



Sociología y trabajo social: Un fundamento básico para hacer ciencia social desde el Otro*

A Basic Foundation for the Development of Social Science
from the concept of The Other

Luis ALARCÓN e Irey GÓMEZ

*Investigadores del Grupo de Investigaciones e Innovaciones Sociales SOPHIS.
Consejo de Investigación de la Universidad de Oriente-Venezuela.*

RESUMEN

El embate de la postmodernidad contra la modernidad ha dejado una serie de legados que aunque no son nuevos, comienzan a resurgir en un contexto de transformación sociopolítica constante y distinta. Para el caso de América Latina, a decir de Wallerstein, llegó el momento de "Abrir las Ciencias Sociales" a los diversos contextos que conforman nuestra heterogeneidad estructural e híbrida. En ese sentido, nos proponemos sugerir otro punto de partida para la investigación social, que redefina de manera esencial y significativa los elementos gnoseológicos, epistemológicos y metodológicos. Esta propuesta es la de hacer Ciencia Social desde el Otro, la cual implica concebir y desarrollar la otredad como episteme, ideas que se fundamentan respectivamente en una ruptura con la racionalidad científica moderna, colocando como elementos principales al sujeto comunitario, la relación comunicativa y la acción heurística hermenéutica como

ABSTRACT

The conflict between postmodernidad and modernity has left a series of legacies that although not new, begin to resurge in a context of constant and distinct sociopolitical transformation. In the case of Latin America, according to Wallerstein, the moment has arrived for "the Opening of the Social Sciences" to the diverse contexts that conform our structural heterogeneity and its hybrids. In this sense, we propose the suggestion of another starting point for social research that redefines the essential manner and significance of its gnoseológicos elements, both epistemological and methodological. The proposal is to construct Social Science from the concept of the Other, which implies conceiving and developing otherness as an episteme, ideas that are based respectively on a rupture with modern scientific rationality, and indicating as its main elements the communal person, the communicative relationship and heuristic hermeneutic action as

* Ponencia presentada en el XXIV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), en la mesa de trabajo sobre Metodología y Epistemología de las Ciencias Sociales, realizado en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa-Perú, año 2003.

vía para aproximarse a la realidad social compleja y a la búsqueda plural del conocimiento. No se trata de ubicarse en la dialéctica rico-pobre, sino en la otredad, y esto viene dado por la comunicación y el diálogo, que, a su vez, implica la ruptura epistémica de todo un modo histórico de conocer, pensar, vivir y sentir.

Palabras clave: Analéctica, otredad, epistemología, ciencias sociales.

ways to approach the complex social reality and the plural search for knowledge. It does not imply locating itself in the rich-poor dialectic but the concept of otherness, and this comes through communication and dialogue that, in turn, implies an epistemological rupture from the historical manner of knowing, thinking, living and feeling.

Key words: Analactics, otherness, epistemology, social sciences.

*A los asistentes de investigación
(futuros sociólogos y trabajadores sociales)
de nuestras búsquedas...*

A MODO DE INTRODUCCIÓN

A pesar de las opiniones encontradas, es innegable que la crisis de la modernidad se expresa en el ámbito de las ciencias sociales, y en especial en la Sociología y el Trabajo Social en el abordaje de la realidad social compleja. Para la Sociología el estatuto metodológico con que se creaba conocimiento de lo social ya no se adecúa a las exigencias de lo real-social, para el caso del Trabajo Social se expresa en la ruptura de la díada hacer/conocer, que por supuesto supera la mera concepción del Trabajo Social con la homologación de métodos e intervención profesional: caso, grupo y comunidad¹. De este modo, como lo hemos señalado en otras oportunidades (Alarcón y Gómez, 2002), las Ciencias Sociales y en especial la Sociología y el Trabajo Social deben partir del pueblo como episteme. Sacanone (citado por Moreno, 1995: 465), destaca que el esfuerzo epistémico por asumir a la comunidad como lugar hermenéutico, supone al pueblo como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura y de esperanzas y proyectos históricos comunes.

EL NUEVO SENTIDO ENTRE EL INVESTIGADOR Y LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Esto comienza con los nuevos procesos que comenzaron a desarrollarse en las ciencias naturales, destacando la no-linealidad en contra de la linealidad, la complejidad sobre la simplificación, la imposibilidad de eliminar al que investiga de la investigación, es decir, una amplitud cualitativa por encima de una exactitud cuantitativa más limitada. Ya no se trata de una descripción de las leyes de la naturaleza estática. Esa concepción se ha transformado completamente:

(...) Es un mundo más inestable, un mundo mucho más complejo, un mundo en el que las perturbaciones desempeñan un papel muy importante, y donde una de las

1 Esto significa una redefinición del Trabajo Social que vaya más allá de la mera acepción de disciplina de la praxis, se trata de proveerlo de un estatuto científico social distinto.

cuestiones claves es explicar como surge la complejidad... Hoy muchos creen que los sistemas complejos se auto-organizan, y en consecuencia ya no se puede considerar que la naturaleza sea pasiva; *sino activa y creativa* (Prigogine, cit. por Wallerstein, 1996: 81) (cursivas nuestras).

Aunado a la caracterización que hace Prigogine está también el planteamiento de la investigación como herramienta de acción para transformar la realidad, haciendo del proceso investigativo una experiencia que plantea una ruptura con los esquemas tradicionales, que sometía al sujeto y lo separaba en un marco cognitivo ajeno a su práctica y reproducía así las relaciones de dominación.

Todo esto tiene múltiples incidencias en las Ciencias Sociales, desde los sistemas sociales históricos complejos, pasando por los procesos de adaptabilidad, de aprendizaje y experiencia, hasta la complejidad de la no-linealidad de los sistemas físicos.

EL SENTIDO ENTRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO²

Esto se refiere a la superación del basamento epistemológico positivista (ideográfico y nomotético); para poder desarrollar heurísticamente una metodología que permita asumiros (tiempo y espacio) no como fenómenos arbitrarios y aislados, sino como construcciones y variables complejas presentes en el proceso de investigación y aprendizaje.

EL SENTIDO DE LA OBJETIVIDAD

La objetividad ha estado muy vinculada con la búsqueda del conocimiento a posteriori y no de manera a priori. Aprehendíamos el conocimiento de algo a través de la experiencia, no de la especulación, ni de lo subjetivo ya que esto reducía la validez de los conocimientos. Si al comienzo destacamos la imposibilidad de la neutralidad en el proceso de investigación, entonces el sentido de la objetividad se redimensiona totalmente. Así tenemos que la objetividad puede ser entendida como el resultado del aprendizaje humano “que representa la intención del estudio y la evidencia de que es posible” (Wallerstein, 1996).

Así, con las refundaciones de los sentidos entre el investigador y la investigación, entre el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el redimensionamiento de la objetividad, se ha producido el acercamiento de las llamadas ciencias “duras” hacia la ciencia social “blanda” y las humanidades, y por consiguiente se ha fracturado el desconocimiento excluyente entre las llamadas dos “*culturas*” que dividieron a partir de la disciplinarización la observación y la búsqueda holística del conocimiento, o el análisis de la realidad social compleja (Alarcón, 2000), así tenemos que; las convergencias entre las ciencias naturales y las ciencias sociales se hacen mayores en la medida en que las vemos a ambas dedicadas al estudio de sistemas complejos, en que los desarrollos futuros son resultado de otros procesos temporalmente irreversibles (Wallerstein, 1996: 84).

2 En este sentido Wallerstein (1996: 83), advierte: “si el investigador no puede ser “neutral” y si el tiempo y el espacio son variables internas en el análisis, entonces se sigue que la tarea de reestructuración de las ciencias sociales debe ser el resultado de la interacción de estudios procedentes de todos los climas y de todas las perspectivas (tomando en cuenta, género, raza, clase y culturas lingüísticas”.

En eso precisamente consiste el reencantamiento³ del mundo, en el derrumbamiento de las barreras cognoscitivas entre el ser humano y el mundo, en la liberación del pensamiento humano; pero no al estilo positivista. Este final implica un comienzo, una mirada distinta de las cosas del mundo. Así, el lugar de inteligibilidad del mundo debe ser Otro para así, ordenar un sistema de ideas generales coherente, lógico y necesario en cuyos términos sea posible interpretar cualquier elemento de nuestra experiencia (Whitehead, cit. por Wallerstein, 1996: 86).

Ahora bien, desprovistos de todos los artificios cognitivos que nos legó la racionalidad moderna, tratemos de analizar algunas ideas y planteamientos que en perfecta sintonía expresan nuestra preocupación como científicos sociales. Llegado el ocaso epistemológico de las categorías propias de la Sociología clásica, que sirvieron para analizar a la modernidad, y rotos sus tres ejes fundamentales a saber: *Eje filosófico-Descartes*, *Eje Religioso-Lutero* y *Eje Político- Revolución Francesa*, se produce la emergencia de una episteme popular y cotidiana (Maffesoli, 1990, Moreno, 1995), entendida ésta en su dimensión de profundidad y no vulgar. Se abren otros espacios, otros contextos, otro agujero negro⁴ posibilitado por el ambiente cultural y epocal que han llamado postmodernidad como ethos rizomático, heterogéneo y espacio liso⁵ (Deleuze y Guattari, 1994; Alarcón y Gómez, 1999), en donde se configura la socialidad.

Este es precisamente uno de los mayores desafíos de nuestras Ciencias Sociales; en otras palabras, la Sociología y el Trabajo Social Latinoamericano han de seguir comprometidos con la búsqueda de estrategias emancipadoras, lo contrario de esa tarea implicaría un ejercicio espurio y acomodaticio de la práctica científica social (Castro, 1998). Ese es su lugar en *stricto sensu*, el pueblo, la comunidad y las personas⁶. Bajo este marco el modo de vivir y conocer estaría mediado por las relaciones y la comunicación entre personas y costumbres, y no por individuos. Permítannos decirlo con palabras de Simmel “la costumbre determina la vida social” o como bien lo señala Moreno: “la relación no es un arte facto necesario, sino el fundamento de todo conocer” (1995: 503). No importa mucho su universalidad sino su distintividad.

A manera de ejemplo, en América Latina existen varias experiencias que pudieran tener su fundamentación epistemológica en lo que acabamos de exponer. Ellas son la *Teo-*

3 Prigogine y Stengers a diferencia de Weber plantean otra liberación, más que una mistificación en busca del conocimiento objetivo. El reencantamiento del mundo que proponen estos dos autores busca el reencuentro entre sujetos y naturaleza.

4 Al consumarse el fin de la sociedad como noción analfítica, al igual que el “agujero negro” muere para nuestro espacio-tiempo, para posibilitar el nacimiento en un nuevo tiempo-espacio o espacio tiempo complejo, la socialidad, otro mundo de vida distinto (Charon, cit. por Maffesoli, 1990, Moreno, 1997, Rodríguez, 1997, Alarcón, 2000).

5 “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas inter-ser. El árbol es ficción, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción “y... y... y”. En esta conjunción la fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿A dónde vas? ¿De dónde vienes? ¿A dónde quieres llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del nacimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...)” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, 1994).

6 Gevaert (1983) señala que la persona es por excelencia el ser de la palabra y del amor, mientras que la cosa es la realidad sobre la que se habla y de la que se puede disponer, nos referimos a la persona como misterio, reísta y no cosificada, ni mediatizada.

logía de la Liberación⁷ y la reflexión sobre *Macondo de García Márquez*, pensados desde otros lugares (Moreno, 1995, 1997) y con otros sentidos. Por ejemplo, el caso de la Teología de la Liberación es ilustrativo, ya que mientras Lutero desarrolla una teología desde su individualidad y para el individuo, Boff construye una teología desde la comunidad y para la comunidad. Mientras Occidente se esfuerza por construir una lógica comunicacional (Habermas y Apel) desde la razón y la acción, es decir desde el individuo, en América Latina “el mundo de la vida sigue, impenitente, defendiendo sus derechos. Y tal vez sea en este humus de verdades prácticas donde tenga su suelo nutricio una razón comunicativa íntegramente humana y distinta” (Cortina, 1985: 193).

LA EPISTEME COMO PUEBLO

Interpretar las representaciones sociales de la diáspora es lo mismo que dar cuenta de la socialidad. Briceño-León y Sonntag proponen que una nueva Sociología debe partir del pueblo como episteme (1998); hagamos, pues, para nosotros la noción de imaginación sociológica en contraposición del concepto “ley”. Scannone destaca que el esfuerzo epistémico por asumir a la comunidad como lugar hermenéutico,

(...) supone al pueblo como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura y de esperanzas y proyectos históricos comunes... sobre todo, los llamados “sectores populares” (pobres, trabajadores y no privilegiados) y *ahora excluidos* quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto” (Scannone, cit. por Moreno, 1995: 465). (cursivas nuestras),

Se trata de modificar el lugar del *SER* característicamente occidental por un pensamiento latinoamericano inculturado⁸, es decir, fundado en el *ESTAR* (nosotros estamos) (Scannone, 1976; 1982).

Esta pretensión supone una ruptura epistemológica de la ciencia y de la filosofía como racionalidad y abre un abanico de posibilidades a los filósofos, pedagogos y educadores populares, antropólogos, historiadores, sociólogos, trabajadores sociales y otros científicos, en cuanto reelabora de manera crítica la sabiduría popular, desde diversos lugares (heterotopía). Maffesoli (1990) plantea a esa sabiduría popular, como potencia social que se asume a posteriori y no apriorísticamente. La comunidad y el pueblo se fundamentan en el estar-juntos, las costumbres lo hacen posible, en ese mismo orden de ideas, Moreno (1995: 468), plantea que se trata de un,

7 En América Latina la teología de la liberación nace como opción por los pobres; empobrecidos y excluidos, siendo Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez sus representantes por excelencia. Hoy esta tendencia que asume a Dios desde la pobreza de nuestros pueblos comienza a renacer cual ave fénix.

8 La inculturación como proceso de evangelización a excepción de la experiencia paulina con los gentiles no se ha dado en ninguna otra parte del mundo, lo que se desarrolló fue una razia, detrás de la cruz, la espada. Para la sociología latinoamericana, y específicamente para los sociólogos implica valorar en sus contextos las diversas manifestaciones culturales, sin alterarlas, o como dice Quijano (1989): “a América Latina hay que leerla desde ella misma, desde sus heterogeneidades estructurales”. Este intento ya lo hicieron algunos filósofos, pedagogos y literatos... Dussel, Scannone, Freire, García Márquez y Lezama Lima.

(...) saber no especulativo, sin que por ello carezca de conceptos; no reflexivo, pero tampoco exento de reflexión; práctico-experiencial, vivido –si no vivencial–, emanante de la realidad cotidiana de una comunidad o pueblo; en el que la vida y pensamiento se conforman e integran; dotado de unos contenidos y una forma que los estructura en una identidad propia.

Extrapolando una idea de Halbwachs, se trata de rescatar lo que él llama “la sociedad silenciosa”, ausente por mucho tiempo de la racionalidad instrumental. Con esto no estamos proponiendo una vuelta a la cultura precolombina –históricamente imposible– ni una negación de nuestro tránsito por la modernidad dependiente, sino de asumarnos en nuestros espacios interculturales (religiosos, étnicos, lúdicos). Hay que desacralizar las relaciones sociales y la cultura latinoamericana, explorar sus espacios internos, Dorflès señala que “no existe arquitectura sin espacio interior”, al llevar esta idea al seno de la socialidad, encontramos dos subespacios: el antropológico (gruta, nicho, abrigo) y el psicológico (seno materno, útero, aparato digestivo) que nos conduce de manera ineluctable al Símbolo (símbolo, mitos, ritos, narraciones, música...), más que a un saber científico, más que argumentaciones con base filosófica se busca la creación, la imaginación, la vivencia de costumbres, los ritos, el estar-juntos; la interpretación de ellos, más que la simple explicación científicista.

Tenemos entonces que el fundamento de una episteme popular, de un saber incultrado radica justamente en el estar-juntos (nosotros estamos o habemos). En esta formulación lo primero que resalta es la persona, un sujeto comunitario, que lo es tanto del estar como del ser y de la historia, y por tanto del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula (Scannone, 1990). El inicio o su horizonte no es la relación hombre-naturaleza, sino la experiencia ética-política-religiosa del “nosotros estamos”, en donde se da de manera simultánea, en unidad y distinción, la relación hombre-hombre (el nosotros como yo, tú y él) y la relación hombre-dios (el nos-otros que implica el absolutamente otro) (Scannone cit. por Moreno, 1995). Por ello la sabiduría popular se distingue de la herencia moderna al no restringir la autonomía, el carácter crítico y la diferenciación de otros mundos de vida.

El desarrollo de una episteme con estas características supone la ruptura con la racionalidad científica-técnica moderna, sin embargo, podría llegarse de manera relativa a un punto medio o de continuidad, de hecho lo dijimos anteriormente. Si la racionalidad científico técnica redimensiona su método estaría aproximándose de manera distinta a otras culturas. Por eso para una epistemología popular el método no ha de estar en el pensamiento unívoco y analítico, ni el dialéctico, sino en el analógico o analéctico (entendido como más allá de los fundamentos y de los espacios), pues estaría incurriendo en los mismos desmanes que la racionalidad moderna.

Con el pensamiento analógico o analéctico pueden pensarse al mismo tiempo la unidad en la diferencia, respeta la distinción en la unidad y a ésta en la distinción, sin separación ni confusión de trascendencia e inmanencia, comprende la negación desde la afirmación (y no al revés) y la afirmación y negación desde la trascendencia propia de la vía *eminentiae* (Moreno, 1995: 457).

Desde la mismidad es imposible acceder al otro, a su palabra, en un contexto como este no hay interpretación, ni diálogo, ni comunicación. Sólo puede haber comprensión saliendo del propio mundo y accediendo al suyo.

Pero, sigamos avanzando. Si circunscribimos el “nosotros estamos” a nuestra cultura, nos encontramos un “irrespeto, una transgresión gramatical”, pero precisa corrección

socio-cultural-epistemológica, que es el “habemos”. Así tenemos que el habemos, por ejemplo, en el pueblo venezolano significa e implica –siguiendo a Moreno– la ruptura con el nexo español, sin negar lo que tiene de mestizaje. Observamos que con la pronunciación del habemos se produce una relación no con el individuo, sino con la comunidad, desde la relación estar-juntos, “no desde la naturaleza, sino desde la humanidad” (Moreno, 1995). Entonces nos encontramos ante una potencia que puede permitir el desarrollo de una episteme popular e inculturada “... el “habemos es pura relación en humanidad, primera persona del plural en la que no hace falta pronunciar el sujeto porque está en el puro verbo implícitamente explícito” (Moreno, 1995: 479).

Así el habemos constituye en nuestro caso el punto de partida para un pensar inculturado. En fin, más que una mera preocupación intelectual, se trata de una cuestión vivencial-existencial, de modo que el pueblo no puede ser mediación por la que hay que transitar para configurar una episteme popular e inculturada. No se trata del pueblo como masa, o agregado de individuos, ni como esencia o substancia. Asumimos al pueblo como relación viva y vivida, como red de relaciones complejas y contingentes, no utópica ni abstracta. El mismo pueblo se constituye en el lugar del pensamiento. No tendría mucho sentido construir y tejer un pensamiento sociológico latinoamericano a partir del pueblo, sino en el pueblo y del pueblo; creatividad, producción y no dependencia, más que científicos sociales al servicio del pueblo, hombres y mujeres de pueblo (Scannone, 1990, 1991; Dussel, 1983, 1988; Moreno, 1995). Ser del pueblo supone entonces una ruptura con la cotidianidad, volverse sobre ella y problematizarla.

Pero, ¿es posible una Sociología auténtica en nuestros contextos de dependencia, empobrecimiento, pobreza y exclusión? Si algo ha demostrado el genuino pensamiento latinoamericano, representado por Martí, Artigas, Mariátegui, Freire, es que a partir de la autoconciencia o concienciación de su realidad (alienación, opresión, exclusión) vaya generando desde su misma praxis histórica y cotidiana una episteme, por su puesto liberadora. Es decir, una Ciencia Social Latinoamericana, “...que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del científico social, el que habiéndose liberado personal y proféticamente, vive anticipadamente un hombre nuevo” (Dussel, 1973).

De modo que la práctica científica social debe ir de la mano con el compromiso político de cada científico social, que intenta superar la modernidad del sujeto dominador y devela nuestro oculto ser latinoamericano.

Para esto es necesario, como lo señalamos anteriormente, desarrollar heurísticamente un camino hermenéutico que permita acceder y configurar otra episteme. Sobre este particular Dussel (1988: 199) señala que “... el método analéctico es distinto al dialéctico. Éste último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar, dialéctico es un a través de. En cambio el analéctico quiere significar que el logos viene de más allá... *del diálogo entre el tú y el yo*” (cursivas nuestras).

El método analéctico parte de la otredad y la distinción y así se constituye como vía del pensar–operaciones. El punto de partida de la episteme o sabiduría popular es la cotidianidad circundante del pueblo, su realidad concreta, sus rasgos interculturales, sus espacios. La relación existencial-real-humana tú-yo es inmediata, directa. En ella, el hombre desparramado en tan múltiples cosas e intereses accede a sí y sale de sí mismo. Es aquí donde pasa a ser un “todo”. Es también aquí donde se hace totalmente presente, ya que el tú nunca es un objeto (cosificación), sino simple y únicamente presencia (persona). En la relación tu-yo radica el bienestar del hombre y el redescubrimiento de la vida dialogal (Freire, 1988).

No se trata, pues, ni de llamar ni de interpelar para que lo dejen entrar, sino de pronunciar la propia palabra y desarrollar la propia pragmática, desde la otredad externa, en cuanto realmente otras, y desde ahí: dialogar, o más bien, ahora sí llamar o interpelar al diálogo, una vez generadas las condiciones de posibilidad del mismo, condiciones que sólo pueden generar la episteme popular latinoamericana, por ser esencialmente **abierta y distinta** (resaltado nuestro) (Moreno, 1995: 488).

LA OTREDAD COMO EPISTEME

Al postular al pueblo definido no por su pobreza, sino por su otredad radical, su externalidad, se produce ineluctablemente el cierre definitivo de la episteme moderna, por lo menos para el caso de América Latina. No se trata de ubicarse en la dialéctica rico-pobre, sino en la otredad, y esto viene dado por la comunicación y el diálogo, que, a su vez, implica la ruptura epistémica de todo un modo histórico de conocer, pensar, vivir y sentir.

Lo subyacente a la otredad es la relación comunicativa (nosotros), ésta como raíz epistémica no está representada por un concepto y no puede ser desarrollada como lógica discursiva. Su expresión viene dada por el mito y el símbolo, sólo la acción hermenéutica se le aproxima a manera de signo, como deconstrucción. A la relación nos aproximamos a partir de la otredad, esto supone un conocer por relación. La lógica cognoscitiva que implica esta episteme no radica en la lógica-sentido, sino en lo vivido (Cordova, 1995), “(...) la relación vivida se inscribe –por decirlo y desdecirlo de alguna manera– en esa forma de vida que es el conocer, y ahí la comprendemos como epistémico central-dinámico de toda la matriz-episteme popular” (Moreno, 1995: 492).

Esto significa que la reciprocidad (*Gesenseitigkeit*) relación-comunicación no es un derivado, sino una entidad primera, que viene a marcar la distinción entre el yo y el tú, mediada, a su vez, por la autonomía y complejidad propia de cada persona. A este respecto, Moreno (1995: 483), aduce que:

(...) siendo cada hombre un viviente-en-relación, la relación vivida es estructuralmente comunicante y no puede no comunicar. No hay afecto en solitario ni pensamiento en solitario... En la modernidad el diálogo no es pensable sino como acuerdo, consenso o aceptación. En el pueblo el diálogo se-vive-en la comprensión-afectividad aunque no se produzcan acuerdos. Lo afectivo conversa y dispone. El diálogo es comunicación: la comunicación en el pueblo es afectividad relacionante y relación afectivamente en que se conoce y se es conocido en la trama que con el Otro y en lo Otro, vivo-concibo-interpreto-produzco-actúo.

Así quisiéramos cerrar el ocaso de la racionalidad moderna, produciendo una ruptura epistémica, no con conceptos y categorías, sino con la matriz epistemológica de todo un modo dominante e histórico de conocer, para abrir otros espacios y otras epistemes (Vattimo, 1994), que hasta ahora habían sido marginadas, reprimidas y devaluadas. Postulamos así un saber popular e inculturado, no contra la modernidad, sino sencillamente *OTRA*. Desde ahí es posible construir una “ciencia” del hombre radicalmente distinta y heterotópica. Se pretende así el desarrollo de una Sociología y un Trabajo Social Latinoamericano que parta de otra episteme, tan legítima como cualquier otra. El sustrato de esta episteme está justamente en la relación en comunión, no es un dato, sino un proyecto y una tarea posible desde una episteme de la relación e imposible desde una manera de conocer que tenga como punto de partida al individuo (Moreno, 1995; Maffesoli, 1992).

Lo realmente importante de la crítica postmoderna es que abre la posibilidad de un pensamiento heterotópico y no homotópico, es el momento de danzar al filo del abismo al estilo nietzscheano. Hoy con la muerte de las utopías, merece la pena no resucitarlas, sino plantear otras búsquedas, otros caminos, la heterotopía puede ser esa posibilidad. Ejercitarse de este modo, implicaría una modificación radical de nuestros actos cognoscitivos y accesos a la realidad mostrada por la modernidad. Ese caminar permitiría optar por otras maneras de conocer y de vivir, otra humanidad, no sólo diferente, sino distinta.

En este sentido es una episteme liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima al ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa (Moreno, 1995: 504).

Refundados el sentido y el significado entre el investigador y la investigación, el tiempo y el espacio como variables complejas del análisis y el redimensionamiento de la objetividad, se produce de manera impostergable el reencantamiento del mundo, específicamente para el caso de Latinoamérica, una Sociología de la alteridad, fundada en la relación-comunicación y la analéctica⁹ dusseliana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCÓN, L. GÓMEZ, I. (2002) "Tragedia de la Sociología Latinoamericana. Final y Comienzo: La sociología clásica y la Otra Sociología". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. CESA-LUZ. Venezuela. Año 7. N° 19. pp. 61-82.
- ALARCON, Luis. (2000 Julio): "Reencantamiento del mundo... ¿El diálogo entre las Ciencias y las Humanidades. Es posible: desde dónde?". Ensayo aprobado para ser expuesto en *VI Congreso/Sesión de Trabajo sobre las Relaciones entre las Ciencias y las Humanidades*. Institute Ometeca, IVIC, UDO, CONICIT. Cumaná del 2 al 7 de julio.
- ALARCÓN, L. GÓMEZ, I. (1999): "La posmodernidad como un subproducto de la modernidad dominante". Publicado en la *GATTUNGSWESEN: Sociological* P.e. Disponible en: <http://members.es.tripod.De/Daniel-sociologo/escrito.htm>. modernidad. Trento.
- BRICEÑO-LEÓN, R. y HEINZ, S. (1998): *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Nueva Sociedad. Caracas.
- CASTRO, Gregorio. (1998): "Las perspectivas de cambio para entrar al Siglo XXI: Retos, Tareas y Propuestas. (Una redefinición del compromiso desde una resignificación del campo del saber sobre lo social)." *ESPACIO ABIERTO*, Cuaderno Venezolano de Sociología, LUZ. Venezuela, Vol. 7, No 1: 82-107.
- CASTRO, Gregorio. (1998): "La Sociología frente al próximo milenio". *ESPACIO ABIERTO*, Cuaderno Venezolano de Sociología, LUZ. Venezuela, Vol. 7, No 3: 385-416.
- CORTINA, Adela. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme. Salamanca.
- CÓRDOVA, Víctor. (1995): *Hacia una Sociología de lo vivido*. Fondo Editorial Tropykos-FACES-UCV. Caracas.

9 En palabras de Dussel (citado por Montero 2002: 49), "(...) es un momento del método dialéctico que da prioridad a lo que está más allá de la totalidad. Es decir, el otro como otro, como "diferente". Esta dialéctica modificada difiere debido a la inclusión de la Otridad del otro. Una Otridad que se añade a la Otridad construida por el uno. Y, tanto si otro ajeno, como si otro complementario son incluidos en la totalidad, el locus de la producción de conocimiento es desplazado del ser individual a la relación establecida entre el uno y el otro; relación en la cual cada uno de ellos es constituido mientras crea la relación".

- DELEUZE, Gilles. (1994): *Mil mesetas (Capitalismo y Esquizofrenia)*. Pre-textos. Valencia, España.
- DUSSEL, Enrique. (1973): *Para una ética de la liberación Latinoamericana*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- DUSSEL, Enrique. (1983): *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL, Enrique. (1988): *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Nueva América. Bogotá.
- GEVAERT, Joseph. (1983): *El problema del Hombre*. Sígueme. Salamanca.
- MAFFESOLI, Michel. (1992): *La Violencia Totalitaria*. Herder. Barcelona, España.
- MAFFESOLI, Michel. (1990): *El tiempo de las Tribus*. Icaria. Barcelona.
- MONTERO, M. (2002): "Construcción del Otro, liberación de sí mismo". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. LUZ. Año 7. Nº 16. pp. 41-52.
- MORENO, Alejandro. (1995): *El Aro y la Trama, Episteme, Modernidad y Pueblo*. Centro de Investigaciones Populares. Caracas.
- MORENO, Alejandro. (1997): "Desencuentro de Mundos". *Heterotopía*. Nº 6: (11-37). Caracas.
- RODRÍGUEZ, William. (1997): "La Implicación Investigativa". *Heterotopía*. Nº 6: (39-52).
- SCANNONE, Juan Carlos. (1976): "Trascendencia, Praxis Liberadora y lenguaje". En, *Teología de la Liberación y Praxis Popular*. Sígueme. Salamanca.
- SCANNONE, Juan Carlos. (1990): "La cuestión del método de una Filosofía Latinoamericana". *Stromata*. Argentina, enero-julio: pp. 75-81.
- SCANNONE, Juan Carlos. (1991): "Nueva Modernidad Adveniente y Cultura Emergente en América Latina". *Stromata*. Argentina, enero-julio: pp. 145-191.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (1996): *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI. España.