MULTITUD PLEBEYA COMO TRASCENDENTALES DE UNA CIENCIA SOLIDARIA Y POPULAR

Sebastián M. Figueroa ^a

^a Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

Abstract

This article is intended to address the possibility of generating knowledge for the purpose of emancipation through the union of the commoners, as defined by A. García Linera. Firstly, we define the concepts of union and experience of commoners in order to clarify them, describing the main political features of the multitude. Secondly, we identify the contributions made by B. de Sousa Santos and his southern (Latin-American) epistemology, specifically the concepts of epistemology of blindness and vision. Further, we analyze how the capitalism has put the non-hegemonic knowledges and experiences out of sight. Finally, we acknowledge the reason why the perspective of communities is relevant for emancipation. To such purpose, we explain the importance of the union of commoners as a way of producing knowledge. Further, we describe a new way of generating humanitarian and collective knowledge.

Keywords

<Union> <commoners> <knowledge> <paradigm> <solidarity> <emancipation>

Resumen

El presente trabajo pretende abordar la posibilidad de construir un conocimiento para la emancipación a partir de la articulación plebeya tal como la entiende A. García Linera. Definiremos, en un primer momento, lo que se entiende por articulación y experiencia plebeya, recuperando esa noción y describiendo las principales implicancias y características políticas de la multitud. En segundo lugar, identificaremos los aportes de B. de Sousa Santos y su epistemología del Sur, recuperando las nociones de epistemologías de la ceguera y de la visión; a la vez que analizaremos las implicancias del capitalismo en la invisibilización de saberes y experiencias no hegemónicas. Por último, reconoceremos la relevancia de la perspectiva comunitaria como productora de conocimientos para la emancipación. Para ello, elucidaremos la importancia de la articulación plebeya como productora de



Fecha de recepción: 31 de mayo de 2021. Fecha de aceptación: 22 de junio de 2021. *Heterocronías*. Vol. 3, N°1. Correo electrónico: heterocronias@gmail.com

conocimientos y describiremos una nueva forma de construcción de conocimientos solidarios, comunales y populares.

Palabras clave

<Articulación> <plebeyo> <conocimiento> <saberes> <paradigma> <solidaridad>
<emancipación>

1. Introducción

Coincidimos con Santos (2009), quien afirma que estamos en presencia de un cambio del paradigma global que deja atrás gran parte del marco epistémico de la modernidad. Según este autor, el paradigma moderno entra en crisis con Einstein y la mecánica cuántica. Tomando el análisis político de Errejón Galván (2014), decimos que la ciencia moderna se encuentra en un estado de “crisis de régimen”. Es decir, que este cambio de paradigma no se trata solamente de un conjunto de críticas sociales dispersas al paradigma dominante, sino que nos enfrentamos al agotamiento de un modelo epistémico-político.

A su vez, coincidimos con Reyes y Hernández, quienes sostienen que “*la crisis deviene del fracaso de la ciencia moderna, de toda ella, para producir los resultados prometidos*” (2008: 71). Se erige así una idea que sostiene que la ciencia moderna hizo un pacto de intercambio con la sociedad, a saber, resultados acordes a cambio de cierta forma de legitimación. Desde la perspectiva de Villarruel-Fuentes (2015), la ciencia moderna escapa a sus objetivos de correspondencia con la sociedad al complejizar la realidad y hacerla más caótica. Los enfrentamientos epistemológicos enredan los entramados sociales e impactan en los modos decentes de vida. Se niega, de este modo, el acceso igualitario de sentidos, a la vez que se imposibilita la construcción y asunción de sujetos epistémicos en tanto tales. La ciencia moderna demuestra sus falencias para sostener su pacto social. La pérdida de legitimidad está dominada por dos características. En primer lugar, la generación de una cuota residual que es lo suficientemente alta para acentuar los procesos de desigualdad y dominación. En segundo lugar, la producción científica, en tanto que expresión del poder, se encarga, desde siempre, de regular y normalizar experiencias, cuerpos y sujetos. Las víctimas de esos procesos de desigualdad y normalización social descubren el punto en donde se articulaban los procesos colonialistas y reguladores de la ciencia moderna a partir de 1960 (Reyes y Hernández, 2008). Es decir, el conocimiento de la ciencia moderna no emancipa y genera caos. Para Santos (2000;

2009) es el orden colonial el que produce conocimientos-regulación y esto se transforma en ignorancia, en el sentido de los conocimientos para la emancipación.

La ciencia moderna asume para sí misma la objetividad y deja por fuera lo que considera anomalías de la irracionalidad purificando así el conocimiento científico. Como se ve en Santos (2000; 2009), para argüir con validez y objetividad, la ciencia moderna apeló a una política de las representaciones. Dicha política conlleva el uso de la relevancia, la escala y la duración, es decir, el orden espaciotemporal como única posibilidad de comprensión de los fenómenos internos y externos. Este es el punto en que se articulan los procesos totalitarios de la ciencia moderna. Superar este tipo de perspectiva conservadora implica poner en tensión a la ciencia moderna toda cabe aclarar que la superación no viene dada por el simple hecho del cambio paradigmático. Hablamos de revolución científica tal como la entiende Kuhn, pero también lo hacemos desde la perspectiva político-social. Para esto retomamos los aportes de Álvaro García Linera, quien, desde una perspectiva comunal, desarrolla todo un bagaje conceptual que acopiamos para insistir acerca de la dimensión política del conocimiento. Afirmamos que sin una revolución la otra se hace imposible. La revolución que implica el paso del paradigma moderno al paradigma emergente no es posible si en el proceso no tenemos en cuenta la dimensión política que subyace a este debate. El paradigma emergente no aparece por sí solo, si vislumbramos su amanecer es porque esta revolución científica ya se encarna en miles de sujetos que potenciaron la disrupción epistemológica. En palabras de García Linera (2003), una multitud, colectivo epistémico organizado, toma la palabra. Estos sujetos no ostentan, como sí lo hace el sujeto trascendental kantiano, un *a priori* apolítico e individualista. Esa *muchedumbre* de sujetos individuales es incapaz de emancipar, puesto que son movidos por coaliciones temporales. Solo responden ante lo que consideran una *"indignación moral que rompe la barrera de lo tolerable"* (2009: 58) En cambio, los nuevos sujetos epistémicos son capaces de articularse con otros, de encontrar sentidos éticos-políticos en sus compromisos.

Linera (2003; 2009; 2019) hace ingresar en la dimensión política de las luchas sociales el trascendental de la alteridad en tanto coyuntura de sus compromisos. Sin ese factor aglutinante, cualquier tipo de lucha social es ineficaz como generador de derechos. Linera busca hacer hegemonía, en primer término, tal y como la entienden Laclau y Mouffe (2015), es decir, articulando a los plebeyos. Sindicatos, trabajadoras, campesinos y las clases medias se aproximan, de modo de concentrar fuerzas y compromisos. En segundo término, Linera también recupera los aportes de Gramsci en su ideario hegemónico. Desde la perspectiva de Errejón Galván (2014), la hegemonía de Gramsci es la generación de nuevos sentidos, a partir de una

articulación que produce algo superior que la suma de las partes. El poder de esta articulación genera también una modificación en los componentes de la articulación (2014: 32). Por último, Linera, permite conservar al interior de dichas concepciones de articulación la indignación de la multitud como potenciador de la lucha. Monedero (2019) nos dice que esa *digna rabia* es la que nos permite, en un primer momento, pensar un horizonte colectivo.

Si antes sostuvimos que el paradigma dominante moderno no es emancipador, lo hicimos en torno a la idea de Santos (2000; 2009), quien afirma que el mismo produce y reproduce colonialismos. La idea de la *colonialidad del saber* es esencialmente política -como sus consecuencias- y deviene de la sujeción de los sujetos y del borramiento del horizonte epistemológico del Sur. Sostenemos que el sujeto trascendental kantiano que funda también una subjetividad política es el sujeto colonialista, en tanto reproduce prácticas orientadas a la fiscalización cognitiva. Dicha fiscalización está dominada por los modos occidentales de la vida, por las políticas liberales y por el patriarcado.

La modernidad agonizante y desesperada por regatear legitimidad toma a Kuhn como alguien capaz de poner al día a la ciencia. Crea el concepto de comunidad intentando obturar la ausencia solidaria de la producción científica y sus efectos. Comunidad que amalgama, en primera instancia, pero poniendo como condición lo común. Sin modelos y valores a compartir la ciencia moderna avanzaba a ciegas. Entendemos que no es esa comunidad lo que el paradigma emergente necesita, sino una comunidad a partir de la articulación; articulación de la plebe siempre excluida, siempre mirada de reojo por el academicismo. Para ello, deberemos revisar de qué plebe hablamos. Si la ciencia moderna, el neopositivismo y el neoliberalismo – rostro de un mismo hombre - nos consideran irracionales, anti-empíricos y populistas, y con ello pretenden dejarnos fuera de los debates, entonces la revolución debe ser protagonizada por multitudes ausentes que promuevan *un conocimiento prudente para una vida digna* (Santos, 2018: 58).

Se hace necesario, entonces, poner en diálogo estos conceptos provenientes de un campo común. Si con Foucault (1978) aprendemos que la verdad y el saber se acoplan a fin de legitimar el poder, nosotros agregamos que la cierta verdad proveniente de determinados saberes se articula a fin de legitimar, también, determinadas políticas. La articulación plebeya que propone Linera (2019) nos permite pensar una nueva forma de conocimientos para la emancipación: cognitiva y política.

2. Lo plebeyo

No es intención de esta investigación hacer una genealogía del concepto de lo plebeyo. Sin embargo, se hace necesario recuperar algunos desarrollos que pongan en contexto esta noción que es central en la obra escrita de Álvaro García Linera.

En primer lugar, lo plebeyo es, para Foucault (1978), una cualidad de los sujetos, de los grupos sociales y un marco analítico de las relaciones y los dispositivos de poder. Para el autor *la plebe* no existe, pero sí hay *plebe*. Es decir, no existe en sí mismo un espacio que conserve fijeza a lo largo de la historia o que guarde en su interior el secreto de todas las rebeldías, sino que la plebe es una característica adjudicable a esos nodos del sujeto en donde la sujeción encuentra un límite. Lo plebeyo no queda por fuera de la estructura del poder, sino que *es lo que responde a todo avance del poder con un movimiento para deshacerse de él* (1977: 53). Esta concepción de lo plebeyo le permite a Foucault descubrir la presencia de “plebe” en los cuerpos y las almas; en los movimientos obreros; hasta en la misma burguesía. Lo plebeyo es entificado por Foucault como una característica al interior del sujeto. De sujeto en sujeto, de comunidad en comunidad, lo plebeyo se expresa diversamente, en tanto su extensión, forma y energía no es fija en cada uno de estos. Los acentos de lo plebeyo, en alguna de sus características, le aportan cierto carácter singular a la forma de *hacer* límites para el poder. La mirada de Foucault acerca de lo plebeyo también contempla una contraparte. Lo plebeyo es el punto en donde el poder encuentra su límite, por tanto, es también el lugar donde se crean nuevas estrategias de poder. En el límite que lo plebeyo impone, el poder ve una táctica de reproducción de sí mismo. Si bien esto último deja en claro que nada escapa de crear, recrear, producir o reproducir poder, para Foucault (1977), lo plebeyo resulta indispensable como analizador de los dispositivos de poder.

En segundo lugar, desde los aportes de Svampa (2010) y Stefanoni (2003), lo plebeyo en Latinoamérica está relacionado con la irrupción y participación de clases populares en la dimensión pública. Lo plebeyo para Stefanoni (2003) estaría ligado a la recuperación-conservación de cierta territorialidad, con un fuerte componente antiimperialista. Por su parte, Svampa (2010) hace un análisis de lo plebeyo en tanto que espacio de producción de subjetividades. Lo plebeyo permite la emergencia de nuevos sujetos populares. El ser plebeyo/a/e está ligado a un *proceso de autoafirmación*, a una disrupción en los órdenes sociales establecidos, al surgimiento y ligazón de algo que se inscribe en lo social. Implica la reivindicación de lo popular en cuanto se encuentra vedado por determinada hegemonía. Al ubicarse en la exterioridad de los espacios de participación social y de la configuración de ciudadanías, lo plebeyo irrumpe como una *invasión de pobres*. En tanto forma de acción, es una repetición histórico-política, una modalidad de acción por parte de los

excluidos de la toma de la palabra y el poder. A su vez, para Svampa (2010), lo plebeyo representa un foco de inteligibilidad de los modelos democráticos de Latinoamérica y el mundo. A partir de un análisis de lo plebeyo, somos capaces de capturar fenómenos ligados a las formas democráticas de gobierno y liderazgo.

En suma, lo plebeyo da cuenta, por una parte, de una legitimación política que permite fundamentar la acción gubernamental y el liderazgo político a partir de bases sociales. Por otra parte, permite que se erija un modelo de democracia que surja desde la supra estructura social estatal. En estos dos movimientos de legitimación de una acción coordinada, podemos vislumbrar una aproximación de la articulación como un modelo para la construcción de hegemonía. Esta perspectiva se relaciona con la de Stefanoni (2003), quien sostiene que una nación plebeya está compuesta por los pobres y se caracteriza por la lucha en pos de la recuperación-conservación del territorio con una fuerte impronta antiimperialista.

Lorey (2016) afirma que la importancia de la condición plebeya es la capacidad para evadirse de los mecanismos de las relaciones de poder. Lo plebeyo, para ella, no solo guarda la condición foucaultiana de la negativa. Antes que nada, lo plebeyo es lo centrífugo del poder, se niega y se resiste ante este, y, en ese mecanismo, produce un nuevo sentido. Si nos remontamos al origen del conflicto entre los plebeyos y la clase dominante, encontramos que la afrenta plebeya surge ante el avasallamiento de derechos de las clases populares. En Roma, el conflicto entre los patricios -clases dominantes- y los plebeyos surge

A causa de aquellos plebeyos que habían caído en la esclavitud por deudas, esto es, bajo la dependencia económica de un patrono patricio. Estos plebeyos endeudados se indignaban de manera cada vez más perceptible porque, mientras en la guerra arriesgaban realmente su vida por la libertad de Roma, en tiempos de paz eran sometidos a la esclavitud por deudas y tratados como si fueran una especie de siervos. (Lorey, 2016: 162-163)

Los patricios se valen de ciertos derechos naturalizados para utilizar a los plebeyos. En determinado momento, la plebe se niega a formar parte de las filas del ejército y se marcha de la ciudad, demostrando una negativa y *poniendo en movimiento la estructura de poder* (Lorey, 2016: 164). Esta historia de la Roma antigua adquiere valor de símbolo en tanto mitología de la movilización plebeya en occidente. Ciertamente es que diversas rebeliones sociales a cargo de la plebe se han sucedido a partir de allí fuera de Europa. Sin embargo, para el gobierno romano –recordemos la envergadura del Imperio– la rebelión plebeya significa una revolución de sentidos y existencias. La matriz plebeya, compuesta por las clases populares, toma la palabra. En ese acto, entendemos, algo de lo plebeyo se inscribe en el Imperio y en la historia.

Lo plebeyo es por definición lo diverso. Su forma, composición y características han ido variando con el correr de los años. Entendemos al surgimiento de los primeros estados modernos como una modalidad de dominio de la emergencia plebeya. A partir de allí, lo plebeyo queda unido a lo democrático, cada vez que la negativa sea producida por totalitarismos estatales y cada vez que lo producido sea una nueva configuración democrática. El Estado moderno se legitima a partir de la coerción de las fuerzas de los plebeyos.

La legitimidad encarnada por el Estado reposa sobre violencias olvidadas y, en tanto eso, consagradas y reproducidas como si no fueran imposiciones. El Estado es, por tanto, una continua eufemización de un fondo histórico violento y no en vano ha de monopolizar precisamente la administración de la violencia física imaginada como necesaria para proteger la vida en común. (García Linera, 2003: 53)

Al monopolizar y administrar la violencia, el Estado liberal moderno se erige como patriciado social, actuando sobre los derechos y los cuerpos de la plebe. En este sentido, el estado moderno se ve reflejado en las estructuras gubernamentales globales que requieren el uso de la fuerza como doctrina. El patriciado actual reside en Estados de gran alcance y gran popularidad, que en algunos casos, pueden ser erigidos solo a partir de la violencia, real y simbólica.

A lo largo del tiempo, Álvaro García Linera ha analizado las diversas crisis que atravesó el Estado Boliviano. De sus investigaciones, derivan ideas centrales para comprender la condición y organización plebeya. Lo plebeyo tiene que ver con una antítesis de las elites monopólicas, sean o no gubernamentales. Su acción resulta fundamental, dado que, a partir de la acción plebeya, se sientan las bases de los gobiernos socialistas latinoamericanos de primera década del siglo XXI. La condición plebeya está relacionada con la existencia en tanto nodo de ejercicio del poder estatal. A partir de ese ejercicio, se erige la condición plebeya. Lo plebeyo tiene condición de existencia en tanto es el espacio donde más centralmente se refuerzan los vínculos de poder y violencia por parte de los estados nacionales, como del imperialismo y de las elites empresariales. Plebeyos son los obreros de las minas sin derechos, los estudiantes universitarios precarizados laboralmente, las mujeres violentadas abandonadas de todo tipo de protección estatal. En suma, plebeyo es todo aquello que ha sido puesto por fuera de una lógica y una ética de reconocimiento. De esa forma, se restringen los sentidos para alcanzar ciudadanía. Por fuera de esta, la participación social y cultural queda restringida para sectores que, ontológicamente, parecen conservar legítima existencia y participación. Estatalmente, podemos decir, se trata de un punto de acento y un punto de dislocación. Acento en tanto resulta un espacio de

coerción donde se refuerzan las relaciones de poder, como antes introdujimos. En cuanto a la dislocación, entendemos que, en casos de democracias administrativas, conducidas desde el exterior por leviantes imperiales, lo plebeyo implica la reducción total de fuerzas de determinado estado nacional. Allí es donde el nacionalismo se funde con lo foráneo.

A partir de estos enunciados, podemos encontrar claras diferencias entre los autores. Mientras que, para Foucault (1978), lo plebeyo es característico, para García Linera (2001; 2003), es identidad en sí misma, ontológicamente construida a partir de la existencia de una opresión. Lorey (2016) sostiene que esa identidad se forja a partir de la negación de una condición apriorísticamente asignada. Cierta elite dominante encargada de la distribución de los sentidos captura la existencia de algunos y pone en práctica una suerte de pivoteo de fuerzas estatales e imperialistas a fin de coincidir en el punto de la coerción violenta. Lo plebeyo surge así a condición de dominación. A partir de aquí, este tipo de dominación le otorga poder aglutinante a la condición plebeya. La unión en torno de un nodo de protesta en aras de un efecto político que subvierta los órdenes indicados resulta imperioso para lograr la inscripción de una nueva producción de la que hablaba Lorey (2016). En este sentido, los aportes de García Linera (2001; 2003; 2010; 2019) resultan claves para comprender la forma mediante la cual se debe organizar la potencia plebeya, es decir, cómo hará la muchedumbre para devenir multitud.

2.1. Muchedumbre: Crisis, escena y dispersión.

García Linera establece una diferencia troncal entre dos conceptos que pueden parecer, *prima facie*, análogos¹. La muchedumbre es una forma de organización cuyos individuos *carecen de filiación organizativa primordial* (García Linera, 2003: 58). Es decir, esta *masa*, ontológicamente, no cuenta con la coherencia necesaria para permanecer unida lo suficiente como para perpetuar sus condiciones de existencia más allá de la crisis coyuntural. La muchedumbre es un instante pasional en el que las instancias gubernamentales muestran su límite más profundo. Al carecer de coherencia, no es posible el reconocimiento mutuo de los sujetos políticos, por lo que la violencia que es usada por la muchedumbre contra los aparatos de gobernabilidad en tiempos de crisis suele desbordar y enfrentar las voluntades. Resulta esperable, entonces, que la génesis de una violencia tal sea legítima pero que, a medida que se profundiza la crisis y caen los sustratos simbólicos del Estado, se vaya enriqueciendo de ilegitimidad. Lo que se expresa es una modalidad de violencia acrítica e ilegítima que repite compulsivamente la violencia de la que se ha sido objeto. La muchedumbre

no es capaz de metabolizar en su interior la violencia, la *recibe* y la *devuelve* conservando las mismas características y produciendo un eco compulsivo.

Aunque es susceptible de anticipar algo del orden de la liberación, la muchedumbre no resulta suficiente para desplomar los significantes de violencia que, perdidos por el Estado, ahora están en manos ciudadanas. Pasado el instante social, cada sujeto integrante retorna a su posición singular sin el ánimo del desarraigo, ni la utopía en pie. La muchedumbre *abreacciona*² socialmente, pero no construye proyectos conjuntos de futuro. No emancipa porque la condición de la emancipación es la construcción común a partir de la cual se comparten sentidos en una estructura flexible capaz de articular regiones, experiencias y voluntades. A partir de este tipo de organización fugaz, se pierden las bases éticas y políticas para un porvenir construido de espaldas a los grandes monopolios. De hecho, la acción de la muchedumbre, en muchos casos, legitima la violencia policial y militar. Con la intención, comprensible, de la furia, solo logra desesperar a los núcleos duros del poder que responderán a esa afrenta social con mayor crueldad. Este es el núcleo de racionalidad de la muchedumbre que produce el ser de la violencia legítima-ilegítima. García Linera le dedica gran parte de sus investigaciones a la *muchedumbre* en los momentos de sucesivas crisis que atraviesa Bolivia entre el 2001 y 2003. Explicita allí que las revoluciones no pueden prescindir de la muchedumbre en un primer momento, pero inmediatamente se requiere de la intervención de algo más que produzca, un plus de violencia legítima, que sea asimilable a un proyecto político. En Latinoamérica, encontramos claros ejemplos de la acción social de la forma muchedumbre. En Argentina, en 2001, luego de una crisis social, política y económica, cientos de miles de ciudadanos coparon las calles del país exigiendo la renuncia del presidente De la Rúa. Los *cacerolazos*, en ese momento, lograron hacer tambalear las estructuras de la política institucional. La represión policial sobre las personas que expresaban su *digna rabia* fue completamente desproporcionada. Si bien podemos afirmar que, en un primer momento, la muchedumbre logró su objetivo, es decir, *que se vayan todos*, lo que había en forma subyacente no era un proyecto político común y eso generó una crisis de inteligibilidad común que obstaculizó un devenir político. No fue hasta la asunción de un nuevo gobierno encabezado por Néstor Kirchner que se logra asimilar al interior de un núcleo político diversas identidades formando una *organización de organizaciones* (García Linera, 2009: 60). Cabe preguntarnos si la muchedumbre no cuenta con otras modalidades y rostros diferentes. O al menos, si no forma parte de otra cadena simbólica. Se la asocia con las figuras de la protesta de estallido social, que al pasar arrasan con todo, pero también surge como análoga a las nuevas identidades neoliberales. Qué es sino una muchedumbre lo que generó el golpe de

estado contra el gobierno de Evo Morales en 2019. Ciertamente es que esa muchedumbre erigió un modelo totalitario que concentró las aristas más significativas de la derecha imperial, pero ¿cuántos de los que estuvieron a favor del golpe luego votaron en las elecciones de 2020 a la derecha? Surge aquí un dilema: ¿muchedumbre es cantidad, es poder, es legitimidad o una suma de estas? Es una cantidad permeable, siempre susceptible a crecer y a decrecer. Su poder está dirigido *en contra de*, es una formación opositiva y su legitimidad está dada por sujetos que comparten la rabia en contra de una figura o un modelo. García Linera (2010) la define como una *resistencia denunciativa* y quienes la componen son

Personas, carentes de lazos normativos y de anclajes colectivos, son fruto de procesos de modernización bastardeados en la medida en que han dejado atrás las filiaciones colectivas tradicionales de la comunidad y el gremio, pero a la vez no han interiorizado las pautas de la ciudadanía corporativa (el sindicato de asalariados) ni la ética del contribuyente (impuesto a cambio de servicios sociales) propios de la modernidad exitosa. (García Linera, 2003: 58)

Como último ejemplo, tomamos a las protestas de extrema derecha neoliberal en España, encabezadas por el partido Vox y en Argentina los *banderazos* y *movilizaciones* organizados a través de *Twitter*. De este modo, vemos como la *escena*-muchedumbre es susceptible de ser absorbida por la trama de significaciones del colonialismo y el neoliberalismo.

2.2. Multitud: Crisis, articulación y movimiento.

Para García Linera (2003; 2019), la multitud es una construcción colectiva de sujetos políticos que participan del campo en tanto nodos a partir de los cuales se hace posible una articulación con otros/as. Su característica principal es que el eje de resistencia se sitúa del lado de la construcción de alternativas de gobernabilidad frente a la crisis. La multitud responde a los excesos del Estado y las instituciones con una violencia legítima a partir de la cual no sólo se ponen en tensión los actos de violencia, sino que también se interroga acerca de los marcos de inteligibilidad que legitiman dichos excesos. Así, la multitud es un núcleo productor, que, en términos foucaultianos, no solo obra como resistencia al poder -y por ende favorece su reproducción-, sino que, además, establece una horizontalidad a partir de la cual se hace posible una *gestalt* popular.

Se nos podría preguntar por qué consideramos que la violencia de la multitud es legítima. Butler (2020) afirma que es la interdependencia social la que caracteriza a la vida y es por ello que la violencia es el ataque contra esa interdependencia. La violencia ilegítima sería, así, no tanto el ataque contra una persona como el ataque a

los vínculos. Butler (2020) nos advierte sobre la dimensión ética de la violencia legítima, a partir de la cual los sujetos hacen uso de la agresión como medio para expresar su indignación. Pero esa violencia no hace uso exclusivamente de las formas de violencia. Recordamos aquí el movimiento de la *Puerta del Sol* en Madrid, o las protestas estudiantiles en la Universidad Nacional de Córdoba en 2018. En ambos casos hubo una ocupación no-violenta del espacio público, en la que se efectiviza, dentro de la dimensión de la protesta, algo que hacemos a diario en el parque -otro espacio público- ocuparlo. Sin embargo, los marcos de inteligibilidad de los que hablamos antes se encargaron de criminalizar esa no-violencia, utilizando todo tipo de herramientas mediáticas y políticas. Sin embargo, hay algo que deseamos quede claro: la violencia legítima no implica falta de fuerza o debilidad, tampoco implica no hacer uso de las pulsiones agresivas, sino que la violencia legítima es tal por ser la fuerza de los débiles

Si en la no-violencia hay una fuerza que surge de esta “debilidad” putativa, podría estar asociada al poder de los débiles que incluye el poder social y político de instituir la existencia de aquellos que han sido anulados conceptualmente [...] (Butler, 2020: 38)

Queda claro, entonces, que la violencia es legítima si cumple con ambas premisas, a saber: que conserve en su interior la dimensión ética de la alteridad capaz de reconocerse y articularse con otros y que sea la violencia de los débiles y subalternizados.

Pero retornemos a las características de la multitud. García Linera (2003) afirma que la multitud es un sujeto político *per se*. Es el sujeto de los sujetos políticos o la organización de organizaciones. Por esto, entendemos que la forma *multitud* conserva en su interior un imperativo ontológico que funciona como sustrato, este es, *hay multitud porque hay articulación*. Articulación en el sentido sociológico, psicológico y político. Sociológico, si tenemos a la multitud como un campo de posibilidades a partir de las cuales las personas pueden ser productoras de la realidad y ser producidas por la realidad. Psicológico, en tanto la multitud forma parte de un eje de representaciones y fantasías mediante las cuales se dinamizan los procesos intrasubjetivos e intersubjetivos. La multitud, en tanto productora de la realidad, es productora también de subjetividades. La multitud es *una forma de construcción contemporánea de la identidad* (García Linera, 2006: 27). Desde el campo político, la multitud es el *trascendental* del sector popular. Para este, solo la multitud es capaz de favorecer los proyectos colectivos de justicia y equidad. Estos tres focos de inteligibilidad forman

parte de una articulación en sí misma que sería el sustrato del sujeto político de la forma multitud.

Sería redundante abordar la condición emancipadora de la multitud. Puesto que dijimos que la muchedumbre no emancipa porque carece de dimensión ética, bastaría con referir que la multitud representaría su contraparte. Pero es necesario ir más allá. La multitud emancipa porque es capaz de construir horizontes comunes partiendo desde diversos puntos. En el proceso siempre incompleto -en términos de Laclau y Mouffe (1985)- de la construcción colectiva, cada sujeto y la organización misma encuentran la máxima expresión de la singularidad, que es aquello que no puede ser asimilado al interior de un unitario. Ese plus de diferencias que resta, ese reducto egoísta que se resiste, se satisface de forma latente en el *mientras tanto* de las utopías.

Dijimos que la multitud es capaz de construir proyectos populares conjuntos: pueblos originarios, gremios, estudiantes, activistas, disidentes y comunidades se articulan a partir de un porvenir pautado. Cada uno de ellos busca no solo que se haga efectiva la meta, sino que los otros la alcancen también. Parafraseando a García Linera (2010), no se trata solamente de que a cada organización *le vaya bien*, sino que se trata de estar advertidos que si el otro se detiene o es atacado están en riesgo mi independencia y bienestar. En resumen, la construcción de una multitud requiere de un proceso complejo que sea capaz de potenciar las identidades al resguardo de una organización popular común.

2.3. Identidad y discurso

Cuando nos remitimos a la dimensión psicológica de la multitud, hacemos referencia a la capacidad de construcción de la identidad. Una identidad que carece de univocidad. La multitud produce una identidad de identidades. El proceso de dicha construcción está íntimamente relacionado con la conformación de la multitud y una de sus características principales, según García Linera (2006): la autorrepresentación.

Los movimientos sociales de Latinoamérica se han caracterizado por requerir, para la participación política, de la delegación del poder. Así, para *ser representados* deben otorgar el poder simbólico de sí a un *representante* que le diera voz a sus necesidades. *Representado* y *representante* han formado parte, durante décadas, de la dinámica gubernamental en el sur del continente. El caso de la multitud resulta paradigmático porque el sujeto político –forma multitud– se auto representa. La multitud prescinde de lo primordial de la democracia, a fin de llevarla a su grado de tensión más alto: la autorrepresentación como condición de posibilidad para toda

democracia. Auto representación no es representación de sí, sino que es representación de todos. La multitud concentra diversas identidades en su interior, por tanto, para ganar representatividad, los espacios subalternizados requieren articularse al proyecto de la multitud. No se trata de contratos partidarios, sino de convergencias políticas. La multitud tiende a encontrar su curso sin requerir necesariamente de la conducción pastoral.

García Linera (2006) identifica dos componentes de la multitud que le otorgan su carácter diverso. En primer lugar, la multitud implica una lucha de poder por parte de los movimientos sociales (García Linera, 2006: 26). Esto es, la prescindencia de la *vanguardia* política como eje articulador. No se trata de una nominación vacía que funciona como ordenador de los sujetos y sus prácticas. Se parte de una solidaridad de sentidos, a partir de la cual, ninguno se impone, para converger en una narrativa común del poder, su ejercicio y administración. Se da así, en segundo lugar, una *transformación del discurso* (García Linera, 2006). Se pasa del yo de la individualidad a un *nosotros* de lo colectivo, pero también se sustituye un significativo práctico e ideológico por un significativo común. Dicho significativo no se impone, sino que se construye en la compleja urdimbre de los sentidos particulares de cada movimiento que compone la multitud. Siguiendo la historia reciente de Bolivia, el "indianismo" es lo que vamos a llamar un *significante de convergencia popular* a partir del cual se reestructura el campo social. Lo indígena se presenta como una identidad idónea aún para las mayorías blancas de clase media, porque genera una nueva representación social de cada individuo.

El significativo de convergencia popular permite la construcción de una identidad flexible, esto es, una identidad capaz de resignar fijeza y nominaciones antiguas para asociar nuevas identidades. Como es el caso, en Argentina, de la superposición de lo *kirchnerista* sobre lo *peronista*. A nivel de gestión, el kirchnerismo y el peronismo son indisociables, pero a nivel discursivo y representacional, no lo son. El *Kirchnerismo* agrupa identidades que no entran dentro del esquema peronista. Ese nuevo significativo flexible permite la articulación de nuevas modalidades políticas y comunidades hasta ese momento subalternizadas. Esta transformación representacional de las identidades, sin embargo, no implica un corte total con la historia, sino una nueva forma de asimilar la herencia e inscribirla al interior de un movimiento. Es así como la multitud encuentra su núcleo unificador (García Linera, 2006: 27), su *agente aglutinante* a nivel discursivo, identitario, político e histórico. Es ese núcleo el que generará un *horizonte* común para la multitud y lo que la dota de la posibilidad del ejercicio de la autorrepresentación y la gobernabilidad.

3. La superación del paradigma dominante

Para analizar el paradigma³ dominante de la ciencia moderna, recurrimos a las producciones de Santos (2009...). Este afirma que la ciencia moderna está asentada en un modelo de racionalidad que, si bien admite cierta variedad interna, deniega el acceso a otros saberes considerados irracionales. De esta forma, la ciencia racional, a partir de una configuración monolítica, establece límites con otros saberes y se protege de las posibles irrupciones a través de la defensa y vigilancia. Es así como la *gendarmería de la razón* establece dicotomías y jerarquías entre los saberes científicos y los irracionales. Para la ciencia moderna, tanto el sentido común como las humanidades carecen de validez, por lo tanto, no solo no pueden ser incorporados al interior de la ciencia racional, sino que, en sí, ni siquiera son saberes. Este modelo de racionalidad es totalitario *en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautaran por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas* (Santos, 2009: 21). Con la inscripción de Newton en la historia de la ciencia, se produce una escisión del campo científico⁴ y los modelos de racionalidad que subyacen en cada ciencia endurecen sus límites, en lugar de dialogar entre sí. Pero, para recuperar la pérdida de un campo científico comunitario, es necesario revisar dónde residen las resistencias y dónde las posibilidades. El objetivo no es pensar en posibilidades de asociación de saberes, como si se tratase de un pacto de no agresión, sino más bien pensar en cómo se puede destituir una jerarquía anquilosada. Santos (2009) reconoce que uno de los mayores puntos de resistencia de la ciencia moderna es la función y primacía de las leyes al interior de esta. Dichas leyes privilegian la respuesta a la pregunta acerca del *cómo funciona* en lugar de preguntarse *cuál es el agente o cuál es el fin de las cosas*. Sin embargo, existen dos componentes que complejizan aún más la posibilidad de pensar un porvenir científico que prescindiera de modelos totalitarios. Por un lado, existe un supuesto en las ciencias racionales modernas, a partir del cual se supone que las ciencias naturales son universal y exclusivamente válidas. De hecho, la única forma de pensar a las ciencias humanas y sociales es *naturalizando* aquello que estudian, haciéndolo medible y cuantificable. Por otro lado, el componente metodológico de las ciencias racionales argumenta que la acción humana es absolutamente subjetiva y, por ello, ininteligible. Santos (2009) se pregunta primero cómo se configura histórica y socialmente el paradigma dominante que subyace a las ciencias racionales y, luego, hace hincapié en las implicancias sociales, políticas y subjetivas. Nos remitiremos a las últimas.

Santos (2009) afirma que el paradigma dominante de la ciencia moderna está en crisis. A lo largo de los últimos setenta⁵ años, la línea defensiva de la ciencia moderna

ha sufrido un resquebrajamiento que, poco a poco, ha ido estableciendo rupturas con el modelo totalitario de racionalidad. El autor identifica cuatro rupturas que produjeron la entrada en crisis del paradigma dominante 1) la revolución de la física de Einstein. Sus teorías acaban con la hegemonía espaciotemporal de Newton en la ciencia y de Kant en la filosofía; 2) al eliminar la simultaneidad, Einstein propone que las leyes de la física y la geometría son locales. No es posible extrapolar las leyes de un sistema referencial a otro, cualquier medición es local; 3) Heisenberg y Bohr demuestran que al medir u observar el practicante interviene el objeto, de este modo no conocemos la *realidad* sino nuestra intervención en ella, algo que destaca singularmente Ibarra (2005); y 4) la ruptura de los estudios de microfísica de Prigogine y su imperativo de irreversibilidad, a partir del cual se establece que dicha irreversibilidad en los sistemas implica que estos son productos históricos. Como consecuencia de estas rupturas del paradigma dominante, Santos identifica dos cuestionamientos esenciales. El primero está dirigido al concepto de ley y al concepto de causalidad. *La simplicidad de las leyes constituye una simplificación arbitraria de la realidad.* (Santos, 2009: 36). La realidad es una configuración compleja y las leyes eluden dicha complejidad con el objetivo de crear fórmulas medibles de supuesta objetividad. El segundo cuestionamiento tiene que ver con el *contenido* del conocimiento científico, que es uno y es mínimo en comparación de las infinitas experiencias de los saberes subalternos. Las operaciones de la ciencia moderna, entonces, son dos: fundación y fundamentación de la primacía, y replegamiento estratégico sobre sí con relación a otros saberes del mundo. El conocimiento de la ciencia moderna carece de encanto puesto que, al positivizar la naturaleza, extrae de ella los rasgos mecánicos y medibles, relegando gran parte de su riqueza. En palabras de Santos, *al cuantificar lo que hace es descualificar* (2009: 38).

Por último, resulta necesario considerar que a estas rupturas epistemológicas con el paradigma dominante subyacen, también, fenómenos políticos y sociales ligados a los mecanismos de poder. No se trata simplemente de revoluciones restringidas al campo filosófico, sino que, en un punto, el paradigma emergente se articula insondablemente con el capitalismo. La ciencia moderna resulta el sustrato último del capitalismo occidental que generó un apartamiento de las matrices científicas y filosóficas de oriente. Por tanto, capitalismo y ciencia moderna resultan indisolubles si los pensamos desde el fenómeno de la *industrialización de la ciencia*. Para Santos (2009), la industrialización genera la asociación de la ciencia con los centros de poder económico, social y político. De este modo, dicho poder se convierte en el eje ordenador de las prioridades de la ciencia. Así la racionalidad dominante se vale de la ciencia para sus propósitos de eternización del modelo imperial-colonial.

Cuando hablamos de la *gendarmería de la razón*, lo hacemos también en términos políticos. La línea defensiva de la ciencia moderna no implica solamente disputas imaginarias, sino encarnadas. La industrialización de la ciencia tuvo dos consecuencias que resaltó Santos (2009). Por un lado, el efecto sobre las comunidades de científicos produjo que se estratificaran y se reforzaran las relaciones de poder entre los sujetos. Esto es, que la producción científica se transforme en un hecho solitario y descarnado de la comunidad o, en su defecto, lo suficientemente obediente a esa comunidad como para establecer un marco crítico. Por otro lado, la elevación en los costos de producción y aparatología necesarios en laboratorios y universidades generó un agrandamiento en la brecha del acceso al conocimiento. Estas consecuencias tuvieron efectos a nivel político y social y enfatizaron las desigualdades en el Sur. Poner en tensión al paradigma dominante es poner en tensión también al capitalismo y la colonialidad. Se reafirma, entonces, que la conquista del nuevo paradigma superador estará mediada por una conquista política emancipatoria.

3.1. Las ecologías como respuesta a la racionalidad metonímica

Las investigaciones de Santos (2009) en torno a las posibilidades de emancipación de la ciencia lo llevaron a tres conclusiones. Primero, descubrió que la experiencia del mundo es mucho más rica y variada que lo que la racionalidad eurocéntrica y occidental conoce y reconoce. Segundo, que la riqueza de los conocimientos subalternizados está siendo desperdiciada, justamente por ese no reconocimiento. Tercero, que para combatir dicho desperdicio y visibilizar los movimientos alternativos no es suficiente la ciencia social que se practica hoy. La crítica de Santos no se restringe al campo de las ciencias naturales, sino que considera que las legitimantes del poder indiscriminado de la racionalidad indolente⁶ son las ciencias sociales. De hecho, *esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas* (Santos, 2009: 99). Se requiere, entonces, construir un nuevo modelo de racionalidad. Dicho modelo debe contraponerse a la indolencia de la razón, que -en sus diversas formas- legitima al conocimiento hegemónico. Esta racionalidad está compuesta por 1) la razón impotente; 2) la razón arrogante; 3) la razón metonímica; y 3) la razón proléptica. En nuestro análisis, nos centraremos en la razón metonímica, ya que esta reivindica la monocultura y la razón única y dicotómica.

La razón metonímica reivindica la existencia de una única lógica común. Esta lógica le otorga gobernabilidad a los fenómenos que estudia la ciencia. Representa, por tanto, una posición privilegiada para la observación del mundo y una interpretación

unívoca acerca de lo que se ve en él. Lo *metonímico* de la razón estriba en los atributos de totalidad que esta ostenta, y que, ubicada en una primacía absoluta, restringe a cada una de las partes por el todo. Bajo este influjo de la metonimia, la ciencia genera un *corpus* ordenado. La totalidad de la razón metonímica está dada por el uso de la dicotomía, ya que esta *combina, del modo más elegante la simetría con la jerarquía* (Santos, 2009: 103). La dicotomía establece un corte inteligible que permite a la ciencia trabajar con los conceptos como si estos fueran los fenómenos. La *horizontalidad* de la dicotomía no es tal. Todas las dicotomías establecen jerarquías y, a partir de estas, se define a uno de los dos términos por oposición al otro, de este modo, la colonialidad y supremacía se expresa también en la abstracción conceptual. Así, por ejemplo, en la dicotomía rico/pobre⁷, el término estructural que impide la junción de la disyuntiva es *rico*, a partir de éste es que se define su opositor: *pobre*. Uno de los términos depende del otro, que es quien le otorga -para la razón metonímica- la inteligibilidad.

Así, no es admisible que alguna de las partes tenga vida propia más allá de la que le es conferida por relación dicotómica y mucho menos pueda, además de parte, ser otra totalidad (Santos, 2009: 104).

De este modo, la razón metonímica pasa a componer un sentido y un efecto social. Un sentido, en tanto no se trata tan solo de una elucubración epistemológica. Es, en cambio, la forma de huida que encuentra una *matriz fundadora*: Oriente. Desde la mirada de Santos (2009), la razón metonímica inventa a Occidente, tal como lo conocemos hoy, al marginarse de Oriente -centro *improductivo y estancado*- y apostar al proceso capitalista. Así, establece las *formas del entendimiento capitalista*: la linealidad del tiempo y el mundo terreno encarnado en el Norte. Del mismo modo, se establece una separación en la experiencia epistémica particular. La primacía de Occidente conoce a los fenómenos -complejos- de una forma pobre, que muestra, según Santos (2009), no tanto una carencia como una arrogancia. De esta forma, se residualiza la experiencia a partir de una primacía epistémica que ordena a los fenómenos a partir del *entendimiento capitalista*.

Santos (2009) propone establecer un nuevo espacio-tiempo a partir de la ampliación y diversificación del presente. Esto implica, por un lado, permitir la proliferación de totalidades, para dejar de hablar y pensar en torno a una única totalidad, logrando de ese modo, la convivencia de totalidades. Por otro lado, implica romper con la estructura interna de cada una de esas totalidades. En su interior no hay homogeneidad posible. La condición de posibilidad de las totalidades es su composición heterogénea. Estos dos procedimientos ingresan de modo disruptivo en

las lógicas dicotómicas antes planteadas. Los nuevos espacios-tiempos proponen romper con las relaciones de poder que se articulaban en la jerarquía de los términos. *Pensar el Sur como si no hubiese Norte* (Santos, 2009: 108).

Como respuesta al paradigma metonímico, Santos propone la *sociología de las ausencias*, que busca poner en evidencia que aquello ilógico que es presentado como no existente es, en realidad, producido como no existente. La sociología de las ausencias busca realizar un viraje de la imposibilidad a la posibilidad, haciendo presencia de las ausencias activas del paradigma dominante. La no-existencia se produce cuando la ciencia establece que una forma de saber es irreal e ininteligible de modo definitivo. Santos (2009) distingue cuatro lógicas de la producción de la no-existencia. Vamos a recuperar tan solo la primera: la lógica de la monocultura y del rigor del saber. A través de ella, se piensa la no-existencia a partir de criterios únicos de verdad. Existen diversas monoculturas y cada una de ellas conserva sobre sí el supuesto de la exclusividad racional acusando a otros saberes de inexistentes.

El eurocentrismo filosófico tiene una supuesta pretensión de 'universalidad' siendo en realidad una filosofía 'particular[...]. Sin embargo esa pretensión se termina cuando los integrantes de otras tradiciones filosófico-culturales toman consciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas (Dussel, 2008: 24).

La propuesta de Santos para superar las lógicas de no-existencia es la *constelación* de ecologías que se articulan a fin de conformar la *sociología de las ausencias*. Dichas ecologías buscan dar cuenta de la multiplicidad de los saberes y las prácticas asociadas a estos, diferenciándose de los encierros lógicos de las prácticas hegemónicas. La superación de la *metonímica* de la racionalidad implica, antes que nada, el reconocimiento de cada una de las partes en su unicidad, que las distingue, y en su diversidad que las entrelaza. Si los procesos y efectos de la racionalidad moderna son, como dijimos antes, totalitarios, las ecologías constituyen la forma democrática del conocimiento. Sin embargo, el sentido principal de las sociologías de las ausencias es su confrontación con el orden regulatorio de la factibilidad de los saberes. No solamente se trata de una crítica a una única forma de concebir el conocimiento, sino también una propuesta radical, la de pensar a la realidad más allá de lo que existe: un *realismo ampliado*. Ese realismo asume la tarea de integrar las ausencias en una ausencia común que permita la configuración de la existencia.

4. Articulación plebeya del conocimiento

Hasta aquí, hemos esbozado dos líneas de pensamiento que nos sirven para reconstruir nuestra propuesta. Nos proponemos delinear los conceptos centrales de la nueva constelación.

Proponemos una nueva organización de los sujetos epistémicos, los modos de organizarse, la configuración que esto implica y los saberes que de allí emanan. Como vimos anteriormente con Santos (2000; 2009), la subalternización de los saberes, en tanto que encarnados en cuerpos y experiencias, produce igualmente una subalternización de los sujetos epistémicos. El paradigma indolente produce existencias y ausencias que no resultan azarosas. Los sujetos del capitalismo son creados⁸ por dicho paradigma, de hecho, el modelo mismo legitima luego las acciones de los sujetos. Se trata de una circularidad tautológica que, en palabras de Santos (2009), no emancipa ni regula. Pero, el sujeto del capitalismo no produce en sí un conocimiento, sino que lo reproduce. No es un nodo de construcción epistemológica, sino el emisor aislado de una racionalidad aceptada, pero impuesta a la vez. Desde la perspectiva de Ibarra (2005), el *sujeto del capitalismo* no sería estrictamente un científico, ya que la ciencia solo se produce a partir de redes epistémicas. Se trata, en verdad, de un proletario de la ciencia, un cuerpo que reproduce conocimientos que le están arrancados de una significación total. *La fluidez del capitalismo se consigue con una atomización individual, con la acumulación masiva de una identidad asilada y marcada* (Castro Rey, 2009: 33). Sin duda, estos sujetos tienen compromisos con la ciencia y con la sociedad, pero esos compromisos son de regulación -son compromisos de moralidades-; esa ciencia es la moderna, y esa sociedad es la sociedad del control biopolítico y necropolítico. *El capitalismo se apropia de los cuerpos de las trabajadoras, los trabajadores, de los cuerpos de las mujeres y del cuerpo de la tierra [...] El capitalismo no produce seres humanos, sino que los utiliza como mano de obra* (Monedero, 2019: 185). No se trata en sí de un vasallo que responde a la monarquía de la ciencia. Más bien, esta estructura se asemeja a la del empleado de la empresa multinacional del modelo neoliberal. El sujeto cree que es parte de la construcción del conocimiento, es un sujeto que *conoce*. Sin embargo, el marco desde el cual *conoce* es un marco que no permite ni la emergencia de otras racionalidades, ni el ingreso de discursos diversos. Es un sujeto que *conoce*, pero no *sabe*. A su vez, el estatus de la ciencia lo ubica socialmente como una referencia de la ciencia, generando una especie de *burguesía de posición* en la sociedad. En respuesta, proponemos una *plebeyización* de las subjetividades. Al tratarse de un concepto abierto, lo plebeyo no restringe las identidades, todo lo contrario, las potencia y pluraliza, porque permite la identificación con lo diverso. Resulta una afrenta contra

la identidad única del paradigma dominante. Sin embargo, no se debe tropezar nuevamente con las lógicas jerarquizantes de la ciencia moderna.

Entre la lógica de la completa identidad y la de la pura diferencia, la experiencia democrática debe consistir en el reconocimiento de la multiplicidad de las lógicas sociales tanto como en la necesidad de su articulación. Pero esta última requiere ser constantemente recreada y renegociada, y no hay punto final en el que el equilibrio sea definitivamente alcanzado. (Laclau y Mouffe, 1985: 234)

Lo plebeyo es una ausencia que requiere significarse. Desde la mirada de Foucault, puede que lo plebeyo no escape a la operatoria de los mecanismos de poder. Sin embargo, sí creemos que escapa a las lógicas de la homogenización de la racionalidad, porque lo plebeyo no puede ser explicado desde un solo marco de inteligibilidad. Las identidades plebeyas conforman el núcleo de resistencia de la violencia que ejerce el reduccionismo. Social y culturalmente, son las identidades que han protagonizado las luchas políticas los últimos dos siglos. Lo plebeyo no requiere de formación formal. Su saber estriba en la experiencia, no rechaza la factibilidad de los supuestos, pero se propone seguir otro camino. García Linera (2003, 2009) nos dice que lo plebeyo es el lugar en donde más se centraliza la violencia de las instituciones. Los plebeyos de la ciencia moderna son las identidades constructoras de saberes que, al ser invisibilizadas, quedan por fuera de las lógicas paradigmáticas del conocimiento. La violencia dirigida contra ellos proviene de las instituciones científicas, y del Estado capitalista que *usa* a la ciencia para perpetuar su dominación colonial del pensamiento.

Si la modernidad inaugurada por Newton⁹ y pensada por Kant tiene el imperativo del *Sapere Aude*, los saberes del presente ampliado no necesitan imperativo alguno. No se trata del uso de la razón con un fin. *Uso* y *fin* son conceptos que se entraman en la cadena de sentidos del imperialismo. La emancipación no proviene solamente del uso crítico de la razón, sino que se gesta en la conformación común de ecologías en donde los saberes encuentren espacio de articulación con otros saberes. Entendemos que la diferencia marcada hasta ahora entre *conocimiento* -propio de la modernidad- y los *saberes* -propios de las ecologías- estriba en la unidad del conocimiento. El mismo está pensado en una lógica espaciotemporal que reivindica el mundo terreno -Norte- y la linealidad. Lo plebeyo establece pluralidades, comunidades, territorialidades, secuencias, inversiones, regresiones, simultaneidades e intemporalidades.

El peligro más grande que acecha a este modelo alternativo de ciencia diseñada desde ecologías, en tanto que forma democrática, es la amenaza totalitaria de negar los antagonismos al interior de la multitud e incluso de las mismas ecologías, ese fue

el error de la racionalidad moderna. En palabras de Laclau y Mouffe (1985), si se niega la pluralidad, se restaura la unidad. La paradoja en la que nos zambullen los autores es que la pluralidad radicalizada también implica un riesgo. Si se ausenta totalmente la referencia a una *unidad*, si se elimina toda referencia a un punto común, es posible que se asista a una implosión que acabe con toda articulación posible.

Lo plebeyo, en tanto identidad, es susceptible de favorecer articulaciones. En la lucha contra la colonización del pensamiento, dichas identidades encuentran necesidades y reconocen horizontes subjetivos y políticos comunes que requieren articulación. De hecho, gracias a los aportes de Santos (2009), podemos reconocer que la ausencia dentro de la ciencia es la primera amalgama. Ciertas identidades comparten una mirada común desde la gendarmería de la razón. Desde el lugar desde donde se los *mira*, los plebeyos son invisibles pero se reafirman en esa identidad de invisibles y conforman una *multitud visualizable* de invisibles. La posibilidad de resistencia al poder colonial y la ignorancia de la ciencia moderna es la multitud plebeya, en una comunidad diversa y articulada.

Por último, los saberes de esa comunidad carecen de una especificidad unilateral. Es decir, no responden a una jerarquía sino a una constelación. No imponen un orden, sino que configuran una de las múltiples totalidades. No se trata de una dicotomía, sino de una dialéctica en la que confluyen incluso saberes opositivos que encuentran entre sí articulaciones posibles. A la lógica monocultural y al rigor de la ciencia, la multitud plebeya responde, en palabras de Santos (2009), con una ecología de los saberes, en la que se pueda tener la experiencia de otros criterios de rigor y otros modos de identificación de los saberes, que supere la *ausencia*. La legitimidad de los saberes de la ecología adquiere legitimidad a partir de los procesos de credibilidad social. No se sostiene un supuesto por *utilidad* sino por *credibilidad*. Con ello basta para ingresar en los debates con la ciencia moderna. En Santos (1995; 2000; 2009), se sostiene que, para la ecología de los saberes, no hay generalidad en la ignorancia o en el saber. Esta incompletitud es la que hace posible la articulación, los saberes requieren de mutuo reconocimiento, diálogo y debate. La ecología genera un *uso contrahegemónico de la ciencia que no se puede restringir sólo a la ciencia* (Santos, 2009: 115). Lo que sostiene a la plebe, a la multitud -su forma de organizarse- y los saberes que allí se configuran es la *solidaridad*, no como una forma de la moral social, sino como expresión de la ética de la multitud. Esta, a partir de los vínculos y articulaciones promueve una distribución adecuada de la solidaridad entre los sujetos -como forma de ética- y entre los saberes -como forma de justicia cognitiva.

4.1. Ciencia de las inexistencias: de las resistencias a las insistencias

La multitud plebeya y la ecología de los saberes son la respuesta al paradigma indolente. Consideramos necesaria la construcción de saberes por fuera de las lógicas de la ciencia moderna. No solo prescindiendo de su marco epistémico, sino también de los métodos de obtención de conocimiento que funcionan a partir de las lógicas del *uso* y el *fin*. A pesar de esto, nos preguntamos si debería ser llamada ciencia esta constelación de saberes comunitarios. El problema de la ciencia moderna no es su nominación. Podríamos llamarla modernidad o positivismo, sin embargo, encontraríamos en su interior la misma colonialidad y el mismo orden colonial, el mismo caos.

Proponemos una ciencia de las inexistencias, que desde la mirada de Santos (2009), emancipe. Las ecologías son constelaciones solidarias que dan cuenta de la complejidad de las epistemologías subalternas de los pueblos. Santos (2009) resalta que estas epistemologías del Sur no se restringen a la geografía del mapamundi. Cabe, entonces, salir en búsqueda de aquellas ausencias de Sur que aún permanecen invisibles ante la mirada experta de los científicos. Ausencias que incluso son resistentes a las miradas solidarias. El Sur político y epistemológico ha sido castigado por el imperialismo y la colonialidad racional: pero ¿qué hay del Sur del binarismo, del Sur de las Universidades, del Sur de los derechos laborales o del Sur de los feminismos? La lógica de la dicotomía Norte/Sur adquiere presencia y permanencia en diversos campos de la vida y para su adecuada definición es necesario repensar las prácticas colonialistas que aún habitan en los Sur. Hablamos de pensar acerca de las ausencias totales, no solo de aquello que no es dicho o reconocido, sino de aquello que no es siquiera *pensado*.

Proponemos una separación de las lógicas de la racionalidad moderna, pero no solo eso, quizá lo más importante sea definir los límites aún no explorados que funcionan como clivaje del capitalismo. El sentido común que sustenta a la ciencia moderna dice que las formas más contemporáneas de esa ciencia resultan más benignas que esta. Sostienen una fijación en el concepto de *progreso*, y justamente por ello recrean la linealidad del paradigma metonímico, que hace afirmar que no hay que pensar la ciencia en el presente sino en el futuro (Santos, 2009). Al obturar la temporalidad con la linealidad, se descartan las experiencias de la plebe, se interrumpe la cotidianeidad y las comunidades no encuentran ligazón entre las inequidades del pasado y las del presente. Así, se les reducen las expectativas del futuro y sus experiencias son desechadas, coartando la posibilidad de un porvenir empoderado y advertido.

Se trata, por tanto, de erigir una ciencia de las inexistencias, a fin de hacerlo existir. De escribir acerca de aquello que no fue escrito e irrumpir en el campo académico tradicional con ello. Sin embargo, no basta con la resistencia. No solo por las advertencias de Foucault acerca de la recreación del poder, sino porque el movimiento de la multitud plebeya debe inscribir algo ausente. Es por ello que consideramos que no se trata tanto de resistirse -en este momento- como de insistir. Queremos decir, ya existe una sublevación plebeya al interior de la ciencia moderna y el academicismo. Si estamos escribiendo desde ella es porque ya no es ausente, al menos totalmente. Pero sí está ausente en algunos distritos conservadores. Quizá eso sea un motivo para dejar de resistir: la resistencia es conservadora. La insistencia, en cambio, no corre el riesgo de perder un lugar privilegiado, porque el lugar de la ciencia de las inexistencias no es el lugar privilegiado, sino que todos son sus lugares. Los agentes de la ciencia de las inexistencias son insistentes en tanto encarnan las primeras luchas contra la modernidad, como la del romanticismo o el marxismo. Este último ya se ha experimentado como alternativa. Todo se redujo a la circularidad de una discusión incapaz de llegar al campo de las experiencias reales. Quizá debiéramos preguntarnos acerca del *feminismo negro*, de los estudios de las disidencias sexo genéricas o de los pueblos originarios. A nuestro criterio, estos tres campos de estudios han estrechado lazos en las últimas décadas. Cabe preguntarse en qué lugar se repliega el capitalismo para perpetrar su eterno retorno con diversos rostros. No debemos confundirnos en este punto, el colonialismo arguye linealidad en su paradigma pero, como fenómeno social, es cíclico, lo cual nos exige pensar y repensar una y otra vez nuestras estrategias de insistencia.

5. A modo de conclusión

Hemos logrado encontrar puntos de contacto entre dos modelos de pensamiento contemporáneo. Por un lado, la perspectiva de García Linera nos ha ayudado a pensar que la dimensión política de la ciencia es tan importante como la epistemológica. Si algo podemos demostrar es que la epistemología es el nombre de la dimensión política de la ciencia. Los conceptos de multitud y muchedumbre nos ayudan a operar sobre las constelaciones sociales en momentos de crisis. Sin embargo, requieren de un correlato social, a la espera del cambio de ciclo del capitalismo se hace necesario reforzar las insistencias, tomar el lugar y la voz que la ciencia moderna arrebató de forma colonial. La noción de articulación, tanto de los plebeyos como de los saberes, requiere redefinir permanentemente las estrategias y no sucumbir a la fijeza del equilibrio ilusorio. Toda articulación es excluyente y se requerirán ajustes para

sostener las lógicas inclusivas. Parafraseando a Butler (2000), el retorno de lo excluido por la articulación fuerza una *expansión* y *rearticulación*. Los antagonismos son esperables. Incluso se puede decir que la posición desde la cual hemos realizado esta investigación responde a la lógica *amigos-enemigos*. Pero, Santos (2009) nos advierte que esta lógica no es necesariamente maligna, siempre y cuando se encuadre en un marco democrático, en donde el *enemigo* conserve sus derechos y sea respetado.

La ciencia tiene profundas implicancias sociales. Los movimientos prudentes de los que nos habla Santos (2009) tienen que ver con los efectos subjetivos que genera la mirada irresponsable de la modernidad. Lo científico, entonces, tiene más que ver con una actitud ante los saberes que con la junción misma de saberes. La ciencia debe ser una forma de ética común que promueva dignidad para la vida. Ante la irresponsabilidad, la *digna rabia* debe ser una advertencia para lograr el cometido de la ecología de los saberes. En palabras de Santos (2009), debe haber primero, una deconstrucción para *des-pensar*, y luego una reconstrucción para generar alternativas de emancipación. La ciencia de las insistencias, a través de las ecologías, debe lograr ser *objetiva* sin objetivizar. Desde esta perspectiva, la construcción colectiva de la ciencia de las insistencias quizá pueda tener un nombre propio y un marco ético y político. Lo que no puede es aspirar al engaño de la neutralidad, pues es un rostro más de la colonialidad.

Notas

1. Cabe aclarar que se trata de núcleos simbólicos de inteligibilidad, pero también de nodos experienciales. No es lícito por tanto abstraer el concepto descarnándolo de las experiencias subjetivas y los cuerpos.
2. En el sentido freudiano del término.
3. Utilizamos la noción de paradigma desde la perspectiva de Kuhn (1969)
4. El debate de las ciencias, sus discursos de verdad y enfrentamientos antecede a Newton, sin embargo, sostenemos que a partir su inscripción en la modernidad el debate se reactualizó con una belicosidad singular.
5. En oposición, consideramos que la crisis paradigmática de la modernidad data de la recuperación del Romanticismo a fines del siglo XIX.
6. Se puede profundizar acerca de este concepto en Santos (2000; 2009) quien, a su vez, utiliza el concepto de *razón indolente* inspirado en Leibniz (1985).

7. Santos (2009) identifica otras dicotomías interesantes, y trabaja específicamente la dicotomía Norte/Sur.

8. Adscribimos aquí a la tesis de Ibarra (2005), quien sostiene que la ciencia no está producida por los sujetos, sino que es ella la que constituye a sus actores científicos.

9. O tal vez como sostiene Dussel (2008), la modernidad es sólo la forma en la que se expresa la tradición del pensamiento griego clásico, que es universalizado como *la filosofía*. Preferimos pensar los acontecimientos como ciclos y no tanto como hitos. El sentido es meramente ilustrativo.

Bibliografía

Butler, J. (2020) *La fuerza de la no violencia*, Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2000) *Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo*, en Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica. [2017]

Castro Rey, I. (2009) *La subversión consumista del sujeto*, en Dessal, G. (comp.) *Las ciencias inhumanas*, Madrid: Gredos.

Dussel, E. (2008) *Una nueva edad mundial en la historia de la filosofía*, en Dussel, E. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*, Buenos Aires: Akal.

Errejón Galván, Í. (2014) "PODEMOS como práctica emergente frente al imaginario neoliberal: Hegemonía y disidencia", *Revista científica de Información y comunicación* vol. 11, pp. 17-46.

Foucault, M. (1977) *Poder y verdad*, en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI. [2019]

Foucault, M. (1996) *La verdad y las formas jurídicas*, Madrid: Gedisa [1978]

García Linera, A. (2001) "La estructura de los movimientos sociales en Bolivia", *OSAL – Observatorio Social de América Latina* vol. 3, pp. 185-189.

García Linera, A. (2003) "Crisis estatal y muchedumbre", *OSAL - Observatorio Social de América Latina*. Año IV, vol. 10, pp. 52-59.

García Linera, A. (2006) "El evismo: lo nacional-popular", *OSAL – Observatorio Social de América Latina* vol. VII, pp. 25-32.

García Linera, A. (2009) *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá D.C.: CLACSO y Siglo del Hombre Editores.

García Linera (2019) *El futuro de la izquierda y la dignidad humana*, en Filmus, D. y Rosso, L. (eds.), *Las sendas abiertas de América Latina*, Buenos Aires: CLACSO.

- Ibarra, A. (2005) *¿Quién constituye los objetos de la ciencia?* en Txpartegui, E. (comp.) Los objetos de la ciencia. El mundo que la ciencia construye, Córdoba: Editorial Brujas.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, CABA: Fondo de Cultura Económica. [2015]
- Lorey, I. (2016) "Tentativa de pensar lo plebeyo", en Rancière, J. *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Viña del Mar: Communes.
- Monedero, J. C. (2019) *La izquierda que asaltó el algoritmo*, CABA: Prometeo Libros.
- Reyes, P. y Hernández, A. (2008) "El Estudio de Caso en el contexto de la Crisis de la Modernidad", *Cinta Moebio* vol. 32, pp. 70-89.
- Santos, B. de S. (2000) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Madrid: Desclée de Brouwer. [2003]
- Santos, B. de S. (2009) *Una Epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI: CLACSO. [2018]
- Santos, B. de S. (2018) *Construyendo las epistemologías del Sur: para un pensamiento alternativo de alternativas*, Buenos Aires: CLACSO.
- Stefanoni, P. (2003) "MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo", *Revista del Observatorio Social de América Latina* vol. IV N°12, pp. 57-68.
- Svampa, M. (2010) "Hacia una gramática de las luchas en América Latina: movilización plebeya, demandas de autonomía y giro eco-territorial", *Revista Internacional de Filosofía Política* vol. 35, pp. 21-46.
- Villarruel Fuentes, M. (2015), "Ciencia y sustentabilidad: la búsqueda de un paradigma emergente", en J. Tepetla y C. Pulido (eds.) *Educación Ambiental desde la Innovación, la Transdisciplinariedad e Interculturalidad, Tópicos Selectos de Educación Ambiental*, Veracruz: Ecorfan.

SEBASTIÁN M. FIGUEROA
Sebastian.figueroa@mi.unc.edu.ar

Nació y reside en Córdoba, Argentina. Es estudiante del tramo final de la Licenciatura de Psicología en la Universidad Nacional de Córdoba. Se desempeña como Ayudante Alumno en la cátedra B de Problemas Epistemológicos de la Psicología desde 2019. Dedicó sus estudios al psicoanálisis, la epistemología, la política y los estudios de género.