

Estudio Introductorio
Conciencia de frontera:
La teoría crítica posmoderna de Boaventura de Sousa Santos
Juan Carlos Monedero¹

Índice: 1. Introducción: la razón desarmada; 2. *La periferia sí tiene quién le escriba*: de los cien años de soledad al Foro Social Mundial; 3. La brújula de la perplejidad: ¿de qué lado está usted? 4. Si todo está tan mal ¿por qué es tan difícil construir una teoría crítica? 5. La rebelión de los mapas; 6. la crisis epistemológica del paradigma dominante; 7. De la mano de Penélope: destejer la perplejidad, *re-pensar* la ciencia social; 8. Sociología sobre la frontera: la construcción desde el Sur; 9. Arrecifes en la playa de la teoría crítica posmoderna; 10. Arqueología del silencio: escondidos presagios de democracia; 11. Reinventar el Estado: el camino hacia una globalización contrahegemónica; 12. La utopía del silencio hablado

1. Introducción: la razón desarmada

“Dijo Dios: “Hágase el caos”. El espacio lo hemos construido nosotros”

Jesús Ibáñez, *Vida cotidiana. Fragmentos de una realidad social*

“(…) para combatir el desperdicio de la experiencia, para hacer visibles las iniciativas y movimientos alternativos y para darles credibilidad, de poco sirve recorrer la ciencia social tal y como la conocemos. A fin de cuentas, esa ciencia es responsable por esconder o desacreditar las alternativas. Para combatir el desperdicio de la experiencia social, no basta con proponer otro tipo de ciencia social. Es necesario, pues, proponer un modelo diferente de racionalidad. Sin una crítica de dicho modelo de racionalidad occidental, dominante al menos desde hace dos siglos, todas las propuestas presentadas por el nuevo análisis social, por más alternativas que se juzguen, tenderán a reproducir el mismo efecto de ocultación y descrédito”

Boaventura de Sousa Santos, *Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias*

En 1942 veían póstumamente la luz las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin, el pensador más teológico de los intelectuales de la escuela de Frankfurt y autor de un sesgo heterodoxo en el materialismo histórico que le ha permitido sobrevivir con plena vigencia hasta nuestros días². En esos pliegos, redactados en 1940 y entregados por el autor a Hanna Arendt poco antes de su suicidio, Benjamin daba cuenta de su estremecimiento ante la marcha del mundo. El pacto Hitler-Stalin previo al estallido de la Segunda Guerra Mundial, de tan difícil explicación para los que se acercaron al comunismo desde presupuestos estrictamente intelectuales, terminó de conjugar su desconcierto. En esas *Tesis* definió el aletargamiento de la clase obrera alemana, adormecida por una falsa idea de progreso que le negaba la verdadera

¹ Agradezco a Antonio de Cabo, Pedro Chaves, Vicente Donoso, Joaquín Herrera y Gerardo Pisarello los comentarios a este trabajo. De no ser por algunas largas conversaciones con el profesor Santos, cuyos resultados están sembrados a lo largo de este estudio, no tendría usted, ocupado lector, este libro entre manos. Vaya mi agradecimiento tanto a ellos por su esfuerzo como a usted por su interés.

² Pueden consultarse las *tesis* en Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1973. Santos desarrolla esta idea, de gran relevancia en su concepción del concepto de *progreso*, en “La caída del Ángelus Novus”, en este volumen.

comprensión de la historia y desarmaba la *razón en marcha* del pensamiento internacionalista.

Desolado, Benjamin se interrogaba acerca de los argumentos de una razón que no había sido capaz de alertar de la llegada del fascismo, una razón inhabilitada para articular lo que de humano le correspondía al mundo, una razón desarmada para enfrentar la insensatez de los hombres. ¿Qué le había ocurrido a la manera de pensar occidental que no fue capaz de avisar con tiempo para evitar el Holocausto? ¿Qué le ocurrió al pensamiento que no fue capaz de procesar el dolor que empujaba a la historia hacia un futuro inevitable, elevándose sobre la montaña de escombros que dejaba a su paso? ¿Cómo había operado ese recorte de realidad que, en el borde del abismo, negaba al ser humano los recursos intelectuales para explicarse cómo había llegado allí?

En noviembre de 2004, el semanario médico británico *The lancet* informaba que, según sus cálculos, la invasión de Irak ya había causado hasta ese momento más de cien mil muertos. Cien mil seres humanos, la mayoría civiles, asesinados en una guerra retransmitida como un videojuego de acción por los medios de comunicación occidentales. No deja de estremecer simbólicamente la comparación de estas decenas de miles de víctimas con los cinco asesinatos imputados al *terrible Jack El destripador*, modesta ratio que, sin embargo, le ha hecho merecedor de un lugar en la memoria del horror occidental.

La falta de legalidad internacional de la guerra, su estancamiento posterior, las múltiples denuncias de los motivos estrictamente económicos de la invasión de Iraq, el recuerdo de los fraudes de empresas vinculadas de un modo u otro a los republicanos (ENRON, WorldCom, Parmalat), los negocios ligados al petróleo del equipo gubernamental norteamericano, o la precariedad laboral en ese país no evitó que ese mismo mes de noviembre Georg W. Bush fuera reelegido para la Presidencia de los Estados Unidos. El juego de la democracia formal norteamericana volvía a funcionar. El candidato demócrata, demasiado parecido para despertar a los indiferentes y suficientemente diferente para no movilizar a los clientes del discurso del terrorismo, perdió su oportunidad. Pero antes, lanzó a las catacumbas la posibilidad de emergencia de una fuerza diferente (en ese caso, la representada por Ralph Nader). La política norteamericana volvía a recuperar su tradicional aspecto: dos grandes fuerzas políticas muy parecidas y la mitad del país optando por la abstención.

La década perdida, postulada para los años ochenta en lo que respecta a América Latina, alargó su sombra hasta bien entrado el siglo XXI. Los problemas de la deuda, de la pobreza, de la enfermedad, de la deforestación y la desertización, de la polarización social y la violencia siguieron su curso. Argentina, como paradigma, vio hundirse su economía, pasando de ser el ejemplo privilegiado del FMI a un paria más del continente. También es cierto que otros países empezaron a desperezarse en nombre del cansancio, pero, incluso en casos de cambio en el signo del Gobierno, no siempre se vislumbró la transformación esencial del dolor en consciencia emancipadora. Aún más olvidado, sobre el continente africano cayó la noche y nadie se pronuncia sobre su complicado amanecer. En conjunto, tres cuartas partes de la humanidad viven en la pobreza.

Los datos sobre el cambio climático son cada vez más evidentes y las poblaciones más pobres pagan las protestas de una naturaleza que ha empezado a quejarse. Enfermedades del siglo XXI como la depresión, la anorexia, la bulimia, la obesidad, el alcoholismo, el tabaquismo o la drogadicción acompañan al deterioro de los Estados sociales en el pequeño rincón del mundo donde se desarrollaron. La distopía narrada por Georg Orwell en *1984* se ha trocado, como en el

requiebro de un bufón, en una broma para consumo de telespectadores. Allí donde Orwell presentó la vigilancia total del *Gran hermano* como una forma de terror, hoy, las grandes compañías de comunicación han transformado ese riesgo en un espectáculo de éxito consumido en todo el planeta. La indignación del pasado se ha convertido en una mercancía legitimadora. Mientras aterra la quema de libros de los nazis en 1933, la destrucción de libros tras la invasión de Bagdad pasó prácticamente inadvertida, al tiempo que cada noche se asiste a la quema virtual de libros que constantemente muestran las televisiones de todo el mundo en programas degradantes para la dignidad humana.

Ante este espectáculo, una pregunta surge desde el *Sur*: ¿Y la razón? A responder esta pregunta se dirige el esfuerzo enorme de Boaventura de Sousa Santos. Sólo con la crítica de esa razón desarmada, como farol alzado en la oscuridad, puede el mundo reconsiderar su lugar en sociedades donde la formalidad democrática se ve anegada crecientemente por espacios de exclusión, desigualdad y violencia propios de lo que Santos llama *fascismo social*. Una reconstrucción del fascismo que no por estar asentado en la sociedad y no en estructuras estatales (es un régimen “social y civilizacional” y no un régimen político) es menos cruel y lesivo para la dignidad humana.³

El Estado, durante al menos tres siglos principal actor político, parece cansado para enfrentar determinadas tareas mientras demuestra nuevos bríos para reutilizar la máquina estatal en fines particulares. Renuente a la pelea emancipadora, se abandona a recuperar viejas obligaciones previas a la construcción de los derechos de ciudadanía. En la globalización neoliberal, el Estado muta su compromiso. En ese vértigo de la reducción del tiempo y el espacio quedan fuera de la soberanía nacional (o popular) las decisiones de política monetaria, de empleo, de propiedad de los recursos naturales, de contaminación, de educación, de salud. Empresas transnacionales pretenden transformar en mercancía al genoma humano, al tiempo que las riquezas milenarias de los pueblos son patentadas por particulares que no dudan en apropiarse de saberes antiguos comunitarios. Como coro de estos procesos, nuevos *brujos* –economistas, abogados, científicos- hablan códigos particulares que hacen indispensable su participación al tiempo que excluyen a los profanos.

La hegemonía estatal y la confianza en sus instituciones cobra una fuerte ambigüedad. Ante el nuevo huracán que otra vez amenaza con disolver todo lo sólido en el aire, las poblaciones se ven tentadas de reforzar los magros pilares sociales que aún tienen, dándoles una relevancia que ayer no poseían. Ante la sociedad de riesgo, la *espera sin esperanza* construye conservadurismo. Pero al tiempo, novísimos movimientos sociales van dejando atrás la fase de la protesta y empiezan a articular la protesta. ¿Les ocurrirá como a las olas, que sólo existen cuando sopla el viento, o serán capaces de ocupar el lugar que antaño tuvieron partidos políticos y sindicatos para reforzar las bases comunitarias? ¿Podrán imponer la lógica solidaria frente a mercados voraces y Estados neoabsolutistas? ¿O acaso quedó el mundo a merced de un mercado que, durante sus cinco siglos de andanza, ha demostrado su recurrente condición depredadora de personas, instituciones y naturaleza?

Con gran desesperación por el elegante cimbreo del ciempiés, un sapo de torpe andar maquinó una pregunta para condenar al inmovilismo a su envidiado paseante. Una mañana en la que el garboso ciempiés avanzaba por la ribera del río, el sapo (hay versiones que sugieren que también pudo haber sido una rana) le lanzó una pregunta envenenada: “Y usted, señor ciempiés, cuando empieza a andar,

³ La idea de fascismo social la desarrolla Santos en “La reinención solidaria y participativa del Estado” y en “Reinventar la democracia”, ambos en este volumen.

¿cuál es la primera pata que adelanta?”. Atascado en la duda, el aturrido ciempiés permaneció allí para siempre, paralizado, ignorante de que bastaba con avanzar cualquier de las *cien* patas para recuperar el paso. Como el Ulises de Homero, atado por su propia voluntad al mástil para poder escuchar sin peligro a las sirenas, el ciempiés perdía su libertad por una razón indolente y reguladora que no le ayudaba a vivir.

¿Hay lugar para reconstruir la razón emancipadora? Otra vez desde el *Sur* (entendido como un lugar simbólico, real y diferente de reforma, revolución y rebeldía), Boaventura de Sousa Santos nos propone una respuesta radicalmente sugerente. Este estudio introductorio, que pretende desgranar esa repuesta, echó a andar, como ciempiés autoreflexivo, en una larga conversación con el profesor Santos. El Monasterio de El Escorial ejerció como testigo y la sierra de Guadarrama como imponente telón de piedra.

Quien se adentra en la obra de un gran pensador sabe que ningún estudio mejora la inmersión en los originales. Quizá, a lo sumo, ayuda, aunque, con frecuencia, su único resultado es crear confusión. He aquí, pues, mi invitación a saltar estas páginas y entrar directamente al trabajo de Santos. Déjenme sólo recordar que la profundidad de su obra requiere sosiego y voluntad de enfrentarse a explicaciones novedosas y bien fundadas. La frescura de sus explicaciones compensa la tarea.

Esta introducción, pues, es un paseo analítico e interpretativo por la vasta obra del profesor de Coimbra. Pretende, humildemente, ser una invitación al esfuerzo de enfrentar una de las apuestas más originales, frescas y valientes del panorama de la ciencia social mundial. Una introducción con el fin de ayudar a que ninguna rana, ni siquiera con formales cartas de pedigrí aristocrático, racional o incluso democrático, venga con preguntas impertinentes a detener el vaivén alegre de la emancipación a la que orienta directamente el trabajo de Boaventura de Sousa Santos.

Hicimos girar el mapa-mundi de la obra de este autor y, con los ojos cerrados, marcamos un punto: señaló un lugar que podía definirse por la mucha lejanía del centro.

2. La periferia sí tiene quién le escriba: de los cien años de soledad al Foro Social Mundial

" el punto que a mí más me interesaba al escribir el libro (...) es la idea de que la soledad es lo contrario de la solidaridad. Yo creo que esa es la esencia del libro. Eso explica la frustración de los Buendía, la frustración de Macondo. Y aquí hay un concepto político. La soledad considerada como negación de la solidaridad es un concepto político y es un concepto político importante (...). La frustración de los Buendía proviene de su soledad, o sea, de su falta de solidaridad. La frustración de Macondo viene de ahí, y de ahí la frustración de todo, de todo, de todo."

Gabriel García Márquez (en Ernesto González Bermejo, "30 preguntas a García Márquez", *Ahora*, 28 de diciembre de 1970)

“En cuanto empecé a vivir en la favela, cambié la dirección de mi proyecto de investigación. Fue entonces cuando llegué al convencimiento de que la actitud de los “pobres” hacia la ley era el producto de las “actitudes” de la ley hacia los pobres”

Boaventura de Sousa Santos, "Relationship among Perceptions that We Call Identity", en *Toward a New Common Sense*

Uno de los principales problemas para armar una ciencia social que pueda ser *útil* en el contexto de cada país, lo encontramos en el hecho de que, al igual que en otros muchos ámbitos del saber, las ciencias sociales se han conformado como un conocimiento con demasiada frecuencia *importado* desde realidades sociales e históricas difícilmente homologables. A partir del siglo XV, los países centrales construyeron el "sistema-mundo moderno/colonial" (Wallerstein), y desde mediados del siglo XVII estos países trazaron, en todos los ámbitos del saber (ética, estética, ciencia), teorías abstractas y rígidas de supuesta validez universal que luego fueron aplicadas a cada rincón del planeta merced a la capacidad tecnológica y organizativa que los acompañó.

Extensión de la modernidad, construcción de los Estados nacionales y desarrollo del capitalismo son tres procesos históricos paralelos (pero no por ello idénticos), que han traído consigo una *homogeneización* nunca detenida a la hora de respetar las identidades de los *homogeneizados* (ya sea su organización política, lengua, costumbres, tradiciones, economía, etc.). La condición expansiva y depredadora del capitalismo, la violencia histórica original en la construcción estatal y el carácter colonialista inherente a la modernidad (tanto en la primera modernidad humanista de Montaigne, Erasmo, Rabelais, Shakespeare o Cervantes, como en la modernidad racionalista posterior de Descartes, Newton, Donn o Hobbes), son matrices inscritas en las raíces del capitalismo, la estatalidad y la modernidad. Esos procesos son los que han configurado, junto con la oposición reactiva que siempre han levantado, el desarrollo histórico de Occidente. Debido a la expansión europea, esos rasgos terminaron impregnando a buena parte del planeta.

Como señala Santos, el discurso de la modernidad no fue inicialmente capitalista, si bien implicó un comportamiento siempre colonialista en su primera fase *ibérica* (dirigida por los reinos hispánicos y Portugal). Sin embargo, la necesaria imbricación entre la realidad social (la estructura capitalista) y los discursos sociales (la modernidad) llevó a que la *afinidad electiva* entre ambos procesos, débil en sus inicios, terminara consolidándose. De ahí que la modernidad terminara cayendo bajo las imposiciones de una racionalidad cerrada, del discurso cristiano intolerante, del dinero y del Estado que cortaron su vuelo y redujeron su riqueza retórica⁴.

Entre el siglo XVI y el siglo XIX existieron múltiples procesos modernos de emancipación utópicos y anticapitalistas (aunque también casi siempre colonialistas, con el modelo de Marx como punto álgido de ese proceso). Del mismo modo que la modernidad no ha sido siempre capitalista (esa primera fase humanista *ibérica*), el capitalismo no ha sido siempre moderno. Afirma Santos que basta ver cómo, incluso hoy en día, sigue necesitando para desplegarse elementos nada modernos como la esclavitud y la acumulación primitiva. La relación *lógica* entre la modernidad y el colonialismo -en ambos se postula una idea de *centro* y *periferia*, es decir, un *nosotros* y un *ellos*-, no debe hacer olvidar que la relación entre la modernidad y el capitalismo es solamente histórica, sólo puede postularse de manera empírica. La relación entre modernidad y capitalismo es, por tanto, un problema epistemológico que, sin embargo, genera problemas prácticos. Esto es así porque, para Santos, las soluciones a los problemas modernos son, en su amplia mayoría, soluciones anticapitalistas.

⁴ Es el desarrollo del primer capítulo de Boaventura de Sousa Santos, *Toward a New Common Sense*, Nueva York, Routledge, 1995

¿No sería, pues, más sencillo, vincular en su matriz ambos fenómenos? No en una análisis riguroso. Los errores conceptuales terminan confundiendo razón con razonabilidad y deseo con realidad. Por las costuras de un mal análisis puede colarse del *Dämon* que conduce a los infiernos. De ahí que el profesor portugués prefiera entender la matriz de la modernidad como *un palimpsesto de lo que se fue acumulando históricamente*. Expresado en otros términos, la modernidad, defiende Santos, es un discurso que, pese a su diferencia con el capitalismo, ha estado en constante interacción con él, contaminándose de su carácter excluyente y creador de desigualdad. Esto ha llevado a que la modernidad, aún siendo algo diferente, participe también de rasgos del capitalismo. Corresponde al cuasi monopolio de lo político realizado por el Estado el resto de la homogeneización desarrollada en, al menos, las últimas dos centurias.

En conclusión, la modernidad no puede ser objeto de idealización (como en el discurso de la socialdemocracia). Tampoco, como veremos, debiera ser desechada sin más (como en el discurso posmoderno *celebratorio*), a riesgo de dejar al capitalismo, una vez liberado a su particular lógica, preso de su propia desmesura, rehén y carcelero de las estructuras estatales, y, en definitiva, igualmente *Dämon*, aunque esta vez operando el infierno en el reino de los vivos⁵.

La fusión en el siglo XIX entre el liberalismo y el colonialismo científico quebró esos espacios con su fuerza hegemónica. Como en una reacción química, el resultado vela los ingredientes originales. Ser *moderno* ha terminado implicando realizar una explotación selectiva del presente escogiendo sólo una parte de la realidad y haciéndola valer por el todo. La globalización, esa utopía liberal del mercado mundial autorregulado, ha ahondado en esa asimilación, con el factor agravante de un desarrollo tecnológico y una hegemonía cultural desconocidas en otros momentos de la historia. La modernidad y sus promesas, desvaídas, operan un fortísimo recorte de realidad que en poco ayuda a orientarse a los habitantes del siglo XXI.

Éste reproche está siendo desarrollado tardíamente incluso en lugares insospechados. Es el caso de algunos autores, ayer referencia de las bondades del sistema y que hoy han dado marcha atrás tras comprobar los efectos contraproducentes creados por instancias financieras como el FMI o el Banco Mundial, responsables de aplicar recetas iguales para países diferentes por parte (Stiglitz, Soros, Gray). De la misma manera, lentamente va haciéndose *sentido común* que no todos los seres humanos quieren de la misma manera lo que necesitan y, aún menos, lo que no necesitan. La certeza señalada en *La ideología alemana* por Marx de que los valores dominantes son los valores de las clases dominantes sigue siendo cierta, pero se pone en entredicho cuando las víctimas, en un proceso de consciencia, reclaman su propia identidad, sea ante la imposición de una fe, un modelo económico, un tratamiento médico, un procedimiento agrícola, una tecnología, una moda, el ocio o el modo de relacionarse con los otros. Las homogeneizaciones, como procesos de uniformización, siempre generan violencia.

La crisis de la modernidad viene cargada de antinomias y paradojas. En Europa, el proceso de unificación política, la más elaborada construcción institucional en marcha en el mundo, está marcado al tiempo por la amenaza de la homogeneización -los Estados y los aparatos administrativos unificados se imponen sobre las singularidades de los pueblos y los grupos-, y por la amenaza de dejar a los rezagados fuera de la homogeneización -lo que se conoce como la Europa de varias velocidades-. En una misma dirección, las decisiones del Banco Central Europeo no satisfacen

⁵ Este es el argumento que sigue en su obra *Crítica de la razón indolente* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003), primer volumen de los cuatro en los que se ha desarrollado su trabajo *Toward a New Legal Common Sense*, Londres, Butterworths, 2002.

simultáneamente -ni pueden hacerlo-, las necesidades de, por ejemplo, países con problemas de inflación y las de países con problemas de desempleo y crecimiento. Mientras unos requieren altos tipos de interés para reducir los precios, otros precisan un bajo precio del dinero para estimular el crecimiento. Si esto ocurre en un ámbito donde lo que se comparte desde hace siglos en muy amplio ¿qué no ocurrirá con otros países donde las referencias comunes son menores? En resumidas cuentas, en el corto plazo y tras un proceso de igualación, siempre hay al menos una generación que paga el precio de no reconocerse en el reflejo que les devuelve el espejo social de la uniformización impuesta.

Toda homogeneización que implique imponer modelos de validez global probablemente genere categorías desiguales donde la diferencia, finalmente, estará tanto en el acceso discriminado e inferior al beneficio que se obtiene de esa política común (por ejemplo, la *modernización* económica) como en la pérdida de identidad que se ha pagado como precio impuesto por acceder a esa supuesta mejora. Incluso cuando prima la buena voluntad, *homogeneizadores* y *homogeneizados* no han tenido nunca los mismos intereses. Si la modernización que trae consigo la modernidad fuera tan positiva, quedaría aún sin explicar el porqué del enorme rechazo que siempre ha generado. Los *despotismos ilustrados*, incluso los bienintencionados, no dejan de ser despotismos.

La aventura terrible de la violenta *homogeneización* cultural que ha acompañado a la trayectoria de la modernidad occidental, tanto en los países centrales como en su posterior exportación a otros rincones del planeta, no ha formado parte de la (moderna) discusión intelectual europea. Sin embargo, está en el corazón del pensamiento del sociólogo, filósofo del derecho y jurista Boaventura de Sousa Santos (nacido en Coimbra, Portugal, en 1940). Para Santos, esa violencia, cuyo brazo ejecutor ha sido principalmente el Estado, no sólo arrebató su poder a parroquias, ciudades libres, imperios, papados, ligas urbanas, comunidades, aristocracias y señores feudales para traspasarlos de manera centralizada a la figura del soberano, sino que operó también como un *homogeneizador* tanto de la realidad social como de la interpretación de la realidad.

Ya era una práctica común en la Roma imperial el que, tras derrotar a otro pueblo en una contienda, los vencedores realizaran una ofrenda a los dioses de los vencidos. Así se lograba, junto a la derrota material, la derrota simbólica de los enemigos, arrebatándose de manera expresa el *favor* de los dioses del adversario, unas deidades que, en la contienda, habrían preferido al ejército triunfante a sus propios fieles. Nombrar como propios los Dioses de otros es una forma de usurpación. Como recuerda el Génesis, quien nombra suele ser el señor de lo nominado. La voracidad de la modernidad, capaz de engullirse a sí misma y devorar cuantos discursos y prácticas se le pongan delante, tiene, pese a su entronizamiento de la razón, una fuerte influencia religiosa donde, con frecuencia, está detrás la asunción de pueblo elegido que acompañará a los diferentes imperios que extenderán el experimento moderno.⁶

Esa necesidad de rebautizar la realidad, si bien con un ánimo emancipatorio, está en toda la obra de Santos. Los viejos mapas no marcan hoy rumbos válidos y, si acaso algún puerto es rescatable, la ruta señalada para alcanzarlo no es la indicada en las

⁶ La lentitud de los cambios sociales es proverbial. Lo viejo no termina nunca de marcharse y lo nuevo no termina nunca de llegar. Las hibridaciones son, por tanto, consustanciales a la sociedad. El influjo proselitista que asumirían los *pueblos elegidos* no es una exclusiva de los judíos. Al igual que con los Estados Unidos en la actualidad, el caso histórico de España es incuestionable. Véase Diego Catalán, "España en su historiografía: de objeto a sujeto de la Historia" en Menéndez Pidal, Ramón *Los españoles en la Historia*, Austral, Madrid, 1982 (1947).

cartas de navegación de la modernidad. Entre tanto, la nueva cartografía apenas está marcando los nuevos rumbos en sus gráficas. De ahí que el profesor portugués insista recurrentemente en una idea: vivimos en el torbellino de una *transición paradigmática* cuyos efectos más evidentes son que el discurso de la modernidad se muestra exhausto. Entretanto, el paradigma alternativo, del que no se puede decir aún si llegará o no, apenas está mostrando apuntes, débiles señales, signos desvaídos que más que afirmar ningún futuro sirven sobre todo para desconfiar de los mapas actuales. Por lo común, toda transición se postula a posteriori. Sin embargo, para Santos se trata de una afirmación estratégica, toda vez que al definir el momento actual como de transición está proponiendo indirectamente una necesidad de *experimentación* y de *transformación* que vaya más allá de lo que existe aunque no pueda definirse rigurosamente la meta:

“las ruinas generan un impulso de reconstrucción y, al mismo tiempo, nos permiten imaginar reconstrucciones completamente diferentes aun si los materiales son sólo las ruinas y la imaginación”.⁷

El paradigma moderno puede definirse como un discurso caracterizado por la tensión dinámica entre las exigencias sociales de **regulación** (las que operan marcando límites en aras de la ordenación de una sociedad) y las de **emancipación** (las que satisfacen la idea de libertad que lleva inscrita el ser humano en su condición de animal racional consciente de su finitud). Ese paradigma, afirma Santos, ha agotado su fuerza orientadora y debe ser sustituido para encarrilar el nuevo siglo por sendas liberadoras. Ya inicialmente la tensión entre emancipación y regulación venía lastrada por la condición colonialista y cristiana de la modernidad (que impedía, por ejemplo a los indígenas, realizar una independencia distinta de la propuesta en el modelo evangelizador). Posteriormente, el capitalismo subordinó y recodificó las jerarquías coloniales en función de la jerarquía capital-trabajo, llevando a todo el orbe esta organización gracias a esa fuerza capaz de, parafraseando el alegato marxista, *disolver todo lo sólido en el aire*. A partir de ese momento, la emancipación iba a ser exclusivamente la que permitiera el capitalismo. La emancipación, en definitiva, iba a transformarse en una forma de regulación dirigida por la lógica del capital⁸.

La regulación (la primacía de un orden social estático por encima de las transformaciones), terminó por devorar las promesas emancipatorias que, finalmente, congelaron impotentes el devenir. Al mirar hacia atrás, la burguesía, agente principal de la modernidad, sólo vislumbraba la oscuridad propia de un tiempo en el que carecía de poder (la monarquía absoluta, la Edad Media). Hacia delante, desplegaba un inabarcable abanico de promesas que estaban garantizadas por el desarrollo tecnológico. Cuando el proletario exigió a la burguesía el disfrute social de la *igualdad, la libertad y la fraternidad* los nuevos detentadores del poder pidieron calma porque la flecha del

⁷ B. De S. Santos, “Modernidad, auto-otridad, otro-otridad”, *Manuscrito*, Madison, julio, 2004. La necesidad de reconceptualizar las ruinas obliga a un especial cuidado con los nombres. Precisamente el título de este trabajo es una ironía acerca de las diferencias de matiz que se convierten en disputas insoslayables cuando se visten las anteojeras académicas, con el resultado final de alejar entre sí a científicos que podrían encontrarse en tareas intelectuales transformadoras si minimizaran las diferencias y maximizaran las semejanzas.

⁸ En trabajos posteriores, Santos habla de tres tensiones: la señalada entre emancipación y regulación; la que se daría entre Estado y sociedad civil (que terminará cobrando la forma de tensiones entre intereses y grupos sociales que se reproducen mejor bajo la forma del Estado y los que lo hacen bajo la forma de sociedad civil); por último, la tensión más actual entre Estado nación y proceso de globalización. B. de S. Santos (org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2003

tiempo traería el *paraíso* en el morral del *progreso*. La modernidad identificó su comprensión del mundo con su comprensión lineal del tiempo. La contracción del presente entre un pasado imposible y un futuro irremediable limitaron el vuelo de la cotidianidad, del hoy, del día a día, convertido en un presente reiterativo.

Para reconstruir y orientar esta desviación, el profesor Santos propone recurrir a la experiencia histórica. En el ahondamiento del pasado encuentra que el mejor servicio que puede prestar todavía el paradigma moderno está en ayudar a recuperar los fragmentos de aquellas formas alternativas de modernidad que anidaron en el ayer pero no llegaron a alzar el vuelo. En la modernidad, una abstracta y orwelliana policía del pensamiento habría hecho grandes esfuerzos por ocultar parcelas de realidad de manera premeditada. La experiencia desperdiciada generó grandes *recortes de realidad*. El detective alternativo, motivado a encontrar a los responsables del ocultamiento, halla sólidas pistas. En su alegato de culpabilidad señala a la *ciencia*, convertida en factor productivo (y transformada en la más esencial de las mercancías), y al *derecho estatal*, responsable tanto de la destrucción de las formas jurídicas alternativas como de encadenar al derecho a los avatares del Estado y de sus grupos de privilegio. Ambos, ciencia y derecho, contaminados de Estado y capitalismo, habrían anegado las promesas de emancipación de la modernidad, sustituyéndolas por una regulación social que apenas dejaba espacio para los que no compartieran el pensamiento y la praxis hegemónica. Ciencia y derecho, por tanto, culpables en el veredicto que ahora, desde la distancia respecto de la modernidad, puede imponerse.

Con ese *recorte de realidad*, que hace invisibles partes importantes de la acción social colectiva del ayer, se hurtaría la posibilidad de entender la miseria del presente, al tiempo que se dificulta la construcción del espanto que produciría, con otra mirada, su horror. La población mundial pisa hoy, como ocurriera en los años treinta del siglo pasado, el borde del precipicio (pensemos en la señalada miseria de tres cuartas partes de la humanidad o en la condición de verdugos, voluntarios o involuntarios, de la minoría que tiene las necesidades cubiertas. Condición de verdugo desde el momento, al menos, en que roba humanidad al que la ejerce). Sin embargo, se carece de los referentes para reconstruir el camino que ha llevado hasta ese límite sobre el que se habita. Presos del vértigo, faltan los instrumentos necesarios para elaborar esa desolación. Sin la posibilidad de encontrar la lucha y la esperanza del pasado, con un futuro infinito y, por tanto, inabarcable, sujeto a la inmensidad de su promesa tecnológica, el presente se torna tanto más angustiioso conforme sus contornos se hacen más estrechos, espacio restringido entre un ayer y un mañana inasibles. Ante la oscuridad del pasado, el festín inabarcable del futuro, como ocurre con la saturación de información, genera definitivamente parálisis.

Este recorte de realidad es, al tiempo, un recorte de pensamiento. Para Santos, toda práctica social, individual o colectiva, tiene detrás una teoría concreta, a la que siempre acuden, con mayor o menor reflexión, los individuos. Recuperar prácticas, por tanto, es recuperar marcos teóricos, abrir veredas que permitan fluir a la transformación social confinada en los campos de concentración de un pensamiento bajo los efectos del cloroformo y, por tanto, convertidos en razón indolente.

Este argumento trae consigo una implicación no menos severa: si toda praxis es a su vez *teoría*, la única *gran teoría* posible sería aquella capaz de englobar *toda* la realidad (la suma de cada acto concreto será la suma de las teorías que hay detrás de cada acto singular). Tarea, afirmará Santos, ímproba y condenada al fracaso. Entender esta inconmensurabilidad hubiera ahorrado muchos esfuerzos e, incluso, la locura, a aquellos teóricos sociales que han pretendido *cerrar* en un sistema toda la existencia social. El vano intento de alcanzar una elegante teoría válida para cada rincón del

planeta, para cada grupo e individuo, aplicable en cada momento histórico y animada, además, por la *exigencia* intelectual de construir marcos cerrados y omnicomprendidos, es una trampa con efectos nocivos más allá de quien la pretende. Como en el cuento de Borges, el único mapa que podría satisfacer el capricho (por tanto, la locura) del Emperador, es un mapa inútil que coincidiría con la superficie real del imperio. Sólo lo realmente ocurrido en el devenir humano, esto es, sólo la observación de la praxis, tamizada por el cuidado a que obliga la prudencia (la *fronesis*), es el mejor armador de teorías (en plural) que podemos desearnos. Teorías muchas y complementarias que, como los dioses nietzscheanos, se morirían de risa si escuchasen a una de ellas decir que es la única.

La experiencia histórica siempre está ligada a un territorio, incluso en los momentos actuales de globalización donde lo virtual nos lleva a perder de vista incluso la condición física del ser humano. La experiencia, como desarrollo social concreto, no es sino la propia de cada país; afirmación, por otro lado, evidente de no mediar la homogeneización histórica construida desde el presente y que condena a lo diferente a un lugar residual⁹. Por esto, la escasa teorización sobre el pasado (la *subteorización*) es planteado en la obra de Santos como un *robo* que deja a los países y a las generaciones que los habitan ciegos y desarmados. Subteorizar es subvalorar.

Ahí reposa una de las grandes dificultades en la construcción de sociedades más libres y justas, sólo alcanzables en presencia de instrumentos de análisis suficientes que brinden la luz necesaria. La mala lectura del pasado (o la lectura interesada que pretende ocultarlo o tergiversarlo) deja a los países inermes para entenderse a sí mismos, abandonados a merced de un único recurso: repetir lo conocido, el presente, hasta el infinito, perdiéndose la guía que podría encontrarse si el sufrimiento de ayer, si las reivindicaciones del pasado, fueran rescatadas hoy para encontrar razones tanto para no repetir la historia como para encontrar un ejemplo que pudiera servir para explicar si merece la pena sacrificarse aquí y ahora para construir la emancipación.

Los impulsos finales de la guerra fría sobre la que discurrieron las transiciones en el Sur de Europa hurtaron el debate sobre el pasado dictatorial de esos países (algo similar, si bien treinta años antes, ocurrió con el resto de la Europa nazi o fascista. Ahí está el ejemplo emblemático de una Italia articulada políticamente en forma de *Pentapartito* para evitar la victoria del PCI). Sobre la base de un pasado combativo es más fácil construir un presente combativo. De ahí el orwelliano ejercicio constante de reescritura de la historia¹⁰.

Según este planteamiento, la práctica es una poderosa piedra de toque para solventar interminables problemas teóricos que corren el riesgo de eternizarse en sutiles distinciones que sólo competen a departamentos universitarios entretenidos en el lujo social de sobreteorizar aspectos sin gran relevancia para la transformación social.

⁹ El tractor de última generación o las semillas transgénicas llaman anacrónico al campesino que usa métodos tradicionales. Del mismo modo, un pesquero dotado de los mayores avances tecnológicos, con gran capacidad de captura y elaboración, es, desde determinado discurso, una *obvia* señal de futuro comparado con una pequeña barcaza milenaria. Sin embargo, sólo el campesino y la barcaza tradicionales han servido para no agotar los recursos, para alimentar a las poblaciones cercanas y para construir arraigo social. El discurso lineal del *progreso* opera, como se ve, un desbordante *recorte de realidad*.

¹⁰ Insiste Santos en que el pasado desarmado deja de ser una herramienta para pasar a ser un simple relato. En junio de 2004 se celebraba en Francia, con presencia del Presidente Francés Chirac, el norteamericano Bush y el inglés Blair, el 60 Aniversario del desembarco de Normandía. La celebración se utilizó para reconstruir el pasado borrando el papel del Ejército Rojo en Stalingrado en 1943, verdadero punto de inflexión del declive alemán en la Segunda Guerra Mundial. Pero al tiempo se pretendía, sobre la base de la reconstrucción del papel norteamericano, vincular a Francia a las posiciones norteamericana e inglesa en la guerra de Iraq. La reconstrucción interesada de los *aliados* de ayer debía ponerse al servicio de la recreación de los *aliados* de hoy.

Retomando algunos ejemplos, podemos decir que la discusión acerca de si México era o no un país desarrollado a comienzos de los 90 la solventó el levantamiento zapatista, coincidente con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio; la discusión en Francia acerca de la participación ciudadana en el gobierno de Vichy durante la ocupación alemana, así como la realidad o falsedad del colaboracionismo francés con el nazismo, la solventó la aparición de Le Pen como una alternativa de gobierno que no podía provenir de la nada; la prolija discusión acerca del significado de las guerras justas se solventó con la demostración de las mentiras acerca de la existencia de armas de destrucción masiva en el Iraq de Sadam Hussein. De la misma manera, las eternas disquisiciones acerca de la transición a la democracia se han clarificado, en el Este de Europa, con la aparición en el antiguo territorio de la URSS de mafias que han ocupado el lugar del Estado; en América Latina, con los múltiples levantamientos populares en todo el continente o, en el caso de los países del sur europeo, con el hecho de que países como Portugal o España disfruten de democracias de *baja intensidad*, como se demuestra, entre otras cosas, en el hecho de que sus gobernante pudieron comprometerse en la invasión de Iraq en 2003 pese a que el grueso de sus poblaciones se manifestaron en contra. La apuesta epistemológica por el discurso que emana de la experiencia concreta, lo que Dussel, compartiendo intuiciones con Santos, llama “validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas”, está en el centro de la queja principal respecto de ese recorte de realidad que sirve para sustantivar el corazón de la obra del profesor portugués: la necesidad de acabar con el desperdicio de la experiencia.

En la discusión acerca de áreas sobreteorizadas y áreas subteorizadas (precisamente estas últimas coinciden con aquellas donde la nuevo y lo viejo conviven conflictivamente) cabe señalar el escaso esfuerzo hecho desde el sur de Europa para replantearse el problema de unas ciencias sociales que, a lo sumo, sirven para explicar el centro europeo pero no así la periferia¹¹. En el caso de España, el problema se agudiza. Dentro del ámbito ibérico, Portugal prestó especial atención al laboratorio social que estaba teniendo lugar en Brasil (y que terminaría señalando un posible rumbo alternativo en el cambio de siglo con la victoria del Partido de los Trabajadores de Lula da Silva y la creación del Foro Social Mundial de Portoalegre), al tiempo que elaboró sus relaciones con África en el ámbito de la descolonización (que tanto colaboraría en la Revolución de los claveles de 1974 con que se puso fin a la dictadura militar). Por su parte, España insistió en su condición de hidalgo que esparce migajas por su barba para imitar una inexistente cena intelectual. La complacencia del texto canónico durante muchos decenios en las facultades de filosofía, la *Historia de la filosofía* de Julián Marías, donde se afirmaba que Dios habría querido que la filosofía occidental culminase con Ortega¹², es una clara señal de esa arrogancia que no ha colaborado para sacar a España del sueño dogmático. De la misma forma, la ciencia social española, rota por los dramas de la guerra civil, del exilio, del largo franquismo y de la construcción mítica de la transición, no ha estado ayuna de esta realidad, mostrándose impotente para sacar partido de su experiencia en aras de una reflexión propia y atenta a sus necesidades.

¹¹ El discurso de la globalización, afirma Santos, ha pretendido acabar con las diferencias entre Centro y Periferia y entre Norte y Sur, suponiendo una cualidad uniformizadora en el discurso que no se verifica empíricamente. Detrás, una constatación epistemológica: “La globalización es considerada a partir de los países centrales, teniendo en cuenta sus realidades”. Véase B. De S. Santos, “Los procesos de globalización”; en este volumen, p.195. La distinción entre centro, periferia y semiperiferia (ésta última con una posición *intermedia e intermediadora* entre las otras dos), la toma Santos de un gran puntal de su pensamiento, Immanuel Wallerstein, en *El moderno sistema mundial. Volumen 1. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI, 1979 (1974)

¹² Julián Marías, *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1941

Una serie de jalones acompañaron ese viaje, entre otros, las exigencias, a la muerte del dictador Franco en 1975, de una transición que, para llegar al lugar definido, tenía que inventarse discursivamente a sí misma; el disciplinamiento que produjo el intento de golpe de Estado de 23 de febrero de 1981 (fracasado en su ejecución pero exitoso en sus consecuencias); y la entrada en 1986 de España en la Unión Europea.

Todos estos rasgos, junto a la actitud propia de los recién incorporados a un club de élite como el europeo, urgido a recuperar el tiempo perdido, llevó paulatinamente al pensamiento social español a abandonar la reflexión vinculada a América Latina, especialmente aquella menos complaciente que denunciaba el retraso del continente y la responsabilidad del Norte en ese atraso. La conmemoración en 1992 del Quinto Centenario del llamado *descubrimiento de América* retomó el interés por el *nuevo mundo*, si bien su carácter netamente institucional y la falta de autocritica la invalidó para poner en marcha la labor de reconstrucción intelectual que, en los años ochenta, ya tenía pruebas de lo que después se iban a llamar “décadas perdidas” de América Latina¹³. En definitiva, el intento de superar la resaca del franquismo llevó a las ciencias sociales españolas a incorporar acriticamente los debates europeos y a abandonar las discusiones autóctonas, bajo la inquietud de ser entendidos como reos del franquismo y del discurso megalómanos imperial sobre la *hispanidad* o sobre el ser *esencial* de España. El *colonialismo* de la modernidad mantenía su impronta cinco siglos después.

En conclusión, la *soledad* del continente latinoamericano, trasunto de la propia *soledad* de España durante el siglo XX, se dejó sentir también en la reflexión de las ciencias sociales. Esto alimentó la brecha entre los extremos de un concepto, Iberoamérica, que se ha resistido a cuajar por el alejamiento europeo de la evolución de ese espacio común entre el Río Grande y la Tierra de Fuego. Otro tanto podría decirse de la relación con África, centrada desde la llegada de la democracia en la venida de inmigrantes en busca del *Dorado* europeo para el cual España es la puerta; o con Asia, sacrificada en este caso por el complejo de quien no ha querido aceptar que el cruce de culturas cristiana, musulmana y judía hacía de la Península Ibérica el lugar ideal para pensar el multiculturalismo, la convivencia pacífica y el redescubrimiento de los lugares de encuentro de civilizaciones diferentes.

En este sentido, un país semiperiférico como España dejó de lado su valor específico (América Latina y la cuenca Mediterránea) para entregarse a una reflexión europea y europeísta respecto de la que no supo hallar referentes críticos. Como efecto añadido, dejó de lado ámbitos de investigación que forman parte de su biografía, dedicando sus mayores esfuerzos hacia el marco europeo pero sin dejar una huella propia en la autocomprensión que de sí tiene el continente. El yermo sembrado por la dictadura franquista (1939-1977) dificultaba el distanciamiento del eurocentrismo, propio de una ciencia social y jurídica demasiado atenta a conquistar ese espacio simbólico del viejo continente emparentado con las libertades y la prosperidad que faltaban desde hacía cuatro décadas.

La especificidad de España, al igual que Portugal, la concibe como un lugar esencial para repensar la relación entre los países del Norte y los del Sur. Sin embargo, su condición de nuevo socio del bienestar la convirtió en adalid de las nuevas corrientes europeas (tercera vía; neoliberalismo; republicanismo cívico; escepticismo; cinismo; *choque de culturas*; etc.), antes que en valedor de las nuevas formas de pensamiento que

¹³ Emir Sader, “Para outras democracias”, en B. De S. Santos y Leonardo Avritzer (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, p. 655.

venían del Sur¹⁴. En vez de ponerse en marcha un esfuerzo para solventar la *subteorización* de múltiples realidades sociales, se optó por insistir en zonas ampliamente *teorizadas* caracterizadas por el eurocentrismo y por formas variadas de colonialismo cultural, político y económico. Retomando la interpretación de Walter Benjamin que realiza Santos, podemos afirmar que este comportamiento de la ciencia social española “privó al pasado de su carácter redentor, transformó el presente en un instante fugaz y entregó el futuro a todos los excesos en nombre del progreso”.¹⁵ En otras palabras, se limitó a hacer del pasado un *relato* renunciando a convertirlo en un *recurso* del cual apoderarse cuando fueran necesarios referentes emancipadores.

Hay aquí un conflicto teórico relevante. Santos plantea el problema que se generó al identificarse en la modernidad el futuro, lo *por venir*, con la idea de *orden*. El futuro, para la modernidad, es una utopía que pronto devendrá en un feliz *utopismo tecnológico*. Este discurso apenas fue disturbado, correspondiéndole a la literatura y, posteriormente al cine, un papel relevante en el cuestionamiento del progreso optimista (en pintura es de destacar la condición vanguardista de Goya). Son los casos del *Cándido* de Voltaire (1759), *Nosotros*, de Zamiatin (1920), *Un mundo feliz* de Huxley (1932) o *1984* de Orwell (1948). En el cine destaca el expresionismo, con el punto álgido de *Metrópolis* de Fritz Lang (1927) y, en otra dirección, *Tiempos modernos* (1935) de Chaplin). La cara oculta y autoritaria de ese proceso *feliz* estaba en su interpretación del pasado, y con él de la solidaridad que pudiera existir antaño, como una forma de *caos*, algo ajeno a la armonía definida por un presente dominado por la competitividad mercantil.¹⁶

¹⁴ Como expresó con amarga presciencia Antonio Machado en su *Juan de Mairena*, “En España, los novedosos apedrean a los originales”.

¹⁵ Véase el capítulo 2 de este volumen, “La caída del *Ángelus Novus*”. La democracia, al mirarse en el espejo del pasado, sólo será democrática si se la engarza con lo más democrático de su experiencia. Portugal mira a la Revolución de los Claveles (y, en negativo, al rápido abandono de sus presupuestos revolucionarios plasmados en su Constitución); en España se ha construido un mito acerca de la transición y de la figura del Rey (el llamado *desencanto* nunca articuló una masa política o social crítica). En tanto en cuanto la democracia esté referenciada en esa gran *leyenda* que fue la transición y el mito del *consenso*, tendrá más dificultades para salir de la democracia de baja calidad. La idea de *consenso* expulsa los referentes de lucha y construye una tramoya interesada válida sólo para figurones y enmascaramientos (sea la importancia dada a historiadores sin reconocimiento académico alguno, sea la puesta al mismo nivel, como ocurrió en el desfile militar del día *de la hispanidad* de octubre de 2004, a personas que defendieron la legalidad republicana o a personas que pelearon al lado del nazismo). Sólo cuando se recupere la experiencia velada de la II República, así como la lucha contra el fascismo y la resistencia durante la dictadura, se encontrarán espejos donde una ciudadanía exigente, sobre la base de un sacrificio de un pasado que sienta como propio, construya la escuela de ciudadanía de la democracia de alta densidad. Es a través de la reconstrucción crítica de la transición como ha colaborado la ciencia social en el impulso de creación de asociaciones para la recuperación de la memoria histórica. Por el contrario, la explicación *oficial* – heredada en algunos casos por las nuevas generaciones de investigadores- ha servido para *canonizar* el orden existente. Para el primer caso, puede consultarse el volumen colectivo coordinado por E. Silva, et.al., *La memoria de los olvidados. Un debate sobre el silencio de la represión franquista*, Valladolid, Ámbito, 2004. Para la versión conservadora, Paloma Aguilar, “Guerra civil, franquismo y democracia”, en *Claves de la razón práctica*, núm.104, pp.24-33, 2004.

¹⁶ Una lectura contemporánea interesada del comportamiento de los jóvenes va en esta misma dirección. Si las nuevas generaciones *anticipan* ese futuro (se comportan conforme a las pautas *ordenadas* escritas en la previsión); entonces los jóvenes forman parte del orden; por el contrario, si están anclados en la solidaridad, son cuestionados como parte del pasado y del caos. La repetida consigna proveniente del socialismo moderado “quien a los veinte años no es revolucionario, no tiene corazón; quien a los cincuenta no es conservador no tiene cabeza” es coherente con una socialdemocracia que dejó de buscar en el sufrimiento del pasado las armas de su indignación presente y decidió apostar por la emancipación en el futuro. Como dice Santos en *La caída del Ángelus Novus*: “La neutralización epistemológica del

De esta manera, el alejamiento de América Latina ha supuesto también el alejamiento de las nuevas corrientes de pensamiento que han atravesado el continente en los últimos decenios. Por esto, en la academia española sigue siendo hegemónica la interpretación del continente latinoamericano propia de los años setenta y ochenta. Mientras, por un lado, se incorporaron los discursos teóricos conservadores de la “transición a la democracia”, el “Estado mínimo”, la “transparencia”, el “Consenso de Washington”, la “posmodernidad débil”, la “governabilidad” y, finalmente, la “governanza”, quedaban *subteorizadas* las cuestiones de “hibridación”, “transculturalidad”, “postmodernidad crítica”, “movimientos sociales”, “deuda externa”, “deuda ecológica”, “deuda social”, etc. que han ido acompañando la nueva realidad latinoamericana. España se situó en un lugar que la incapacitaba para superar el eurocentrismo propio del pensamiento moderno. Lejos de pensar la globalización como una suma de *localismos globalizados* (aspectos locales que tuvieron aceptación fuera de sus fronteras y que, al hacerse globales, *localizan* a los que no han tenido ese desarrollo) prefirió pensarla, como había hecho antes con la idea de *modernización*, como la vanguardia de una dirección necesaria, fatal, contra la que poco podía hacerse debido a su *telos* tecnológico. Habiendo renunciado a la propia memoria durante la transición política, el pensamiento social español transformó toda la realidad en presente, tomando como guía unos países europeos, situados ya a finales de los años 70 en el posfordismo y en el desmantelamiento del Estado social. No ha de extrañar, pues, que el Estado de bienestar en España sea de los más débiles de toda la Unión Europea.¹⁷

Mientras que, desde los ojos del siglo XXI, el *ensimismamiento europeísta* de España reproduce los cien años de soledad, la relación de España con Portugal, al menos desde 1668 (*Tratado de Lisboa* en donde se reconoce la independencia portuguesa por parte de los españoles), ha sido la de dos países que se han dado durante más de tres siglos la espalda¹⁸.

Esta suma de desencuentros son los que explican la escasa recepción en España de pensadores sociales que están escribiendo desde y para la periferia, científicos que han roto el *maleficio* de la soledad conjurándolo con el ejercicio de una ciencia social crítica y que, como en las palabras de García Márquez con las que se abren estas notas, sitúan la solidaridad en el horizonte del esfuerzo analítico. Son los casos, desde la periferia o la semiperiferia, de Paulo Freire, Orlando Fals Borda, Enrique Dussel, Pablo González Casanova, Atilio Borón, José Nun, Anibal Quijano, Norbert Lechner o Hugo Zemelman (sólo por citar algunos autores), de gran relevancia en América Latina y en las zonas *ibéricas* de África, pero que no reciben la misma atención en España que autores anglosajones o franceses con propuestas menos singulares.

A esta lista a la que hay que añadir al portugués Boaventura de Sousa Santos, un autor proveniente, desde la perspectiva española, del *lejano* Portugal y que, como

pasado siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las “clases peligrosas” (En este volumen, p. 61).

¹⁷ Es de justicia rescatar el esfuerzo editorial de autores latinoamericanos realizado por la editorial Trotta. Para el atraso comparativo del Estado social español, véase Vicenç Navarro, *Bienestar insuficiente, democracia incompleta*, Barcelona, Anagrama, 2002

¹⁸ A finales del siglo XIX y comienzos del XX ese alejamiento empezó a paliarse, pero las dictaduras de ambos países cayeron en nacionalismos esencialistas que reprodujeron las distancias. Para esa aproximación, Carlos García-Romeral Pérez (editor), *Viajeros portugueses por España en el siglo XIX*, Miraguano ediciones, Madrid, 2001. Fernando Pessoa expresó ese alejamiento: “Para cuándo la nueva tarea, / madre Iberia, para cuándo? / Dos pueblos vienen de la misma raza / de la madre común dos hijos natos, / España, gloria, orgullo y gracia. / Portugal, la saudade y la espada, / pero hoy... clama en el yermo insulso / quienes fuimos por quienes somos, llamando. / Para cuándo el nuevo impulso, / madre Iberia, para cuándo?”.

agravante, se empeña en reclamar un lugar epistemológico privilegiado para el Sur. Un científico social que, además, anuncia la emergencia a finales del siglo XX de un “siglo americano de América” que lleva inscrito el potencial de las globalizaciones contrahegemónicas¹⁹.

La mayor relevancia que ha alcanzado la interpretación alternativa de los derechos humanos a finales del siglo XX y comienzos del XXI; la constatación de los efectos profundamente negativos de las políticas neoliberales; las respuestas a las mismas puestas en marcha en diferentes países del mundo; junto a la consolidación del Foro Social Mundial, en cuyo impulso el profesor Santos ha tenido una intensa participación, han revertido la tendencia en lo que respecta a la presencia en castellano de la obra de este científico social portugués, cuyos trabajos empiezan a ser traducidos y conocidos en ámbitos españoles²⁰.

Se hace más amplia, pues, la posibilidad de pensar una ciencia social desde la semiperiferia, acorde con los presupuestos de una posmodernidad crítica que invita a considerar y respetar la diferencia sin dejar de reclamar la igualdad. La experiencia de los Foros Sociales Mundiales, ejemplo novedoso de unidad y fragmento, trasciende lo que sería una mera reunión del pensamiento y las prácticas alternativas. Es la visualización de las reclamaciones de las *víctimas*, una categoría que va más allá de la explotación laboral y de la pobreza y que cobra especial fuerza por su condición de *constelación* de alternativas²¹. De hecho, afirma Santos, los Foros representan lo contrario de buena parte de las ideas de la modernidad. Porque la existencia de los Foros Sociales Mundiales, así como de los diferentes Foros Temáticos o Regionales, han cambiado la agenda política de la globalización y han obligado a retomar, como nos recuerda Santos, una pregunta obligada cuando se visualizan las alternativas: ¿en dónde nos posicionamos?²²

3. La brújula de la perplejidad: ¿de qué lado está usted?

¹⁹ De la emergencia de América como alternativa se ocupa Santos, desarrollando un tema de Martí, en un importante trabajo: “Nuestra América: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution”, en *Theory, Culture and Society*, 18 (2/3). Puede consultarse la versión en español en <http://www.ezln.org/revistachiapas/De%20Sousa12.html>.

²⁰ En cuanto a la recepción de estos autores latinoamericanos, por supuesto que hay que contar con excepciones, especialmente en los ámbitos de la sociología cualitativa española y de la filosofía del derecho, atentos ambos en las últimas décadas a la experiencia proveniente del Sur. Para esa recepción, puede consultarse Tomás Rodríguez Villasante, *Sujetos en movimiento. Redes y procesos creativos en la complejidad social*, Nordan. Montevideo, 2002; Joaquín Herrera Flores (editor), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000; Marcos Roitmann, *Pensamiento sociológico y realidad nacional en América Latina*, en www.Enlared.org.bo/capacitar/Archivo/Docs/.

²¹ En esa misma dirección, Enrique Dussel toma la noción de *víctima* de Benjamin, prefiriéndola a otras por ser más inclusiva. Véase de este autor *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

²² Para Santos, el Foro Social Mundial reclama no sólo nuevas consideraciones teóricas y analíticas, sino incluso epistemológicas, pues esa nueva justicia cognitiva que demanda el Foro desde el Sur es la que abrirá puertas a la justicia social mundial. De ahí que los Foros sean también impulsores de una nueva política que cumpla el vacío de *utopías concretas*. La *política cosmopolita*, basada en la epistemología del Sur y alentada por la *utopía crítica* hacen del Foro Social Mundial un elemento central del pensamiento de Santos. Es esta experiencia la que le va a ayudar a cerrar aspectos epistemológicos que eran meras intuiciones, aún más si consideramos que el movimiento apenas teoriza su praxis. Pueden verse sus reflexiones en B. De S. Santos, “The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization”, en <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/wsf.pdf>.

“Hasta un niño de cinco años entendería esto. ¡Rápido, busque a un niño de cinco años!”

Groucho Marx, *Sopa de ganso*

“Aunque es cierto que no hay descubrimiento sin descubridores y descubiertos, lo más intrigante es que teóricamente no es posible saber quién es quién. Esto es, el descubrimiento es necesariamente recíproco: quien descubre es también descubierto y viceversa”

B.de S. Santos, *El fin de los descubrimientos imperiales*

“Malos tiempos cuando hay que explicar lo obvio”, se quejaba, en el entorno terrible de la Segunda Guerra Mundial, el poeta y dramaturgo Bertold Brecht. La *obviedad* en ese momento era el ascenso del nazismo. Los *malos tiempos*, su profunda *irracionalidad* silenciada por una interpretación de la historia que no había sido capaz de alertar del peligro que se estaba cuajando y que llevaría, tras la simbólica quema de libros en la *Opernplatz* de Berlín (1933), la no menos simbólica muestra de *Arte Degenerado* de Munich (1937) y la muy material *noche de los cristales rotos* (1938) a una conflagración bélica que devastaría Europa, mataría a veinte millones de soviéticos, asesinaría a más de cinco millones de judíos y condenaría a centenares de miles de comunistas, socialistas, gitanos, negros y homosexuales a la muerte en las mismas cámaras de gas que arrojaron al pueblo judío al Holocausto.

Sería en el mutis de la República de Weimar, y advertida por el surgimiento del fascismo y el nazismo, que una teoría crítica, continuando la tarea de la Ilustración representada conspicuamente por Kant, puso en marcha una reflexión que no aceptaba como *natural* una realidad y una interpretación de la misma que, en ese caso, desembocarían en la muerte conjunta de cincuenta millones de seres humanos en la guerra y elevaría a los campos de concentración de Auschwitz, Burkenau, Buchenwald o Treblinka a referente simbólico de una humanidad desvariada que había sido atropellada por su propia razón²³.

La ciencia social, como toda la producción científica, siempre ha experimentado dos tensiones. En primer lugar, la tensión entre el distanciamiento del mundo en nombre de la neutralidad y, enfrente, el interés de los científicos en ser útiles en el mejoramiento del mundo. En paralelo a esa tirantez, la tensión entre servir a los

²³ La razón moderna como origen de problemas de hondo calado es una reflexión en la ciencia social relativamente reciente (es de destacar la relevancia de la publicación en 1989 del trabajo de Zigmunt Baumann, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997). Sin embargo, no olvidemos que en la línea de irracionalidad que lleva a Auschwitz (sin tener que comparar víctimas y responsabilidades) también hay que considerar Hiroshima y Nagasaki, el genocidio ecológico que ejemplifica Bhopal y Chernobil o las decenas de guerras, de raíz esencialmente económica e impulsadas por Occidente de finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI. El conocido cuadro de Francisco de Goya, *Los fusilamientos del 3 de mayo de 1808* (pintado en 1814), adelantó esta reflexión. El pintor aragonés representó al ejército napoleónico, portador de la modernización de la Revolución Francesa, de manera geométrica realizando las figuras paralelas y el orden del conjunto que representaría a la razón. Enfrente, desordenado, aparece el pueblo fusilado, acompañado de la superstición de un clérigo arrodillado y de la figura de blanco, con los brazos en cruz y con llagas en las manos, representando a un nuevo Cristo crucificado. Sin embargo, Goya, afrancesado, ilustrado, va a ponerse del lado de las víctimas y nos muestra la cara oscura del progreso. La luz del cuadro, repartida por el farol (instrumento de guerra nocturna incorporado por los ejércitos franceses) entrega su claridad a los sufrientes y no a los representantes del Siglo de las Luces. Su famoso grabado de 1797, *El sueño de la razón produce monstruos* (donde reclamaba al pensamiento aguantar despierto para ahuyentar los fantasmas), se daba la vuelta, pudiéndose rebautizar *La vigilia de la razón también produce monstruos*.

intereses colectivos o adecuarse a los intereses particulares de quienes detentan las estructuras de poder. La ciencia, como *forma privilegiada de conocimiento* ha sido por lo común funcional a la dominación, en una suerte de resurrección constante del mito de Prometeo (el fuego, esto es, la luz y la técnica, están en manos de los Dioses. Sólo robándosele puede el hombre disfrutarla). Un Prometeo que, sin embargo, con el advenimiento del capitalismo, se fue haciendo crecientemente *imprudente* al servicio de un poder crecientemente *miope* respecto de los fines sociales.

Sin embargo, no deja de ser cierto que ciencia *crítica con el poder* siempre ha existido (el propio Prometeo no dudó en desvalijar a los dioses). La emancipación y, por tanto, el fin del privilegio cognitivo y material, está inscrita en la condición humana. Saber y dominar, socializar y liberar, se han conjugado a menudo al unísono. Como afirma Santos, la discusión sobre las formas de conocimiento siempre es, finalmente, una discusión sobre su impacto social.

La aceleración en todos los ámbitos sufrida en el primer tercio del siglo XX llevó al pensamiento, de la mano de la catástrofe, hacia ese grito urgente sobre la necesidad de una reflexión que se pensase a sí misma. La creciente separación entre la filosofía y la ciencia culminada en el siglo XX no ayudó mucho a que el grito fuera escuchado. Una ciencia sólo responsable ante sí misma no servía para cuestionar sus efectos potencial y prácticamente devastadores. En nombre de la *ciencia*, los científicos encargados del *dominio* de la naturaleza fueron separados del *objeto* de conocimiento (el resto del mundo) al ser escindidos de la realidad en nombre de su condición de *sujetos* pensantes. El resultado fue la posibilidad, utilizada, de desentenderse de las consecuencias de sus investigaciones. Sólo recientemente, con la puesta en cuestión de la separación canónica entre ciencias sociales, naturales y humanidades se ha abierto una ventana para que el aire fresco ventile la habitación científica y se recupere la idea de una ciencia *prudente* responsable socialmente de sus actos al no operar en el limbo de una razón aislada²⁴.

Como en toda la ciencia social crítica, la reflexión, apunta Santos, nace de una disconformidad con lo existente, de la disociación entre lo que se vive y se siente y la explicación social que se da a eso que se vive y piensa con indignación. Si bien es cierto que la producción intelectual opera desde un conocimiento experto que no tiene constantemente que repetir sus fundamentos a cada paso, no parece lógico que esto termine en una espiral autorreferenciada. Nadie comprendería, se dice en el ámbito de la reflexión ecológica, que los panaderos cocieran pan sólo para otros panaderos. No entenderíamos a arquitectos que dedicaron su tiempo y los recursos colectivos a estudiar cómo hacer puentes que se cayeran o diseñar carreteras que condujeran a accidentes seguros. En cambio, parece que hemos asumido que puede haber científicos sociales que expliquen la realidad – y, por tanto, incidan en ella- quedándose al margen de los efectos de sus análisis. En tiempos de revolución, Weber postuló la *neutralidad axiológica* de las ciencias sociales. Triunfante la *contrarrevolución*, no parece que la corriente principal del pensamiento haya vuelto a replantearse el asunto. Al respecto, Santos es claro: “una ciencia que se pretenda objetiva e independiente, sí, pero no neutral y socialmente opaca o irresponsable”.

²⁴ La apertura que implica el fin del aislamiento entre estos ámbitos la plantea Immanuel Wallerstein en “As estruturas do conhecimento ou quantas formas temos nós de conhecer?”, en Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente. Um ‘Discurso sobre as Ciências revisitado*, Porto, Edições Afrontamento, 2003. La elaboración de lo Santos llama un *conocimiento prudente para una vida decente* se desarrolla en las conclusiones de ese voluminoso trabajo, “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, que se enmarca dentro de la aportación portuguesa a la llamada *guerra de las ciencias* (se incorpora en este volumen como capítulo 4).

La diferencia propia del pensamiento social moderno entre estructuras y sujetos devino en más regulación y determinismo, esto es, llevó a pensar las estructuras como destinos fatales frente a los que no cabía respuesta alguna. De esta manera, el uso de estas categorías ayudó a construir sociedades cada vez más reguladas, deterministas y con menos espacio para la emancipación. El propio pensamiento autolimitaba el conocimiento. Con este contexto, concluye Santos, una pregunta debe plantearse al científico, dejando de lado la indiscreción que implica perturbar el lugar privilegiado alcanzado por la ciencia. Una pregunta que reza impertinente: “y usted *¿de qué lado está?*”

En las sociedades capitalistas (sociedades de clase), una ciencia social que no ayuda a la transformación social colabora necesariamente con la conservación del privilegio. Desde la voluntad individual o desde la razón general, el científico siempre toma partido. Por definición, la ciencia social que no es crítica, trabaja para la conservación del *statu quo*. Dicho en otros términos, la objetividad no solventa el problema de la neutralidad.

Siguiendo a Bloch (1885-1977), uno de los gigantes sobre cuyos hombros camina, Santos asume que no se pueden aprehender los conceptos sin una teoría de los sentimientos. Sin una subjetividad doliente, difícilmente es accesible la objetividad social (la subjetividad es la conciencia que opera entre el conocimiento y la práctica). Como plantearía Benedetti reconstruyendo un verso de Campoamor: “Todo es según el dolor con que se mira”. Desde ese dolor se arma la *teoría de la traducción* de Boaventura de Sousa Santos, uno de los puntos nodales de su pensamiento (desarrollada con detenimiento en el capítulo 4 de este *Milenio huérfano*).

Esta teoría busca encontrar lo que pueden poner en común las prácticas sociales emancipadoras. Para trenzar ese tapiz sigue la estela de las éticas discursivas, de Karl-Otto Appel a Habermas, aunque marcando distancias con este último al insistir en que lo importante no es sólo el diálogo, sino también las condiciones del diálogo. De acuerdo con el partido que toma el científico, la elaboración de pensamiento implica un trabajo *intelectual* que discute con la doctrina; pero igualmente se trata de un esfuerzo *político*, pues incide en los asuntos colectivos de obligado cumplimiento, y no menos *emocional*, esto es, presupone inconformidad ante lo que se entiende como una carencia debido al carácter incompleto o deficiente de un conocimiento o de una práctica.

Esta subjetividad crítica genera necesariamente problemas epistemológicos en la lógica dominante: difícilmente pueden cuantificarse las emociones (aunque existan, existen) y lo no cuantificable complica, desde esa perspectiva hegemónica, el otorgamiento del estatuto de ciencia.

¿Dónde buscar, pues, esa emoción? ¿Cómo saber que esa emoción es acorde con la emancipación y no con formas ocultas de regulación? ¿Cómo incardinarla en un conjunto de sentido? No hay un protocolo *a priori* que conduzca a los lugares exactos donde se da esa carencia. Siguiendo al autor de *El principio esperanza*²⁵, se trata para Santos de poseer la *sensación* de que existe esa carencia. Tener o construir una sensibilidad para entender el dolor de las víctimas. El frontispicio de la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach es evidente: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo”²⁶. Añadiría Santos: transformarlo comprendiéndolo y comprenderlo transformándolo. De ahí que busque construir, de partida, una justicia cognitiva global –reconocer el conocimiento producido por los demás– que permita la existencia de una justicia social global. En resumidas cuentas: “La teoría es la conciencia cartográfica del camino que va siendo recorrido por las

²⁵ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, edición de Francisco Serra.

²⁶ “Die Philosophen haben die Welt nur interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern”

luchas políticas, sociales y culturales que ella influencia, tanto como es influenciada por ellas”²⁷. Si Dussel ejemplifica el camino a seguir a través de la nobel de la paz Rigoberta Menchú y su toma de conciencia, Santos va a asumir una mirada más amplia pero que participa de la misma idea: una teoría emancipadora siempre se alimenta de una praxis emancipadora.

La pluralidad propia de la posmodernidad (los grandes referentes han perdido pie) obliga a la subjetividad a rearmarse con otros elementos formando *constelaciones*. La *soledad* (el individualismo posesivo que termina confundiendo opciones de consumo con opciones de libertad) es un recorte de realidad respecto del conocimiento y una invitación al fracaso en la emancipación. Si la teoría es necesariamente global al tener que sumar todas las prácticas, la subjetividad debe aprender a mediar igualmente con todas las prácticas sociales, más aún en un mundo donde la posibilidad de construir una globalización alternativa es una realidad plausible²⁸.

Esta nueva constelación de emancipaciones tiene un horizonte temporal diferente. Esto es así porque la caída de la URSS tuvo dos efectos contradictorios. Por un lado, dejó al capitalismo como fuerza hegemónica, pero por otro liberó muchas energías teóricas y políticas que estaban encadenadas al posicionamiento respecto de la URSS. Levantamientos como el zapatista de 1994, movimientos triunfantes como el de la *V República* dirigido por Hugo Chávez en Venezuela o el del PT de Lula da Silva en Brasil, la existencia de un nuevo internacionalismo, así como las enormes movilizaciones contra la guerra de Iraq iniciada en 2003 (las manifestaciones del 15 de febrero de 2003 fueron la primera *manifestación mundial* de la historia) sólo tienen explicación en el contexto del fin de la guerra fría. Como plantea Santos “No imaginaríamos el Foro Social de Porto Alegre durante la Guerra Fría. No sería posible la congregación de personas y movimientos que tuvimos en Porto Alegre porque los campos estaban realmente demarcados”²⁹

Pero los nuevos tiempos no han facilitado la reconstrucción de una teoría que permita retomar la senda de la emancipación que empezó a prometer hace casi

²⁷B. De S. Santos, *Crítica de la razón indolente*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 40. Santos comparte, fruto de una similar línea de interpretación, el “reconocimiento del otro histórico” planteada posteriormente por el filósofo de la liberación Enrique Dussel. La idea de *transmodernidad* de Dussel, así como la construcción de una filosofía política que preste atención a los *otros*, al tiempo que evite construir reglas generales para la acción o un modelo formal que defina las relaciones sociales, son discursivos con un mismo *aire de familia* que las propuestas de Santos. Acerca de las diferentes definiciones (posmodernidad, transmodernidad, a-modernidad), Santos, preocupado más por la acción rebelde frente a la acción conformista que por otro tipo de diferenciaciones académicas, afirma que “los conceptos sólo son muy diferentes cuando son observados a través de las lentes exageradas del campo intelectual”. B. de S. Santos, “Modernidad, auto-otredad, otro otridad”, op.cit.

²⁸ Es importante entender que la idea de *constelaciones* está directamente ligada a la concepción fragmentaria que incorpora la posmodernidad. Es claro en el caso del derecho. Mientras que el derecho *moderno* opera con la ficción de la unidad jurídica, válida de manera uniforme para todo un Estado, la realidad que quiere desentrañar la posmodernidad (en este caso, el análisis de Santos) es la existencia de *constelaciones jurídicas* donde al tiempo y creando zonas de contacto operan, junto a las formas estatales, agregados locales, derechos consuetudinarios, imperativos supranacionales, etc. Esta realidad es más fácil verla desde el Sur, pues en los países colonizados siempre coexistieron el derecho colonial europeo y los derechos consuetudinarios de los pueblos nativos. El Norte, comprometido teóricamente con la idea de igualdad, siempre ha tenido más dificultades para entender la excepcionalidad. Véase B. De S. Santos, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, ILSA, 1998, esp. pp.19-36. Esta obra es la actualización del capítulo 4 de *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Nueva York, Routledge, 1995.

²⁹ Entrevista a **Boaventura de Sousa Santos**, por José María Cañado, Juárez Guimaraes, Leonardo Avritzer y Patrus Ananias, en http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_td.html.

quinientos años la modernidad. No era una ocurrencia la respuesta del Primer Ministro chino de Asuntos Exteriores, Chu En Lai, cuando le preguntaron a finales de los años setenta acerca de los efectos de la Revolución Francesa en el mundo occidental y contestó: “aún es pronto para valorarlo”.

3. Si todo está tan mal ¿por qué es tan difícil construir una teoría crítica?

“El mapa no es el territorio”

Gregory Bateson

“Vivimos dentro del mapa, no del territorio”

Jacques Lacan

“Ya no tenemos a Zeus pero en cambio nos duele la cabeza. Ya no están Afrodita y su noble universo femenino pero sufrimos trastornos gástricos. Destronar algo, haciéndolo pasar de lo consciente a lo inconsciente, significa rebajar la estatura de un síntoma, de lo cual se desprende directamente que, para curar cualquier síntoma psicológico, hemos de devolverle la conciencia y convertir la compulsión en capacidad”

Robert A. Johnson, *El rey pescador y la doncella sin manos*

Si bien, como afirma Santos, el malestar es el inicio del camino del conocimiento transformador, por sí solo no basta para encarar las enormes dificultades que la época de transición arroja. Podría pensarse, en la senda de otros pensadores del siglo XX, que la montaña de catástrofes que asolan el mundo (basta consultar los índices de desarrollo humano que recoge el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) debiera valer para rearmar un pensamiento y una praxis críticos. Sin embargo, la recurrencia del pensamiento social tradicional, la inercia de la política que se observa en buena parte del mundo o el crecimiento de la violencia, guerras, hambrunas, enfermedades endémicas o de la pérdida de sentido dan señales en la dirección contraria. Es cierto que hay protestas y propuestas alternativas, pero no en la medida en que reclama la urgencia de los problemas. ¿No basta tanto dolor para rearmar el pensamiento transformador? ¿De dónde las dificultades teóricas y prácticas para enfrentar esta *falta de cordura* del mundo?

Al ser cierto que vivimos tanto en el territorio como en los mapas, un problema relevante lo encontramos en la falta de rigor de aquellas cartas en donde faltan demasiados paisajes o se representan incorrectamente determinadas realidades. Los mapas pecan por problemas de orientación (representaciones muy detalladas pero que no ayudan, por su detalle, a alcanzar la meta) o por problemas de representación (un *mapa* para localizar una cabaña en un bosque que prescinde de la realidad y prima el objetivo). Como las invisibles ciudades de Italo Calvino, determinados lugares tienen que ser red denominados para que existan. El *recorte de realidad* supone un problema epistemológico de primer orden si consideramos que el ser humano reconstruye el mundo que ve (y el que no ve) con sus palabras. El impulso crítico de Santos, continuando, como ha apuntado, el camino abierto en el periodo de entreguerras por la Escuela de Frankfurt, le lleva a asumir que lo real no agota las potencialidades de lo que

existe. Siempre las posibilidades de existencia son mayores que lo realizado. Una parte sustancial de lo racional, precisamente aquello que reclaman las víctimas, es real.

El malestar, por tanto, también hay que elaborarlo. Por eso, en primer lugar, conviene identificar las frustraciones, esto es, la distancia que hay entre las expectativas socialmente construidas y los logros realmente alcanzados. Mientras que los logros son los del desarrollo de cada una de las sociedades concretas, las expectativas están guardadas en el baúl de referencia construido por la *modernidad*. Con esta categoría nos referimos a un discurso *diferenciado* del propio de la Edad Media, iniciado en el entorno del siglo XVI, y que incorporaba la idea de emancipación humana. Para Santos, y es importante insistir de nuevo en ello, modernidad y capitalismo son procesos diferentes pese a su simultaneidad histórica; como posibilidad, podrían no haber convergido (se trata de no incurrir en determinismo retrospectivo alguno). No estaba escrito en los inicios de la modernidad su deriva capitalista. Aún más: es en el triunfo del capitalismo donde debe encontrarse una parte sustancial de la derrota de las alternativas que inicialmente prometió.

Interrogado el paradigma sociocultural de la modernidad, aparecen sus muchas promesas incumplidas: la igualdad (negada por el hambre, la explotación, la discriminación y la exclusión), la libertad (incompatible con el incremento de la represión, con la violencia, la prostitución, las cárceles, las identidades sojuzgadas, el analfabetismo, las enfermedades), la paz perpetua (ausente en las decenas de guerras en el mundo, en la falta de seguridad en las grandes urbes, en la competencia comercial violenta), el dominio de la naturaleza (con el efecto contrario de la desertificación, el cambio climático, las mutaciones transgénicas, los riesgos alimentarios, los desastres nucleares o la escasez de agua). Para poderse enfrentar esta falta de concreción del programa moderno, Santos propone seguir el principio propuesto por Max Horkheimer (1895-1973), consistente en superar el dualismo burgués entre el científico individual y la totalidad de la actividad social que lo rodea. La mercantilización de todos los ámbitos sociales, propia del impulso de la burguesía, alcanzó a la ciencia, aislándola de la comunidad y recluyéndola en el marco del mercado, sometido al discurso simple de la oferta y la demanda. El postulado de la incomunicación entre los fragmentos sociales, las *cajas negras* que conformarían la sociedad según Niklas Luhmann (1927-1998), así como de la lucha competitiva de todos contra todos, sólo son funcionales para la lógica capitalista que crece aislando a aquello y aquellos que, conectados, pueden plantear una alternativa.

Uno de los problemas de la teoría crítica moderna que quiere superar la posmodernidad está en su pretensión de encontrar soluciones dentro del paradigma moderno. Este esfuerzo está condenado al fracaso, toda vez que han entrado en crisis las instancias centrales modernas que tanto regulaban como emancipaban a la sociedad (el Estado nacional, los partidos, los sindicatos, el modelo laboral, el tipo de familia, el tiempo lineal). Esta imposibilidad llevó al pensamiento crítico, impotente en la cárcel de la modernidad, al pesimismo, a un callejón sin salida, a la parálisis del ciempiés incapaz de solventar el problema teórico de saber con cuál pie inicia la marcha. Pero esto tampoco significa que haya que arrojar el grano con la paja. Si bien es cierto que las respuestas de la modernidad son obsoletas, no lo es en cambio la pregunta que lanzó al mundo: la pregunta de la emancipación.

La propuesta de Santos, el *posmodernismo de oposición*, implica un duro esfuerzo, pues, además de las dificultades de todo pensamiento original, se trata de concentrarse no en el análisis de lo que se expresa como existente (en los medios, en el discurso universitario, en el diálogo social), sino de prestar atención a las alternativas silenciadas, a aquello que la modernidad, como hemos planteado, ha renunciado a ver

como un problema porque carecía de solución para ello. No se trata, como plantea una posmodernidad *light* (*celebratoria* en la expresión de Santos), de tirar la toalla transformadora por la pérdida radical de la posibilidad de unificar los fragmentos en un discurso homogéneo. No se trata de que la modernidad esté incompleta y baste para solventar los problemas con radicalizar sus presupuestos (recordemos que desde sus propios orígenes ha sido, entre otras cosas, colonialista). Se trata de entender que fue ella misma la que abrió nuevas puertas y también la que cercenó partes importantes del desarrollo social que había abierto. Rompió con el mundo medieval, trazó nuevas sendas llenas de libertad, pero también fue colonialista y no tardó mucho en abandonar el humanismo por el racionalismo para, finalmente, dejarse contaminar con la influencia perniciosa para la libertad que genera el capitalismo.

Frente a esta modernidad, se trata de ir generando un nuevo lugar que reclama una nueva epistemología y una nueva praxis. Una solución hacia adelante. Dar marcha atrás, como en el relato bíblico, sólo servirá para convertir al pensamiento y a los actores sociales en estatuas de sal. A lo que hay que añadir que si, como planteó Marx, la sociedad que se corresponde con el molino impulsado por vapor no puede corresponderse con la sociedad impulsada por el molino de viento (feudalismo), lo mismo podríamos decir de una sociedad que ha incorporado un desarrollo tecnológico que ha transformado profundamente el tiempo y el espacio³⁰.

Frente a las posiciones críticas o conservadoras, el paradigma de la *posmodernidad de oposición* (el que considera agotadas las respuestas de la modernidad, pero no su pregunta de la emancipación) se sitúa en un lugar privilegiado para ser blanco de las diatribas. Desde la derecha, porque cuestiona el capitalismo; desde la izquierda (que referencia a la modernidad con las revoluciones francesa y americana), porque cuestiona la idea de *progreso* que hay detrás de esas transformaciones sociales. Ambas, porque la consideran una novedad innecesaria. Pero articular el discurso de la posmodernidad de oposición no es una moda, un capricho efímero, pese a que su recepción en España haya sido presentado a la par que la frivolidad propia de la recuperación de las libertades a la muerte de Franco. Puede parafrasearse lo que Santos dice del marxismo y afirmarse que no está de moda que la posmodernidad esté de moda. Otra tanto podría decirse en conjunto de la posmodernidad (o la transmodernidad o como se quiera definir ese argumento superador del discurso moderno). La *razón dimisionaria* de la modernidad, esa que ha arrojado la toalla, siente vértigo ante un espejo que, como en el Dorian Gray de Wilde le devuelva su verdadero rostro, ajado, *cansado de la carrera de la edad*, extraviado³¹.

Como se ve, la idea del extravío de la modernidad no es compartida ni social ni epistemológicamente desde muchos frentes que portan diferentes diagnósticos –con sus diferentes terapias– respecto de la modernidad. En el campo de la ciencia social, Santos

³⁰ Esto no implica asumir ningún tipo de determinismo tecnológico, ignorar que el discurso *tecnológico* de la globalización recorta mucha realidad o desconocer que no son los mismos actores los que usan y disfrutan de la compresión del tiempo y el espacio.

³¹ La *posmodernidad de oposición* comparte muchos elementos de lo que algunos otros autores han llamado la *transmodernidad*, “síntesis” de la “tesis” moderna y la “antítesis” posmoderna, razón por la cual es observada con recelo desde cualquier ángulo teórico y práctico. Véase Rosa María Rodríguez Magda, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989 y de la misma autora *Transmodernidad*, Barcelona. Anthropos, 2004. Un desarrollo muy elaborado de la transmodernidad en Dussel, op.cit. Sin embargo, para Santos no se trata de una discusión conceptual donde el matiz ahogue las similitudes. Queda claro en la utilización del concepto *posmoderno*, usado en tanto en cuanto, afirma, se encuentre uno que exprese mejor el agotamiento de la modernidad, la existencia de nuevas realidades sociales y la necesidad de un proyecto emancipador que supere los errores de anteriores discursos y prácticas.

identifica hasta cuatro grandes interpretaciones de la transformación de nuestro tiempo: (1) los que opinan que el capitalismo y el liberalismo triunfaron, señal clara de la realización absoluta de una modernidad que se basaba sin más en esas ideas (el *fin de la historia* de Fukuyama); (2) los que defienden que la modernidad es un proyecto inacabado con capacidades propias para abrir un futuro no capitalista (Jameson; el marxismo occidental convencional) o *matizadamente* capitalista (Habermas); (3) Aquellos que sostienen que la modernidad zozobró a los pies del capitalismo, asegurando que la reproducción sociocultural terminará definitivamente haciéndose posmoderna y perdiendo cualquier centro herencia del pasado (Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky o el neoconservadurismo de Bell, con su petición de regreso a la tradición, la religión y la moral como formas de recuperar los lazos sociales centrales); (4) por último –entre los que se encuentra Santos–, los que entienden que la modernidad, aun no siendo inherentemente capitalista, entró en colapso definitivo por la invasión de la lógica racionalista y capitalista, invalidándose como proyecto epistemológico y cultural emancipatorio, dejando ese derrumbe abierta la posibilidad de un futuro no capitalista y ecosocialista (*postmodernismo de oposición*) que puede ser pensado desde y para la transformación. En definitiva, concluye Santos, el posmodernismo de oposición, como discurso alternativo, es “una utopía intelectual que hace posible una utopía política” que, como una de sus tareas esenciales, deberá repensar radicalmente el lugar de la institución política por excelencia de la modernidad: el Estado³².

El callejón sin salida en el que se estrella la crítica moderna tiene varios frentes. Por un lado, la modernidad siempre ha buscado una alternativa total unitaria, esto es, un “principio único de transformación social”. Este cometido está condenado al fracaso. Ni siquiera el socialismo, arrogante históricamente, puede reconocerse a sí mismo como principio único de transformación social (más allá del *recorte de realidad* que produjo la anulación del socialismo *científico* por el socialismo *real*, la existencia de movimientos sociales críticos demostró posteriormente de manera práctica que ni es posible sancionar *un* socialismo ni puede arrogarse esa ideología agota la representación total de las alternativas). Frente a esto, la posmodernidad de oposición afirma que **no**

³² *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p.186. Ulrich Beck ha planteado la necesidad de una “nueva teoría crítica” que supere los análisis centrados en el Estado nacional, insistiendo en su idea de que estamos en la transición hacia una *segunda modernidad*. Si bien hay puntos de encuentro entre las tesis de Santos y las de Beck (la necesidad de pensar *desde* el concepto de sociedad mundial; la diferenciación entre formas de operar paradigmáticas y subparadigmáticas –según Santos- o *zombies*- según Beck-; la separación analítica entre Estado, mercado y comunidad/sociedad civil; la idea de frontera; la condición autocrítica del pensamiento; la *otredad de los otros* -, sigue siendo cierto que el autor alemán insiste en la *reconducción* de una modernidad cuyos errores son presentados más como desviaciones que como realidades ancladas en su desarrollo histórico (Como se ha apuntado, el colonialismo es una matriz de la modernidad). Además, su propuesta de superación cosmopolita del Estado nacional tiene rasgos de *gran teoría* que, como se viene señalando, ahoga las diferencias. De hecho, frente a lo que considera que es el *nihilismo metodológico de la posmodernidad*, postula un *cosmopolitismo metodológico* para superar el cuello de botella de la modernidad. Se trataría, por tanto, de una superación moderna de la modernidad. Por último, su falta de contacto con el Sur –bibliográfica y vitalmente- se traduce en interpretaciones etnocéntricas (pese a que postule nominalmente el peligro de etnocentrismo) a menudo cubiertas con referencias irónicas que confunden identidad con atavismo y que sólo aciertan a entender las transformaciones institucionales (por ejemplo, la integración regional de la Unión Africana), pero no toda la acción colectiva que atraviesa actualmente el Sur. Beck identifica correctamente las *otredades* a menudo ignoradas por Occidente (otras civilizaciones, la otredad del futuro, de la naturaleza, del objeto y de otras racionalidades), pero, finalmente, la lectura es la propia de un país central. Es esto lo que imposibilita a Beck entender qué significa a fin de cuentas la globalización desde la perspectiva diferente del globalizador o del globalizado. La ausencia en las conclusiones de una posición clara respecto del capitalismo es meridiana. Véase Ulrich Beck, *Macht und gegenmacht*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 2002 (hay versión en castellano, *Poder y contrapoder en la era global*, Barcelona, Paidós, 2004).

hay un único principio de transformación social, ni agentes históricos, abstractos o concretos, privilegiados ni una exclusiva forma de dominación. No siendo posible armar una teoría común, la única posibilidad, plantea Santos, es construir una *teoría de la traducción*, un modelo de conocimiento que haga inteligibles mutuamente las plurales luchas concretas. A diferencia de lo que ocurría en la modernidad, ahora no hay un sujeto histórico como la clase obrera, aunque hayan habido intentos de teorizar ese papel con los estudiantes, las mujeres, los trabajadores precarios, los inmigrantes irregulares o los indígenas³³.

Por otro lado, la industrialización no es necesariamente el motor del progreso ni la partera del desarrollo. Frente al productivismo moderno, propone Santos, hay que crear alternativas al desarrollo depredador (valga señalar de nuevo que mientras la esterilización de la tierra es un problema para el campesino, ligado a la lógica del largo plazo, no lo es para la gran empresa agroindustrial sometida al rendimiento de cuentas de resultados en el corto plazo). Las sociedades actuales, como se ha apuntado, enfrentan problemas modernos (las promesas incumplidas) para los cuales, sin embargo, no hay soluciones modernas. En palabras de Santos, “la antinomia de la modernidad es que ella no se puede defender a sí misma de su propia voracidad”³⁴. Aquí surge uno de los obstáculos más relevantes para la construcción de un posmodernismo crítico emancipador. En el sentido común cotidiano, se identifica la posmodernidad con el discurso –o la práctica- de los que afirman que el problema de la emancipación ya no tiene sentido. Para esta *posmodernidad reconfortante* la desaparición de la modernidad habría vaciado también el baúl de las reivindicaciones sociales³⁵. Todo *sentido común* transformador se aleja instintivamente de esas posiciones y, por contagio, de todo lo que tenga *aire de familia* posmoderno.

Pese a que el *posmodernidad inquietante* o de *oposición* asuma la modernidad de los problemas y la postmodernidad de las soluciones, las continuidades aún vigentes entre lo viejo y lo nuevo generan una gran confusión y otorgan la clave del porqué son

³³ No como *sujeto revolucionario*, pero sí como *consciencia global transformadora* habría que señalar a los damnificados del deterioro ecológico: la humanidad

³⁴ Esto implica una discusión enrevesada. La modernidad supone una totalidad muy particular, pues su carácter dinámico, siempre oscilando entre la regulación y la emancipación, hace que prácticamente sea imposible salirse de ella, a no ser que se postulen principios religiosos fundamentalistas (una suerte de regreso a la Edad Media). Todo canon, y la modernidad es un canon, construye una totalidad. Situar fuera es tan complicado en el caso de la modernidad que apenas puede hacerse adoptándose una postura de *modernos extravagantes*. En definitiva, se está luchando contra un discurso desde dentro del mismo discurso, al tiempo que se postula la necesidad de que se acabe ese discurso. En un ejemplo: la superación de los valores *fríos* del liberalismo (por ejemplo, la democracia representativa parlamentaria) por valores *cálidos* (por ejemplo, el asambleísmo deliberativo) reabre la discusión acerca de la libertad una vez que se afirma que el todo es más que la suma de las partes. La puerta del totalitarismo queda así abierta, de la misma manera que la puerta de la desigualdad y la opresión ha estado abierta durante siglos en las sociedades modernas capitalistas. De ahí que sea tan relevante definir tanto las modernidades alternativas (por ejemplo, el socialismo) como las alternativas a la modernidad (por ejemplo, los foros sociales), en aras de impedir que el discurso y sus antinomias devoren a la acción. En medio de esta discusión, la lucha contra la modernidad, insiste Santos, no debe dejar de lado la lucha contra el capitalismo, ya que un capitalismo sin modernidad podría traer consigo una *barbarie peor*. B. De S. Santos, “Modernidad, auto-otridad, otro-otridad”, op.cit.

³⁵ Es el caso emblemático de Lyotard, quien al declarar el fin de los grandes relatos legitimadores y la imposibilidad de convalidar la razón con ellos, termina encontrando la legitimación social en el mercado. El filósofo francés equipara la falta de centro de la posmodernidad y la fluidez social con los flujos capitalistas, creando una conexión de sentido que anula la emancipación. Como cierre, postula el *Estado mínimo* y por tanto, como le reprocharía Habermas, se posiciona al lado de los que agotan las energías utópicas de las sociedades modernas. Véase François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984. Jürgen Habermas, “La crisis del Estado del bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.

tan opacas las soluciones. El momento actual no puede aportar luz de manera evidente porque estamos, como se ha señalado, en el centro de una *transición paradigmática*³⁶.

Los clásicos de la ciencia social suelen ser obras de síntesis y, por lo común, se vinculan a momentos de cambio, esas situaciones donde lo viejo no ha terminado de marcharse ni lo nuevo ha llamado con contundencia a la puerta. Ocurre con *La República* de Platón, *El príncipe* o los *Discorsi* de Maquiavelo, el *Leviatán* de Hobbes, el *Contrato social* de Rousseau, *La democracia en América* de Tocqueville, *La riqueza de las naciones* de Smith, *El manifiesto comunista* de Marx y Engels, *El político y el científico* de Weber, los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci o *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. La condición de frontera de estas obras añade una dificultad más al problema de interpretación de las obras del pasado. Como se ha señalado, el pensamiento burgués emancipó al científico social, confiriéndole un carácter autónomo respecto de la realidad en la que operaba. Es la Escuela de Frankfurt quien recuerda que esa dualidad es fruto no de una voluntad general donde el interés es el de la comunidad completa, sino emanación de la voluntad particular capitalista donde sólo el libre discurrir de cada parte –verdadero fin de la burguesía– conferiría armonía al todo. Una suerte de *mano invisible* otorgaba concordancia general al trabajo científico, de la misma manera que la mano invisible del mercado terminaría encontrado el equilibrio en el lugar preciso, libre de interferencias políticas, donde se cruzase la curva de la oferta con la de la demanda.³⁷

Es importante resaltar que la realidad no es evidente (aparentemente es el sol el que gira alrededor de la tierra). Por eso tienen utilidad social los científicos sociales que desvelan lo que las representaciones de la realidad ocultan. Hemos visto que esta tarea no es fácil. El desarrollo de la modernidad ha velado aún más la realidad al hacer fugaz el presente entre un futuro lleno de promesas (la secularización de la religión en forma de progreso o revolución) y un pasado que, como se ha referido, se ve como una era de sombras³⁸. La permanencia de lo inútil y la vertiginosidad de lo relevante sumen en la perplejidad. De ahí que la traducción, como se señaló, sea un trabajo intelectual y político al tiempo que emocional (presupone inconformismo ante una carencia que

³⁶ La transición paradigmática tiene, para Santos, dos ámbitos (los señalados del modo de conocer y de la acción social). En primer lugar, invita a diferenciar la transición entre el paradigma epistemológico de la ciencia moderna y el que le correspondería a la ciencia posmoderna (de los que se ocupó inicialmente en B.de S. Santos, *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Afrontamento, 1989, y que tiene su última articulación en la *sociología de las ausencias y de las emergencias*). Por otro lado, plantea que hay que diferenciar la transición entre paradigmas sociales (que es el núcleo original de la reflexión en *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*). Esta diferenciación entre cambios epistemológicos y cambios sociales (que es la discusión de fondo entre pensamiento y acción) ayuda a entender el divorcio entre determinadas prácticas sociales y la explicación, desacompañada, con que se quieren entender.

³⁷ Es sabido que el mercado es un sistema eficaz para coordinar acciones no intencionales. Uno de los problemas teóricos importantes –en el que cae la teoría de sistemas– está en pretender que toda intervención en los sistemas es inútil o contraproducente, dado el automatismo del funcionamiento del mercado. Como en tantas ocasiones, vemos aquí un *recorte de realidad* que termina dificultando la vida social, pues ignora, entre otras cosas, la ilimitada expansión del capitalismo, con la consiguiente mercantilización de bienes esenciales para el desarrollo humano que dejan de suministrarse al no poder acceder al mercado de esos bienes parte importante de las poblaciones del mundo. En paralelo a esto, la mercantilización sustrae el potencial transformador de todo aquello que cae bajo su lógica, sea la música rock, el arte de vanguardia, el cine *independiente*, las ONG o los partidos políticos.

³⁸ La condición de *fuga* con que se identifica crecientemente el futuro es clara: huida de los límites del crecimiento, huida del planeta tierra hacia el cosmos, huida de la naturaleza hacia la simbiosis hombre-máquina, huida de la sociedad hacia el espacio. Véase el capítulo “El arte de la fuga: hacia la bestia, hacia la máquina”, en Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte. Ensayos sobre ecología, ética y autolimitación*, Madrid, Catarata Ediciones, 2004, pp.35-55.

surge del carácter incompleto o deficiente de un conocimiento dado o de una práctica dada). Es pura teoría crítica, pero alejada de la teoría crítica tal y como la concibió la modernidad.

La oscuridad, cuando desaparece, deja una estancia casi diáfana, clarificada, donde se muestran evidentes algunos conceptos (facilitación en donde, como la exigencia de Lenin, todo “puede ser entendido hasta por las cocineras de palacio”). Porque la ciencia social que se compromete con el avance social, tarde o temprano se ve obligada a expresar sus reflexiones con pocos trazos. Este es el hallazgo de las obras clásicas, que resumen ideas o las expresan en esencia con nueva contundencia. Ideas esenciales como sufrimiento humano, explotación del hombre por el hombre, mercantilización de las necesidades humanas, interés individual e interés colectivo, identidad y reconocimiento, relaciones de poder, intercambio desigual, unidad de la especie humana...

Una ciencia social que no trabaja con la experiencia social es, como hemos dicho, como un arquitecto que no trabajara con materiales de construcción, como un panadero que no cociera con harina y agua, un jardinero sin vegetación o un poeta sin palabras. Todo lo que nos reste la información que obtenemos de la sociedad dificulta la tarea del *hombre social* (incluido aquí el científico de la sociedad), bien sea porque impide, colocando grandes anteojeras, ver parte de la realidad, bien sea porque oculta lo real con ropajes que lo hacen irreconocible. Como insiste Santos, el desperdicio de la experiencia es un desperdicio del conocimiento social. Aprender a reconocer es aprender a emancipar.

La indignación ante este recorte de realidad que, insistimos, está en el origen del pensamiento crítico, con frecuencia es incomprendida por los ámbitos institucionales donde pasea su poder el pensamiento moderno y sus contradicciones (recordemos que la cartografía es una ciencia del poder)³⁹. En *La dialéctica de la Ilustración*, recuerda Santos, utilizan Adorno y Horkheimer la metáfora del cloroformo para ejemplificar el sufrimiento que el cuerpo ha experimentado aunque no lo recuerde. Recordar el dolor es esencial para conocer que se estaba enfermo, que se ha sufrido una operación y, en definitiva, para proceder a evaluar los resultados del proceso. En la misma dirección, no entender cuándo se está ante un recorte de realidad no permite saber de la cirugía sufrida. La parcialización del trabajo científico, su separación de la totalidad social, permite desentenderse de las consecuencias de la investigación científica, como si la labor del investigador se detuviera y perdiera su autonomía cuando se sale del laboratorio, del aula, de la biblioteca. De ahí que, en aras de conciliar lo que no debiera haberse separado, plantea Santos lo que ya se señaló: la “actitud del científico social crítico debe ser la que se orienta a maximizar la objetividad y minimizar la neutralidad”⁴⁰.

³⁹ Igual que los mapas trazados desde Occidente relativizan incluso la extensión del resto del planeta, de la misma manera se ha cincelado todo aquello que no era funcional para la dominación. El Estado liberal fue un maestro en el recorte de realidad: redujo el conocimiento a la ciencia, los diferentes derechos al derecho estatal y los poderes sociales a la política liberal representativa. De esta manera se perdió la riqueza de las tradiciones epistemológicas del Renacimiento, así como las igualmente ricas tradiciones jurídicas procedentes de la recepción del derecho romano. Al final, terminó logrando ser la ortodoxia conceptual, condenando las alternativas como *caóticas*, esto es, contrarias a un orden social que, por el simple hecho de existir, se naturalizaba como positivo.

⁴⁰ *Crítica de la razón indolente*, op.cit: 33. Una de las principales críticas que se puede sostener frente a los medios de comunicación es precisamente la sustitución del proceso por el resultado final. Se informa de un hecho pero se hurta la cadena de acontecimientos que ha llevado a ese resultado. Incluso generando conmoción (y no faltan hechos truculentos en los medios), la falta de herramientas para entender cómo se ha llegado a esa situación crea, por lo común, impotencia y transforma el conocimiento en espectáculo.

Al no funcionar este axioma, no existieron armas intelectuales para evitar la conversión de la ciencia en una mercancía durante el desarrollo del capitalismo. El *utopismo automático de la tecnología* dejó de pensar en la emancipación y operó como factor esencial de la regulación. De las dos tensiones de la sociedad (la maximización de la libertad y la maximización del orden) triunfó la ordenancista. En su más estricto debe, el hecho apuntado de haber dejado de pensar como problema aquello para lo que no tenía solución⁴¹. Porque mientras se mantuvo eficaz la teoría crítica, funcionaron las alternativas científicas como alternativas políticas. La hibridación de conceptos (y, añadiríamos, la usurpación nominal de conceptos transformadores por la ciencia conservadora, al igual que el ocultamiento semántico de realidades), dificultó la ubicación de los científicos sociales⁴². Allí donde ayer era común la cooptación universitaria según escuelas y líneas de pensamiento, hoy resulta extraño ver conflictos entre departamentos universitarios que tengan detrás conflictos políticos y/o epistemológicos (muy atrás quedan las polémicas, como recuerda Santos, alrededor, por ejemplo, de Parsons, Althusser, los fenomenólogos o los estructuralistas, que escondían con frecuencia posiciones políticas y actitudes respecto de la defensa del *statu quo* o de la estrategia a seguir por el socialismo).

Como señal de lejanía respecto del entumecimiento que caracterizó al pensamiento crítico occidental, todo la reflexión de Santos lucha contra cualquier tipo de fatalidad paralizante. De ahí que sus análisis caminen invariablemente de la mano de ofertas concretas de soluciones. No le son ajenas, como se ha apuntado, las dificultades para trazar orientaciones fiables. De ahí que plantee reconstruir una *brújula de la perplejidad* que señale constantemente al menos dos *Nortes* (o asumiendo un nuevo lenguaje, dos *Sures*): uno que asuma la desorientación de los mapas tradicionales; otro que entienda que la perplejidad nos obliga a tomar con precaución el uso de las cartas de navegación para no terminar, como en un pequeño paso en falso en una encrucijada, a leguas de distancia del lugar al que se iba. Los mapas de la modernidad, como espías infiltrados con el uniforme del enemigo, señalan con nitidez caminos que apenas eran un apunte cuando se inició el viaje.

4. La rebelión de los mapas

“Imaginemos que una porción del suelo de Inglaterra ha sido nivelada perfectamente y que en ella traza un cartógrafo un mapa de Inglaterra. La obra es perfecta; no hay detalle del suelo de Inglaterra por diminuto que sea, que no esté reflejado en el mapa; todo tiene ahí su correspondencia. Ese mapa, en tal caso, debe contener

⁴¹ Esta ausencia de problematización de aquellos aspectos que sólo pueden solucionarse desde otra lógica, contrasta con la creciente transformación del conocimiento en un *recetario* para uso fácil e inmediato. Detrás está la conversión de los ciudadanos en *consumidores* (de ocio, de bienes, de universidad, de sanidad, de trascendencia) a los que lo único que se les pide es que, desde esa lógica individual consumista, compren sus propias soluciones. Esta es una de las vías que conduce a la indolencia general. No ha de extrañar la creciente e imparable oferta de libros de autoayuda en las librerías de todo el mundo. Y como en un grandioso oximoron, la autoayuda se oferta para problemas de estricta génesis colectiva que, por su mismo origen, sólo pueden tener solución colectiva.

⁴² Al igual que los muertos pueden pasar a ser *daños colaterales*, la corrupción *beneficios extraordinarios no consignados* o la tortura *procedimientos de facilitación de obtención posterior de información*, ha existido una apropiación de los conceptos que reclamaban la transformación social, bien hibridizándolos con otros conceptos que les restringían su capacidad transformadora, mercantilizándolos publicitariamente, devaluándolos por la saturación de su uso, o vinculándolos a referentes sociales negativos (como la violencia o el terrorismo).

un mapa del mapa, que debe contener un mapa del mapa del mapa y así hasta el infinito”

Jorge Luis Borges, “Del rigor en la ciencia”

“Los mapas deben, convenientemente, poder ser usados, si bien hay una tensión permanente en los mapas entre representación y orientación (...) Demasiada representación puede dañar a la orientación, como ocurre con el mapa de Borges. Inversamente, una orientación muy precisa puede producir una pobre y elemental representación de la realidad.

Boaventura de Sousa Santos, “Law: A Map of Misreading”, en *Toward a New Legal Common Sense*

Como se ha señalado, toda la vida social (y la reflexión política) está atravesada por la tensión entre intereses individuales y necesidades colectivas. Esa tensión entre *emancipación* y *regulación* fue resuelta en la modernidad a través de una forma de racionalización de la vida social que intentaba construir una tensión virtuosa entre valores incompatibles al menos potencialmente: autonomía individual y justicia social; libertad particular e igualdad colectiva.

La regulación social y la emancipación social eran los encargados de armonizar esos valores, utilizando los recursos del Estado, del mercado y de la comunidad, así como las tres racionalidades señaladas por Weber, esto es, la racionalidad estético-expresiva (el campo de la expresión donde se incluye al arte), la racionalidad cognitivo-instrumental (el campo técnico y científico) y la racionalidad moral-práctica (el campo normativo)(ver el cuadro siguiente). El derecho y la ciencia se encargaron de solventar los excesos y los déficit de la regulación y la emancipación, con el fin de mantener la tensión entre ambos principios, pero terminaron colonizando a las demás lógicas, especialmente al arte y a la ética. La *Zweckrationalität* (racionalidad de fines), es decir, la razón instrumental a la que sólo le interesan las metas, terminó condenando a las razones estéticas y éticas (con valor en sí mismas) a un lugar secundario, especialmente cuando la ciencia, convertida en mercancía, fue, prácticamente en solitario, la única brújula asumida para señalar horizontes⁴³.

El derecho y la ciencia, construidos como los elementos reguladores por excelencia de la sociedad por, se otorgaron sentido mutuo, quedando especialmente la ciencia como el valor hegemónico (por ejemplo, el derecho le entrega a la ciencia, en concreto a la medicina, la última palabra acerca de mandar a un criminal a la cárcel, a un hospital o dejarle en libertad). Esta relación entre derecho y ciencia, afirma Santos, “es una de las características fundamentales de la modernidad”⁴⁴. Basta que los *científicos sociales* señalen *científicamente* los determinantes del orden social para estigmatizar a todo aquello y todas y todos aquellos que queden fuera de esa *normalidad* sancionada científicamente y legitimada a través del derecho. Las *leyes* con

⁴³ Los efectos de la sustitución de la racionalidad artística por la instrumental se ven claramente en la suerte que ha corrido lo que se llama *cultura popular*. Es de gran interés reparar en que toda cultura popular es siempre un espejo del bien común de esa sociedad, e incorpora reflexiones que quieren o pueden ser compartidas. Por el contrario, la mercantilización de la cultura –como en la expresión anglosajona del ocio, definida como lo que está “entre dos teneres” (*Entertainment*)- ese interés colectivo se convierte en una propuesta sometida a la tensión de la mera oferta y la demanda, atravesada, por eso mismo, por la presión de la publicidad.

⁴⁴ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p. 55.

las que ambas operan constituyen la única *lectura* canónica. Y toda ley deja en la *ilegalidad* o la *alegalidad* a lo que no considera.

Pilares del *mapa* (paradigma) de la modernidad

		Medio de intercambio social	Instrumento
Pilar de la Regulación	Estado (Hobbes). Obligación política vertical entre ciudadanos y Estado.	Derecho	Coacción (derecho como voluntad del soberano)
	Mercado (Locke y Smith). Obligación política horizontal individualista y antagónica	Dinero	Confianza (derecho como manifestación de consentimiento)
	Comunidad (Rousseau). Obligación política horizontal solidaria	Afecto	Expulsión fuera de la comunidad (derecho como auto-prescripción) Incluye dos dimensiones propias: la participación y la solidaridad.
Pilar de la Emancipación	Racionalidad estético-expresiva	Placer, autoría y artefactualidad	Arte
	Racionalidad cognitivo-instrumental	Ciencia	Ciencia y tecnología
	Racionalidad moral-práctica	Normas	Ética y derecho

La reconstrucción de las relaciones entre el conocimiento como emancipación y el conocimiento como regulación configura otro de los elementos centrales de la reflexión de Santos. En su esquema, el conocimiento-emancipación es el que marca la trayectoria desde un estado de ignorancia, al que llama *colonialismo*, a un estado de conocimiento, al que llama *solidaridad*. **Ignorar** es tratar a los demás y su conocimiento de manera colonialista; por el contrario, **conocer** a los demás es reconocerlos y, por tanto, tener una disposición solidaria hacia ellos. En conclusión, ignorar ni es un derecho ni puede serlo. Muy al contrario, ignorar es un privilegio (ver el cuadro siguiente).

Trayectoria del conocimiento en la modernidad

	Ignorancia	Conocimiento
Emancipación	Colonialismo	Solidaridad
Regulación	Caos	Orden

El pilar de la **regulación** prima la idea de estabilidad social, de manera que, desde esa perspectiva, el *conocimiento* es postulado de aquello que hace posible esa estabilidad (por ejemplo, los comportamientos mercantiles). Desconocer lo que constituye el orden genera, por el contrario, caos, de la misma manera que conocer las razones de esa estabilidad (por ejemplo, la disposición a tratar todos los ámbitos sociales como mercancías) construye orden social. Por otro lado, el conocimiento como **emancipación** implica la trayectoria que lleva del colonialismo (el desentendimiento respecto de los otros) hacia la solidaridad (su reconocimiento).

Tanto el conocimiento como regulación como el conocimiento como emancipación compensan cada cual un problema social. El conocimiento-emancipación se pone en movimiento para solventar los excesos y deficiencias de un orden que ahoga la libertad o que no permite espacios más flexibles; por su parte, la dinámica del conocimiento-regulación opera en la resolución de los excesos y deficiencias de la solidaridad (la falta absoluta de encuentro entre los individuos disolvería la sociedad, de la misma manera que una desafección absoluta con las reglas sociales también llevaría a la crisis).

Lo que no estaba inscrito necesariamente en el paradigma de la modernidad es que la emancipación iba a ser *canibalizada* por la regulación, de manera que en el campo del conocimiento “el orden pasó a ser la forma hegemónica de saber y el caos pasó a ser la forma hegemónica de ignorancia”⁴⁵. La solidaridad se recodificó intelectualmente como caos (las formas de apoyo social se veían como *desordenadoras* de la lógica moderna, ya atravesada por el capitalismo), y el colonialismo pasó a entenderse como orden (la falta de reconocimiento de los otros era funcional a la lógica mercantilizadora moderna). En otras palabras, el capitalismo sólo permite un tipo de emancipación dentro del sistema, de manera que, al final, la emancipación también se convierte en una forma de regulación (la *libertad de consumir* regula más que emancipa).

La solución posmoderna de oposición reclama darle la vuelta a este esquema. Se trata de otorgar ahora primacía al conocimiento-emancipación sobre el conocimiento-regulación. De esta manera, la solidaridad (reconocer al otro como igual cuando la igualdad le beneficie y diferente cuando la diferencia le dote de una identidad que desea resguardar) debe transformarse en la forma hegemónica de saber, al tiempo que los aspectos positivos del caos deben ser reconocidos como parte integrante del orden solidario⁴⁶.

En otras palabras, se trata de romper con el *monoteísmo* que heredó la ciencia y la obligó a asumir el pensamiento dicotómico que contrapone, en un esquema, luz y tinieblas, cielo e infierno, orden y desorden en un monólogo absoluto. Sólo así podremos entender que hay luz en las tinieblas, cielo en el infierno y *desórdenes* que, conceptualizados como *caos*, superan el veto que la modernidad emitió sobre ellos y pasan a ser piezas sustanciales para construir la emancipación. No se trata, por tanto, de dar marcha atrás en la búsqueda del paradigma moderno perdido en aras de reconstruir el equilibrio entre emancipación y regulación sino de hacer énfasis en la parte más castigada construyendo un desequilibrio que ahora prime a la emancipación⁴⁷.

⁴⁵ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. pp.60- 61. Esta idea también está recogida en “Sobre el posmodernismo de oposición” (en este volumen), pp. 33- 34.

⁴⁶ La *furia tecnológica* que emocionó al Marx del *Manifiesto comunista* destruye los límites, con la consiguiente abolición de las diferencias. El *diablo* deja de habitar en los matices y es sustituido por el Dios de lo absoluto (de ahí deriva el productivismo o los desastres de la guerra). Los *otros*, cuya existencia sólo se verifica mientras funciona la membrana que los separa, al final son rechazados en nombre de esa furia creadora/destructora para la cual no hay fronteras. La superación de los límites deja de ser una meta de la libertad para transformarse en imperialismo, colonialismo, totalitarismo.

⁴⁷ Es de gran relevancia entender la diferencia entre la *desigualdad* (donde el principal conflicto es el de clase) y la *exclusión* (donde las relaciones de desigualdad van más allá de las laborales). La modernidad (y con ella la izquierda moderna) ha primado la desigualdad, olvidando la exclusión. Siguiendo a Anibal Quijano (y el concepto de *colonialidad del poder*), Santos recuerda cómo el sistema económico mundial siempre ha sido colonialista además de capitalista. Es la consideración de *colonialista*, no ligada estrictamente a la lucha de clases, como se puede explicar, por ejemplo, el racismo. Desde una perspectiva posmoderna, los diferentes accesos a los beneficios sociales no se agotan en la explotación (y su contradicción principal de clase) sino que invitan a considerar las otras diferencias olvidadas cuando la clase obrera era la vanguardia que marcaba la dirección de la historia. Estas diferencias sería de clase,

En el fondo, este programa posmoderno está cuestionando de raíz el pensamiento TINA popularizado por Margaret Thatcher (There Is No Alternative). En el mapa a reconstruir, los nuevos cartógrafos han de esmerarse para que aparezcan las alternativas. En los renovados mapas, la solidaridad se presenta como el núcleo de un pensamiento realmente alternativo. Si se entiende que determinadas afirmaciones no tienen más condición científica que la que se atribuyen a sí mismas en un círculo nada virtuoso, dejarán de hacer daño:

“En sus raíces más profundas, la crisis del Estado-Providencia se basa menos en una crisis fiscal largamente manipulada, que en la inculcación ideológica de la desaparición de los amigos y de su substitución por un mar de cuerpos extraños, indiferentes en la mejor de las hipótesis, peligrosos en la peor”⁴⁸.

La desaparición de los enemigos trae la carga silenciada de la desaparición también de sus contrarios. Se esfuman así los amigos, los contemporáneos, aquellas y aquellos con los que construimos la vida social, y se exonera a los actores de la modernidad de cualquier compromiso con los demás miembros de la comunidad. En la globalización, forma extrema de este proceso, el mundo se convierte en una enorme isla vacía, sin gente y sin responsabilidades comunes más allá de las que marque la ley estatal. Como en la utopía liberal, Robinson Crusoe sobrevive, aparentemente, sin necesidad de sociedad ni de política. Para la globalización, el planeta es una inmensa isla desierta o apenas poblada por *Viernes* dispuestos a regalar su fuerza de trabajo y a rendir sumisión al poderoso⁴⁹.

Sin embargo, para salir de la isla, incluso Robinson necesitaba representarse las nuevas coordenadas. Cuando el problema no es el conocimiento sino la forma de conocer, necesitamos construir la distancia, poner un espejo delante de nuestras reflexiones para que ellas mismas sean visibles y nos ayuden a responder a la pregunta: ¿cómo sé que la imagen que me devuelve el espejo es la correcta?

5. la crisis epistemológica del paradigma dominante

“Hay que evitar rigurosamente todo ritualismo (por decirlo así, todo elemento sumosacerdotal,) porque inmediatamente se pudre”

Ludwig Wittgenstein

“la actual reorganización global de la economía capitalista se asienta, entre otras cosas, en la producción continua y persistente de una diferencia epistemológica que no reconoce la

sexo, raza, etnia, edad, religión, cultura, región, ciudad, lengua, capital educativo, cultural o simbólico, distancia respecto de los patrones de normalidad, de legalidad, etc. y, obviamente, también articulan relaciones desiguales. Y otro tanto ocurre con las cuestiones ecológicas, claro ejemplo de exclusión de una naturaleza definida como algo a conquistar, así como de las generaciones futuras que nunca disfrutarán de un contrato ecológico debido a la depredación de sus antecesores. Véase, “Interview with Boaventura de Sousa Santos”, dirigido por Roger Dale, Susan Robertson, en *Globalisation, Societies and Education*, vol. 2 (2), Julio de 2004 (disponible en: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/boainterview1.pdf>).

⁴⁸ Crítica de la razón indolente, op.cit. 286

⁴⁹ Quien consulte la novela original de Daniel Defoe, encontrará que la supervivencia del joven burgués se debió a que pudo rescatar el barco del que naufragó todo aquello producido en la sociedad gracias a la división del trabajo, y cuyo uso le fue enseñado en el proceso de socialización. No entender el carácter social del célebre naufragio es caer en lo que Marx, en los *Grundrisse*, llamó *Robinsonadas*, tan propias del pensamiento liberal.

existencia, en pie de igualdad, de otros saberes. Por eso se constituye, de facto, en una jerarquía epistemológica, generadora de marginalizaciones, silenciamientos, exclusiones y liquidaciones de otros conocimientos. A esa diferencia epistemológica se le añaden otras diferencias –la diferencia capitalista, la colonial, la sexista-, aunque no se agote en ellas. La lucha contra ella, aun siendo epistemológica, también es anticapitalista, anticolonialista y antisexista. Estamos ante una lucha cultural. La cultura cosmopolita y postcolonial apuesta por la reinención de las culturas para superar la homogeneización impuesta por la globalización hegemónica”

Boaventura de Sousa Santos, *Para ampliar o cânone da ciência*

Para Boaventura de Sousa Santos, el paradigma moderno está en crisis. Como se planteó, la crisis se verifica en dos ámbitos: el del conocimiento y el social. Si la crisis social puede entenderse en el mosaico que significa la suma de los movimientos sociales que cuestiona la validez del modelo vigente, la crisis en la arena del conocimiento está más oculta, pues opera trabada dentro de la propia forma que tenemos de entender la realidad. La fuerza de la modernidad estaba en buena medida en su simplificación. Como sostiene Toulmin (autor en gran consonancia con Santos):

“Podemos ordenar temporalmente (para ‘fines de cálculo’) los contextos de nuestros problemas, pero, a la postre, para su resolución completa nos vemos obligados a poner estos cálculos de nuevo en su marco auténtico, más humano y más amplio, con todos sus rasgos y complejidades particulares.

Si volvemos la vista a esos años intelectualmente tan complejos que median entre 1650 y 1950, con una postura de menor confianza pero de mayor modestia, descubriremos por qué los proyectos de modernidad resultaron tan convincentes. De todos sus encantos, no fue el menor el de la simplificación que, retrospectivamente considerada, fue una cosa bastante poco realista (...) “Para todo problema humano”, dijo (Walter Lippmann), “hay una solución simple y clara, pero equivocada”. Lo cual vale tanto para los problemas intelectuales como para los prácticos. La seducción de la alta modernidad estriba en su claridad abstracta y su sencillez teórica; pero estos dos rasgos no dejaron ver a los sucesores de Descartes las inevitables complejidades de la experiencia humana concreta”⁵⁰

La característica social novedosa de la segunda mitad del siglo XX, la *complejidad*, obligaba pues a reconsiderar el marco de la modernidad y su capacidad para dar cuenta de una realidad que no se deja aprehender con el marco de conocimiento heredado. La transición epistemológica marcada por ese *ruido cognitivo* hace necesario entender en primer lugar la enorme disonancia que hay en la actualidad entre las raíces sobre las cuales asentamos nuestra existencia (los fundamentos de nuestro pensamiento y nuestra práctica basada en él) y las expectativas con que encaramos el futuro. En segundo lugar, hay que sustraerse al juego de dicotomías y a su construcción de jerarquías importado por la ciencia de la tradición judeocristiana y que ha dejado de ser válido para explicar el mundo y su *ordenado desorden*. Como vimos, ni lo contrario del orden tiene que ser el desorden (existe el orden caótico) ni todo lo que no sea luz tiene que ser tinieblas (hay sombras, ángulos, reflejos y prismas), de la misma manera que tampoco el infierno

⁵⁰ Stephen Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Madrid, Península, 2001, p.279. El subtítulo original, *La agenda oculta de la modernidad* da mejor cuenta de la idea de Toulmin, asumida por Santos, de la derrota de la primera modernidad humanista (Montaigne, Erasmo, Shakespeare) en manos de la segunda modernidad racionalista (Descartes, Newton).

es la negación del cielo (el proceso para la asunción de plausibles verdades absolutas no podría solventarse de manera estadística, sino que tendría que implicar a la humanidad de no quererse incurrir, una vez más, en homogeneizaciones contraproducentes para la idea de emancipación).

Frente a las afirmaciones de validez universal de la ciencia, propias del proyecto moderno, Santos afirma que todo conocimiento es, al tiempo que conocimiento científico natural, conocimiento científico social; que todo conocimiento es autoconocimiento; que todo conocimiento es local y total simultáneamente; y que todo conocimiento termina por transformarse en sentido común. En resumen, está afirmando, frente a la arrogancia de la ciencia con validez ahistórica y universal, que las condiciones sociales de la producción de conocimiento no pueden separarse del propio conocimiento:

“la diversidad epistémica del mundo es potencialmente infinita, pues todos los conocimientos son contextuales. No hay conocimientos puros ni conocimientos completos; hay constelaciones de conocimientos. Consecuentemente, es cada vez más evidente que la reivindicación del carácter universal de la ciencia moderna es apenas una forma de particularismo, cuya particularidad consiste en tener poder para definir como particulares, locales, contextuales y situacionales todos los conocimientos que rivalicen con ella”⁵¹

Esto tiene detrás el hecho de que la ciencia ha sido la forma privilegiada de conocimiento dentro de la acción estatal. Si el Estado opera produciendo *acumulación* económica, creando *hegemonía* (legitimidad) y articulando un marco donde la ciudadanía tenga *confianza* social, la ciencia opera como el factor esencial en todos ellos. Como fuerza productiva al servicio del proceso de acumulación, la ciencia se ha transformado, como se ha señalado, en el principal factor productivo. Como discurso de la verdad, del bienestar y de la lealtad, es el puntal de las estrategias de hegemonía. Como recurso nacional que construye el referente de *ciudadanía*, es la palanca de credibilidad en las estrategias de confianza.

Este pensamiento ordenancista se ha articulado en Occidente, por la influencia religiosa, en forma de **dicotomías**, formas jerárquicas (monistas) que enmascaran su poder (son simétricas). Los pares con los que ha operado y aún opera la cultura occidental son fábricas de desigualdad, pues sólo uno de los dos elementos del par es positivo: cultura científica/cultura literaria; conocimiento científico/ conocimiento tradicional; hombre/mujer; cultura/naturaleza; civilizado/primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; derecha/izquierda; Occidente/Oriente; abstracto/concreto; cuerpo/espíritu; ideal/real; saber tradicional/saber moderno; local/universal. En definitiva, estamos ante la separación cartesiana que divide al mundo entre el “sujeto que sabe y el objeto que va a ser estudiado”⁵²

Detrás, como afirma Santos, no hay sino “un brutal sistema de dominación” que, junto con las categorías *Oriente*, *salvaje* y *naturaleza* generan desigualdad y exclusión y que, por tanto, son contrarias al proyecto emancipador de la primera modernidad. Pero los efectos de la concepción moderna de la ciencia no se quedan en las probetas, las fórmulas, los ordenadores o los conceptos:

“la idea de Newton sobre un mundo regido por leyes mecánicas y movido por una necesidad inscrita en esas leyes acaba por legitimar, a través de su apropiación en contextos

⁵¹ B. de S. Santos y María Paula Meneses, “Introdução: para ampliar o cânone da ciência”, en B. de S. Santos (org.), *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidades e dos conhecimentos rivais*, Porto, Afrontamento, 2004, p.46

⁵² *Ibidem*, p. 29.

sociales y políticos que van más allá del espacio restringido del laboratorio, la violencia sobre las sociedades “menos desarrolladas”, al igual que sobre la naturaleza, ejercida en nombre de esa necesidad”⁵³

No se trata de renegar incondicionalmente de la ciencia moderna, sino *alargar* a la ciencia en su cultura y su historia concretas. En *Caos y orden*, Antonio Escohotado resume el recorte de realidad cometido por la concreta hegemonía científica moderna occidental:

“Si el clérigo había prometido ortodoxia, el científico promete exactitud. Y para ello no sólo necesita reducir –como el geómetra griego- las condiciones de todo proceso. Necesita, además, una ajeneidad radical entre substancia pensante y substancia extensa (...) Es la misma cesura que hay entre el todopoderoso “Dueño” y sus “siervos”, entre soberano y súbditos, entre unas leyes/fuerza y las masas sometidas por ellas (...) Canon de esa teología política, un principio universal de desanimación o inercia invitaba a prever con “rigurosa exactitud” el movimiento de lo corpóreo, sugiriendo a las sociedades que confiaran en una ciencia matemática como heredera razonable del culto religioso”⁵⁴

Aunque hubo atisbos durante el siglo XIX (por ejemplo, con Mandelbrott), habrá que esperar al siglo XX para que una nueva mirada que cuestione la linealidad entre en escena. Coincidiendo con otros autores, Santos asume que actualmente vivimos dentro de la *revolución* científica iniciada con Einstein y la mecánica cuántica. Esta crisis tendría carácter “irreversible” y terminará por colapsar el actual paradigma dominante. Pero no se trata de hacer análisis que invaliden todo el fruto de la modernidad. Al contrario, es la profundización del conocimiento permitido por ese paradigma, el gran avance realizado en el conocimiento, el que permitiría ver la *fragilidad de los pilares* sobre los que se sostiene. Como venimos afirmando, no es sencillo escaparse de la modernidad.

Para Santos, la crisis del paradigma se asientan en cuatro condiciones: (1) las aportaciones de Einstein, quien rompe la idea de simultaneidad de acontecimientos distantes, que deja de ser *verificada* a ser simplemente *establecida*. Si varía el sistema de referencia, dos acontecimientos que eran simultáneos en otro sistema dejan de serlo. Las mediciones son locales y no son válidas para ámbitos como la astrofísica; (2) los descubrimientos de Heisenberg y Bohr, quienes establecen que no puede medirse un objeto sin interferir en él. El observador, considerado como neutral, queda desenmascarado como coautor de la realidad que observa. Como ya ocurriera en el siglo XIX, la falta de determinación de los sucesos los convierte simplemente en probabilísticos⁵⁵; (3) el teorema de la incompletud de Gödel, junto a los teoremas sobre la imposibilidad, que afirman que el rigor de las matemáticas, sobre el que se fundamenta la ciencia moderna, carece en última instancia de fundamento; (4) Por último, la microfísica, la química y la biología, que han abierto nuevos horizontes en los últimos 30 años. Aquí, la obra de Ilya Prigogine es de principal relevancia. Su teorías de las estructuras disipativas y el principio de “orden a través de fluctuaciones” justifica

⁵³ Ibidem., p. 49.

⁵⁴ Antonio Escohotado, *Caos y orden*, Madrid, Espasa-Calpe, 1999, p.30

⁵⁵ En las ciencias sociales esto ha sido de gran relevancia, tanto en los aspectos más obvios de la antropología, como en el desarrollo de la sociología cualitativa que asumía el efecto de la investigación sobre el investigado. En lo que respecta a la sustitución de la determinación por la estadística, esto se ve claro en los estudios demoscópicos actuales, sean políticos o de mercado. No se puede saber lo que va a hacer, comprar o votar una persona concreta pero, en cambio, pueden trazarse tendencias para el conjunto de los habitantes de una ciudad, las personas de determinado tramo de renta o los grupos con unas carencias o pertenencias concretas.

teóricamente reacciones espontáneas que no se perciben en la fijación de las condiciones iniciales. La llamada *situación de bifurcación*, donde una mínima fluctuación de energía puede atraer a un estado nuevo de menor entropía (sea el último copo de nieve que provoca el alud o la última decisión gubernamental que genera la revuelta), son de una gran importancia teórica para las ciencias sociales⁵⁶.

La conclusión que resulta de esto lleva a una afirmación que ha generado no poca polémica dentro de la discusión acerca de la ciencia en la posmodernidad: “la irreversibilidad en los sistemas abiertos significa que estos son productos de su historia”⁵⁷. En otras palabras,

“En vez de eternidad, tenemos la historia; en vez de determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la autoorganización; en vez de reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente”⁵⁸.

Todo esto forma parte de un paradigma más amplio que afecta a todas las ciencias, el paradigma de la **autoorganización**, donde los agentes externos a la realidad estudiada (sea una célula, un partido político o una comunidad) encuentran dentro de sí mismos las razones de su comportamiento y las pautas de su organización. En la línea del pensamiento reflexivo, el *conocimiento acerca del conocimiento de las cosas* pasaría ahora igualmente a ser una reclamación de los investigadores, pues el anterior abandono de la filosofía habría dejado postrada a la ciencia y con dificultades para construir su sentido. Por eso, sostiene Santos, hay ahora tanto interés en la filosofía de la ciencia, incorporada a la reflexión epistemológica.

La nueva ciencia cuestiona el concepto de ley y su asociado de causalidad (las leyes, principalmente, definen causalidades), pues dejarían de tener validez absoluta para pasar a entenderse como probabilísticas, aproximativas y provisionales (el falsacionismo popperiano). El concepto de ley se funda en que los fenómenos observados permiten esa observación independientemente de algunas condiciones. La sensibilidad de lo observado respecto de las condiciones iniciales se fija y absolutiza (se marca de una vez

⁵⁶ Una de las tesis principales de Santos es que estamos, y de ahí el carácter de transición, en una bifurcación. De ahí que fenómenos triviales se colocan en escalas inmensas y dramáticas. Un cambio mínimo genera transformaciones imprevisibles caóticas. Según ese *transescalamiento*, niños de la calle que quieren dormir son asesinados por comerciantes que creen que su negocio se resiente por su presencia. Una decisión de un grupo económico genera una guerra al margen del derecho internacional. Una persona que se niega a dar limosna es asesinada por el mendigo que le reclamaba dinero. Niños que visten caras zapatillas son asesinados por otros niños para robarles el calzado.

⁵⁷ Si la ciencia es atemporal o histórica generó una amplia polémica en Portugal, atizada por el trabajo de Albert Sokal, y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Madrid, Paidós, 1999 (edición original de 1997). Este trabajo se popularizó por la añagaza previa de publicar artículos poblados de inconsistencias bien escondidas en lenguaje típicamente posmoderno en revistas especializadas en este discurso. Su intención manifestada era dar respuesta a ciertos filósofos posmodernos (Baudrillard, Virilio, Lacan, Guattari, Kristeva) que, supuestamente, abusaban del lenguaje de la física. Sokal escribió un artículo, «Transgressing the Boundaries: A New Hermeneutics in Quantum Theory», donde enmascaraba errores utilizando el lenguaje de la física mezclado con conceptos manidos de la posmodernidad. El artículo sería publicado en la revista *Social Text*. Posteriormente escribiría «Transgressing the Boundaries; An Epilog», donde se reconocía la burla. La polémica llegó a Portugal (Santos fue uno de los autores citados por Sokal, si bien más tarde matizaría su crítica y reconocería la seriedad de la posmodernidad de Santos diferenciándolas del *posmodernismo* de otros autores), ocupada, al igual que ocurriera en los Estados Unidos, en una discusión política acerca del futuro de la universidad y del reparto de fondos para las diferentes áreas y escuelas. Esta polémica pasó prácticamente desapercibida en España. Una respuesta a esta polémica para el caso portugués, en el libro editado por Santos, *Conhecimento prudente para uma vida decente*. *Op.cit.*

⁵⁸ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p. 77.

como un valor fijo repetido) despreciándose el hecho de que esas condiciones iniciales generan posteriores variaciones impredecibles desde una lógica lineal: el aleteo de la mariposa que, más allá de definirse inicialmente con unas proporciones fijas imperceptibles, produce el maremoto a miles de kilómetros de distancia; el igual copo de nieve que, por acumulación, provoca el alud; la variación mínima de la oscilación de un péndulo que termina por crear una trayectoria radicalmente diferente; el aumento proporcionalmente moderado de un impuesto que desata un comportamiento rupturista.

Las múltiples interrelaciones invalidan la idea de linealidad. En la biología, donde las interacciones son más visibles, la ley es sustituida por nociones de sistema, estructura, modelo y proceso. El concepto de causalidad es funcional en una ciencia *arrogante* pensada para la intervención y que “mide su éxito” en virtud de esa intervención. Pero la causalidad sólo es una de las formas del determinismo. El *causalismo* va perdiendo terreno a favor del *finalismo* (el cómo de nuestra actividad ligado al para qué). Una interrogación científica que implica la corresponsabilidad social del investigador.

Santos comparte la petición de terminar con la conversión de la naturaleza en autómatas, en un “interlocutor terriblemente estúpido” (en expresión de Prigogine), en un monólogo que muestra de la prepotencia del científico⁵⁹. La construcción ajena de la naturaleza, tan presente en los inicios del siglo XXI, tiene detrás este uso espurio de la ciencia:

“El rigor científico, en tanto que fundado en el rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, descualifica, un rigor que, al objetivar los fenómenos, objetualiza y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. De esta forma, el conocimiento gana en rigor lo que pierde en riqueza y la resonancia de los éxitos de la intervención tecnológica esconde los límites de nuestra comprensión del mundo y reprime la pregunta sobre el valor humano de un afán científico así concebido”⁶⁰.

La separación entre objeto y sujeto no es sino una frontera cualitativa cuyos efectos perversos se dejan ver en la irresponsabilidad respecto de los efectos de la investigación. Como se ha señalado, los científicos se convierten en *héroes* abandonados a la inmensa irresponsabilidad del uso que sus investigaciones puede reportar (sea una catástrofe nuclear, una mutación genética o un desastre ecológico). La parcelación que hay detrás de esta separación, una vez más el recorte de realidad que implica, muestra sus limitaciones.

Pero, sostiene Santos, no hay tristeza, pues así se abra la vía para buscar un paradigma que permita fundar mejor el optimismo gracias a una racionalidad más plural y alejada del weberiano desencantamiento del mundo, esa pérdida de *alma* que nos condena a temibles jaulas de hierro o a más amables –pero no menos jaulas- de goma. Comportamientos que ayer estaban motivados moralmente, hoy se sostienen solo sobre la amenaza de la ley o la recompensa del dinero. La *colonización del mundo de vida* (Habermas) transforma al ser humano en ignorante de su propia emancipación. Sólo la explicación de la crisis del viejo paradigma brinda la posibilidad del paradigma emergente y, por tanto, de la sociedad alternativa. La razonabilidad de la crítica

⁵⁹ Al igual que la ley de *Dios* había servido para someter a los indios, las leyes de la naturaleza iban a servir para someter a una naturaleza que todavía no se quejaba. Del mismo modo, las leyes del derecho estatal gozan del mismo estatus. Las leyes, como los Dioses, sólo son interrogadas por sus supremos sacerdotes. La ley, como racionalización por excelencia, es un rasgo característico de la modernidad.

⁶⁰ *Crítica de la razón indolente*, p.80

funciona como la lima que libra al preso de los barrotes del presidio. Presidio que sigue actuando en los otros dos grandes pilares de las sociedades occidentales junto a la modernidad, el capitalismo y el Estado nacional:

“la lucha contra la modernidad nunca puede sustituir la lucha contra el capitalismo. Derrotar la modernidad no es lo mismo que derrotar el capitalismo y sin derrotar el capitalismo la derrota de la modernidad puede significar barbarie reaccionaria. Para mí, la lucha contra la modernidad es parte de una lucha contra el capitalismo y por eso hablo de las dos transiciones, una epistemológico-cultural y otra societal (social y política)”⁶¹.

6. De la mano de Penélope: destejer la perplejidad, *re-pensar* la ciencia social

“Se trata de aprender la esperanza (...) El trabajo contra la angustia vital y los manejos del miedo es un trabajo contra quienes los causan, en su mayoría muy identificados, y busca en el mundo mismo lo que sirve de ayuda al mundo: algo que es susceptible de ser encontrado. ¡Con qué abundancia se soñó en todo tiempo, se soñó con una vida mejor que fuera posible! La vida de todos los hombres se halla cruzada por sueños soñados despierto”

Ernst Bloch, *El principio esperanza*

“No me propuse (...) formular una nueva teoría de la realidad en el final del siglo. Procuré por el contrario, desteorizarla para poder después hacer utopía con el objetivo de contribuir a la creación de un nuevo sentido común que nos permita transformar el orden o desorden existente que Fourier significativamente designaba como “orden subversivo. No es tarea fácil ni tarea individual. Pero si es verdad que la paciencia de los conceptos es grande, la paciencia de la utopía es infinita”

Boaventura de Sousa Santos, “El norte, el Sur y la Utopía”, en *De la mano de Alicia*.

En la cultura Occidental las mujeres no viajan. Al contrario, su permanencia en el hogar es parte de la razón de la partida y la recompensa de la vuelta. *La Odisea*, el primer viaje de la aventura cultural nacida en Grecia, es un viaje de hombres. En esa tradición, Alicia, en su viaje al país de las maravillas, es una excepción. Quizá por eso Santos, convencido que uno de los principales recortes de realidad que produjo la modernidad fue el que excluyó a las mujeres, escogió al personaje de Carroll para dar título a su trabajo *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*⁶²,

⁶¹ Boaventura de Sousa Santos, “Modernidad, auto-otridad, otro-otridad”, manuscrito, Madison, julio, 2004. Recuérdese que este título es claramente irónico respecto del faccionalismo académico que construye particularizaciones absurdas y que, en definitiva, como en el mismo texto señala, sólo sirve para “ampliar egos y vender libros”.

⁶² B. De S. Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Siglo del hombre Editores, Universidad de los Andes, 1998. El papel que la modernidad ha concedido a las mujeres ha sido muy pobre, incluyendo a la teoría crítica. De ahí que el mayor aporte para su análisis haya venido, como dice Santos, de la teoría feminista. La *Razón* está en el corazón del paradigma moderno y es

uno de sus trabajos pioneros en el desmontaje de lo lógico paralizadora de la modernidad. Como venimos insistiendo, la labor de *destejer* los presupuestos epistemológicos de la Modernidad es una tarea obligatoria en la construcción de una posmodernidad crítica. Destejer poniendo en cuestión el patrón con el que se confeccionó la prenda.

Como se plantea en la *Crítica de la razón indolente*, la construcción del posmodernismo de oposición pasa, como primera estación, por poner en cuestión a una razón *indolente o perezosa* que desiste de recurrir al pensamiento crítico aplastada por el peso de la fatalidad. Cuando la razón no entiende bien la experiencia (por defecto, al considerarla un destino necesario o, por exceso, al ser displicente con ella) la está desperdiciando. Siguiendo a Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Santos propone buscar en los lugares incompletos de la modernidad la luz epistemológica y la fuerza práctica. Si la razón moderna ha contaminado nuestro modo de ver, sólo allí donde funcionen *pequeñas aldeas galas* (como en el cómic de *Asterix y Obelix*) libres de esa contaminación podremos encontrar mimbres para trenzar las alternativas. El conocimiento-emancipación va a ser el lugar privilegiado para la búsqueda⁶³.

La teoría se transforma, con la práctica, en sentido común (algo que le estaría vedado si se pretendiera construir a través de la misma teoría). El debate “*reflexión-acción-reflexión*” o “*acción-reflexión-acción*” se convierte aquí en un bucle donde ambas direcciones se superpondrían. En última instancia, el sentido lo otorga la praxis. Esta idea que rechaza constantemente las dicotomías conduce a la propuesta de Santos de un **universalismo negativo** (esto es, la asunción de la imposibilidad de completud cultural), que entienda que la única teoría general posible tiene que ocuparse de la imposibilidad de construir teorías generales. El universalismo que se puede construir es aquél que se levanta con todo lo que tiene validez al margen de su contexto (no con un modelo teórico dispuesto a *civilizar* a los que defina como salvajes, orientales o naturaleza)⁶⁴. La forma de conocimiento que ayudaría en esa dirección sería una *hermenéutica diatópica* (el prefijo *dia* en griego significa *a través*), es decir, una manera de conocer a través de los *topoi*, de los diferentes lugares comunes que comparten las diferentes comunidades y culturas. Un conocimiento producido de manera colectiva, participativa, interactiva, intersubjetiva y reticular⁶⁵.

masculina. La mujer, por el contrario, fue construida como *naturaleza*, algo ajeno al hombre –que era el que definía, como Adán, la especie- y que, por tanto, debía ser domesticado dada su condición de *recurso natural*.

⁶³ Un ejemplo en la literatura responde al mismo procedimiento y quizás sirva para clarificarlo. En *El topo*, de John Le Carré, se narra el proceso que lleva a descubrir que el máximo responsable de los servicios secretos británico trabajaba para el enemigo. Una vez desenmascarado, el segundo volumen de la trilogía, *El honorable colegial* explica el método para tratar de paliar el daño creado. ¿Cómo reconstruir los servicios de inteligencia? ¿Cómo ganar credibilidad ante otros servicios secretos? La propuesta de Smiley (el protagonista) comparte un aspecto esencial de lo que Santos va a llamar *sociología de las ausencias*: buscar en donde se haya desviado la mirada, pues seguramente allí hay algo de interés. Efectivamente, así ocurre en la novela. La última entrega, *La gente de Smiley*, narra la lucha definitiva entre los *conocimientos rivales*, en un final lleno de melancolía pues el paradigma triunfante cae en la *eficiencia*, alzándose con el triunfo solamente porque utiliza recursos del paradigma al que quiere derrotar.

⁶⁴ En el capítulo 3 de este libro se repasan algunos de estos conceptos de dominación.

⁶⁵ Cada *topoi*, plantea Santos, es un argumento. De ahí que el éxito de la hermenéutica diatópica (la forma de conocer que reconoce a los otros), se base, además de en la *vigilancia epistemológica*, en la *vigilancia política* y la *vigilancia cultural*, que correspondería a las “fuerzas, movimientos y organizaciones cosmopolitas”. Véase B.de S. Santos, “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, en B. de S. Santos (org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2003, pp. 346 y ss.

Es esta fragmentación, que le sitúa constantemente en lugares de frontera (espacios donde la emancipación y la regulación están siempre reinventándose), lo que le lleva a Santos a identificarse con la *furia creadora* de los lugares límite. Es común en la obra del profesor portugués el uso constante de neologismos y metáforas, especialmente en su intento de armar la posibilidad real de cuadrar el círculo: sobreponer a la fragmentación la hibridación; en otros términos, encuadrar las particularidades en *constelaciones* trenzadas en sus diferentes hilos pero, al cabo, trenzadas. Una metáfora esencial, la del *cabotaje*, abunda en la necesidad de navegar prudentemente en las aguas de la transición de paradigmas. Para recorrer de fragmento en fragmento, nada mejor que recurrir a la técnica de cabotaje, ese arte pesquero que vive del mar sin abandonar la costa, navegando de cabo en cabo y vinculando su travesía a las condiciones reales de su entorno, a su capacidad sostenible de captura y a la necesidad de las poblaciones con las que comercia. Un arte de pesca que navega “fuera de los límites, mas en contacto íntimo con ellos”, una forma artesanal que, al igual que la navegación entre paradigmas, se mueve entre los límites y se acerca zigzagueante hacia una meta que se renueva constantemente⁶⁶.

La tarea de reevaluar radicalmente a la ciencia moderna y al derecho moderno, responsables del rapto de la emancipación, es planteada como la única forma de hacer posible una *utopía política* que tiene como antesala la *utopía intelectual*. Sólo con la utopía puede encontrarse la salida al paradigma moderno. Una *u-topía* que deja de ser un *no lugar*, para entenderse como un “realismo desesperado”, la más pura concreción local en ausencia de principios generales. Frente al constante recorte de realidad de la ciencia, la respuesta que no cree víctimas sólo puede ser la que complejiza, la que asuma que los diferentes individuos y grupos tienen una identidad propia junto a la pertenencia colectiva. Complejizar *complica* (dificulta) la respuesta política pero la hace democrática. Complejizar es la respuesta emancipadora en una sociedad compleja⁶⁷.

La constante *des-anudación* (*ana-lysis*) de los objetos estudiados terminó por separar la realidad de sus condiciones iniciales, expulsó lo accidental de las investigaciones y, por fin, llevó a confundir la parte estudiada con el todo. Es lo que Santos llama *razón metonímica* (figura retórica que designa una cosa con el nombre de otra porque guarda con ella algún tipo de relación⁶⁸). Todo muy propio de un conocimiento que se basa en la formulación de leyes y que, por tanto, termina creando una estabilidad recurrente como presupuesto que pretende que “el pasado se repite en el

⁶⁶ Detrás de la metáfora del cabotaje está una vez más la *frontera*. La condición de frontera, un lugar donde es común el “uso muy selectivo e instrumental de las tradiciones” incorporadas por los pioneros y emigrantes, implica una serie de características: la invención de nuevas formas de sociabilidad (en la frontera, los habitantes tienen que asumir la responsabilidad social de todo lo que ocurre); el establecimiento de jerarquías débiles (el centro, que es el que otorga el reconocimiento, está muy lejos, lo que permite mucha innovación); pluralidad de poderes y órdenes jurídicos (múltiples fuentes de autoridad); fluidez de las relaciones sociales (es un lugar provisional); promiscuidad entre extraños e íntimos; mezcla de herencias e invenciones (reconocer en la diferencia las oportunidades para el enriquecimiento mutuo). La ausencia relativa de un centro en la frontera lleva, necesariamente, a la recurrente reinención de los límites. El cabotaje, que nunca pierde de vista de dónde viene pero que marca su senda hacia su meta, así como la *hibridación*, forma de superar los límites atrayéndolos hacia una nueva conceptualización, son los dos elementos con los que construir una *subjetividad de frontera*, la que correspondería a la transición en pos del paradigma posmoderno crítico. Véase *Crítica de la razón indolente*, op.cit. pp.396-406.

⁶⁷ El príncipe de *La Cenicienta* tiene un zapato de cristal que quiere encajar en los pies de todas las mujeres que encuentra, sea cual fuere su horma. La hermanastra de Cenicienta, personaje trágico, decide cortarse el talón y los dedos para que le encaje el zapato. Ambos están simplificando, si bien sólo una paga las consecuencias.

⁶⁸ Quizá la sinécdoque, que específicamente designa una cosa con el nombre de otra transformando su significado, hubiera convenido más a la idea que se busca explicar.

futuro”. De esta manera, el determinismo mecanicista que considera al mundo como una perfecta máquina ordenada y estable se convierte en “la hipótesis universal de la época moderna”⁶⁹.

Ni más ni menos, se trata ahora de *des-pensar* la ciencia y el derecho modernos como bases del pensamiento actual, estatuas que actúan de “guardianes de la mirada moderna” pero que tienen los pedestales de barro. La tarea de la posmodernidad de oposición está en construir una “nueva síntesis cultural” donde, y es importante consignarlo para evitar la melancolía, se seguirán usándose muchas herramientas del pasado (son los aspectos subparadigmáticos, esto es, los que actúan durante la transición según el modelo del paradigma saliente). En la línea de transformaciones, también el Estado, la sociedad civil o el utopismo jurídico que proclama el *cambio tranquilo* deben ser igualmente *des-pensados*.

Las estatuas –las instituciones sociales- *han empezado a mirarse los pies y los encuentran de barro*. Así consideradas, es más fácil ver las frágiles muletas sobre las que se apoyan: una ciencia transformada en *tecnociencia*, es decir, en la fuerza productiva por excelencia del capitalismo; y un derecho propiedad del Estado y de los grupos que dominan al *Leviatán* y que transforman sus intereses particulares en supuestos intereses nacionales.

Pese a la tarea ciclópea que enfrenta, Santos se declara un *optimista trágico*. Ve horizontes de emancipación pero, al tiempo, reclama *prudencia* al no poderse garantizar que toda la acción que se desarrolle vaya en la dirección pretendida. La teoría crítica posmoderna sabe hacia dónde quiere ir, pero no tiene garantías de llegar al puerto deseado. No hay meta fatal; en la marcha de la historia no hay ningún *telos*. Por eso sólo puede elegir una teoría basada en una pluralidad de conocimientos y prácticas que, además, sea *científicamente edificante y socialmente responsable*, es decir, que asuma que las consecuencias de las acciones científicas tienden a ser menos científicas que las acciones en sí (no hay apenas elaboración científica sobre las consecuencias de la investigación nuclear, del uso de transgénicos, de los efectos del CO₂, etc.)

El *conocimiento prudente* es el que mantiene las consecuencias bajo control y sin perder de vista las acciones que las causan. Recuerda fuertemente a los *frenos de emergencia* de los que hablaba Benjamín frente a una historia que avanzaba de catástrofe en catástrofe. Esto no lleva a un comportamiento social pasivo o pacato. La prudencia no es incompatible con la intención de *colapsar* unas sociedades que no dan respuestas a las exigencias humanas. El exceso de problemas, al contrario, hará crecer a la sociedad. No se trata de una reedición del *cuanto peor* mejor que se propugna por parte de aquellos que sí creen que existe una dirección de la historia (y que lograrán supuestamente acelerarla rompiendo el orden social vigente), sino de una reflexión epistemológica que nace de la identificación *concreta* de carencias *concretas*, no de la definición de un paraíso perfilado y cerrado que vendrá de cualquier modo tarde o temprano. No hay problema pues, sino todo lo contrario, afirma Santos, en formular problemas para los que aún no hay solución (frente a Marx, que planteaba que cada sociedad sólo se plantea los problemas para los que tiene solución). Señalar las contradicciones es una forma de abrir caminos cerrados por cualquier recorte de

⁶⁹ Ibidem. Esta utopía tecnológica ha penetrado incluso en la cotidianeidad. No se trata solamente de que se haya puesto en las máquinas la definición de, por ejemplo, la guerra nuclear (son los sistemas tecnológicos los que deciden la respuesta), sino que incluso en los modelos de belleza se recrea la máquina *inhumana*. Una de las principales campañas de la marca Dior para su fragancia *J'adore* a partir del año 2003 era una mujer bañada en oro que, mientras taponaba sus poros con el noble metal, negaba su posibilidad de sudar, menstruar, reproducir, en definitiva, negaba su condición humana.

realidad. Siguiendo a Bloch, no se trata de decir *Nada*, sino de decir *No*, pues la negación así entendida invita a pensar vías alternativas.

Es aquí donde hay que entender el *optimismo trágico* que define Santos, alejado de estériles complacencias pero también del pesimismo del último Einstein. Es la misma actitud que habría que cumplir en la lucha social:

“optimismo trágico porque suma, a una aguda conciencia de las dificultades y de los límites de la lucha por formas de emancipación que no sean fácilmente cooptables por la regulación social dominante, una inquebrantable confianza en la capacidad humana para superar dificultades y crear horizontes potencialmente infinitos dentro de los límites asumidos como insuperables”⁷⁰

Aquí se sitúa Santos en la senda de otro gran heterodoxo, Albert Otto Hirschman (1915), comprometido a traspasar siempre las fronteras del pensamiento, haciendo suya la frase de William Blake en *Matrimonio del cielo y el infierno*: “Sólo sabemos qué es suficiente cuando sabemos cuánto es bastante”. Grandes traspasadores de fronteras que, con Hölderlin, donde ven el peligro, ven también la posibilidad de que germine la solución. Ambos, igualmente, incorporan al Sur en su contribución vital y científica (ambos en América Latina, si bien Santos ha añadido a África en su biografía).

Una parte de la biografía intelectual de Santos le conduce a la tragedia (la razón moderna, su Europa natal, su labor docente en Wisconsin, la tradición occidental imperial en la que se socializó), mientras otra parte le conduce al optimismo (los signos de la posmodernidad emergente, la condición semiperiférica de Portugal, su herencia familiar en Brasil, su participación en el Foro Social Mundial). De ahí que parte de su apuesta epistemológica incluya una perspectiva “curiosa, lúdica y desestabilizadora”, conformando una ciencia social irreverente con una realidad que no presenta un palmarés muy glorioso o que, cuando menos, al lado del historial de logros tiene una abultada lista de fracasos.

La tarea, en definitiva, no es nada sencilla. Por un lado, el viejo paradigma de la modernidad, empeñado en reproducirse con todos sus recursos políticos, jurídicos y epistemológicos. Junto a él, la renuencia a aceptarse que pueda existir algo diferente a la modernidad. Por otro, un horizonte que se aproxima muy despacio armando de razones al inmovilismo social e intelectual. Por esto, una señal característica del momento actual está en que sabemos mejor lo que no queremos que lo que queremos. Somos, en esta posmodernidad, pura *inquietud* ante un futuro que genera grandes desconfianzas, del que se anhela poco, al que se *espera sin esperanza*. El Sur, como el lugar donde tiene lugar el sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista, y la oferta de emancipación que ha construido son la compensación a tanta bruma. Ahí entenderemos que no hay futuro, sino *futuros* y que éstos no se arman desde la teoría sino que se construyen desde la práctica.

8. Sociología sobre la frontera: la construcción desde el Sur

“tengo la impresión de que el Tercer Mundo, por su naturaleza utópica y profética de mundo emergiendo, puede convertirse en una fuente inspiradora de este resurgir teológico. Es que las metrópolis dominadoras están impedidas de ser utópicas, por su naturaleza de sociedades para las cuales el futuro es el mantenimiento de su presente de metrópolis. Están impedidas

⁷⁰ *Crítica de la razón indolente*, p.259

de tener esperanza: están amenazadas por los *establishments* que temen todo futuro que las niegue. Su tendencia es condicionar filosofías y teologías pesimistas, negadoras del hombre como ser de transformación. Por esto, para pensar –y hay quienes piensan fuera de este esquema en las Metrópolis- es necesario primero ‘hacerse’ hombres del Tercer Mundo”

Paulo Freire, *Tercer mundo y teología*, ECA, Estudios Centroamericanos, núm. 272

“Vivir en la frontera significa vivir fuera de las fortalezas, con total disponibilidad para esperar a quien sea, incluido a Godot”

Boaventura de Sousa Santos, “Don’t Shoot the Utopist”, en *Toward a New Common Sense*

Si la parte trágica del pensamiento de Santos tiene que ver con la falta de certezas emancipadoras, su optimismo se nutre de la señalada vinculación de teoría y praxis. En la base de su pensamiento se encuentra ese tránsito entre la acción y la reflexión ejemplificado en los proyectos científicos que lleva a cabo, desde su primera incursión en una favela hasta el proyecto *reinventar la emancipación*. Ya se ha apuntado la complejidad del hundimiento de la URSS, que se venía gestando desde finales de los años 60, cuando empezó a perder la carrera económica que habría de llevar al coloso soviético al colapso durante los ochenta y a su disolución en 1991. Los que no creyeron, pese a los innegables avances sociales, que la URSS fuera el modelo ideal, estuvieron de cualquier manera encadenados a su realidad hasta su hundimiento. Al desaparecer la Unión Soviética, se terminaron muchos patrones políticos fijos y el pensamiento emancipador pudo empezar, libre de esas ataduras, a situarse en terreno de nadie y terreno de muchos. Los paradigmas sociales esclerotizados dejaron su lugar a un pensamiento mixto, de frontera, donde los *caballos* de una teoría más libre permiten *cruzar el río* que separa los *territorios soberanos*.

El lugar ideal para repensar las tradiciones emancipatorias es aquél que pueda ligar esa trayectoria emancipatoria proveniente del Norte - pura Ilustración- con la experiencia renovada proveniente del Sur -reacción al colonialismo, al imperialismo, a la guerra y al neoliberalismo-. Desde Europa, son los países semiperiféricos como España o Portugal, como se señaló al comienzo, los situados en un lugar especial para repensar esa tradición. Con un pie en el continente latinoamericano y en África, tienen edificado el puente que les brinda mayores posibilidades de conseguirlo. Portugal ha alimentado más esa ventaja, pues olvidó de manera más contundente su condición colonial a través de la revolución que puso fin a su dictadura (en España, con las determinantes simbólicas que eso implica, el dictador murió en la cama). En los ámbitos del Sur, son los países con procesos tempranos de industrialización los que devuelven el reflejo desde el otro lado del Atlántico o África.

Boaventura de Sousa Santos, portugués y, por tanto, pese a su condición semiperiférica, europeo, sitúa el inicio de su reflexión crítica en su estancia de investigación en una favela de Rio de Janeiro. Durante un semestre, en 1970, vivió en Jacarezinho, donde completó su trabajo de tesis doctoral para la Universidad de Yale (leída en 1973). De la importancia de ese contraste explica él mismo:

“En esa ocasión conocí a personas maravillosas que además de la supervivencia demostraban una enorme sabiduría de vida y consciencia del mundo. Percibí que me enseñaban más que mis profesores americanos”⁷¹.

En las favelas había un conocimiento jurídico popular muy rico, tan importante para las clases populares como ignorado por el Estado. Reconocer ese derecho era un problema tanto jurídico de reconocimiento como epistemológico acerca de la validez de un conocimiento jurídico hegemónico que calificaba como *no derecho o ignorancia del derecho* lo que era válido para mucha gente. De ahí saldría su idea del *pluralismo jurídico* en las sociedades contemporáneas.

Este nuevo tipo de derecho iba más allá de los derechos de ciudadanía popularizados teóricamente por Marshall. El reconocimiento de las otras identidades, algo ausente en las tesis del autor de *Ciudadanía y clase social*, tiene en la obra de Santos gran importancia: “tenemos derecho de ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza y derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza”⁷². Esto implica la indivisibilidad de los derechos (uno de los errores proverbiales del planteamiento por etapas de la construcción de la ciudadanía de Marshall), de manera que los derechos sociales y económicos no pueden entenderse al margen de los políticos y civiles, y estos, a su vez, deben conjugarse con los derechos de identidad⁷³.

Bien podemos aventurar que en esa experiencia de conocimiento en las favelas de Rio también apareció otro de los elementos centrales de su pensamiento: la disociación entre las expectativas y las esperanzas, proveniente de quien experimentó directamente que, pese al discurso hegemónico, las favelas ni eran un nido de bandidos ni era un lugar romántico para emular, sino “una sociedad en donde las personas en situación de extrema pobreza procuraban construir una vida digna”⁷⁴.

Toda la biografía intelectual de Santos combina Norte y Sur de manera constante. Estudios de Derecho en Coimbra, Filosofía en Berlín y, tras un breve regreso a Portugal, viaje a Estados Unidos en 1969, donde se inclina por la sociología del derecho, realizando posteriormente, como acaba de señalarse, estudios de doctorado en Yale. Brasil, donde realizará su primer estudio de campo, era el país donde habían emigrado sus abuelos, lo que permitía (junto a la facilidad de la lengua) un acercamiento más directo. Su estancia en Estados Unidos coincide con las grandes movilizaciones contra la guerra de Vietnam. Estados Unidos, “el vientre del monstruo”, en expresión de Martí que gusta de repetir, supone la quintaesencia del Norte desde donde mirar periferias y semiperiferias. De la misma manera, en Brasil va a conocer la oposición a la dictadura. Es la condición de clandestinidad en el país sudamericano la que le obligó a inventar el nombre de la favela estudiada para evitar posibles represalias. Para imposibilitar el reconocimiento de la favela, tituló su libro: *direito de Pasárgada*, inspirándose en un poema de Manuel Bandeira para rebautizar la paupérrima barriada.

⁷¹ “Em busca da cidadania global”, entrevista con Immaculada Lopez, en http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_e.html. Un relato autobiográfico puede consultarse en B. de Santos, “Relationship among Perceptions taht We Call Identity: Doing Research in Rios’s Squatter Settlements”, en *Toward a New Common Sense*, op.cit. pp.125-249

⁷² Véase B.de S. Santos, “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, op.cit., p. 352

⁷³ Para la indivisibilidad de los derechos, véase Christian Courtis y Victor Abramovich, *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Madrid, Trotta, 2002.

⁷⁴ Los trabajos sobre su experiencia en las favelas fueron publicados inicialmente en B. De S. Santos, “Law against Law: legal Reasoning in Pasagarda Law”, Cuernavaca, Centro Intercultural de Documentación, 1974, y en “The Law of the Opressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasagarda”, *Law and Society Review*, núm. 12, pp.5-125. Fue incluido como capítulo 4 en *Toward a New Common Sense*, op.cit.

Ese ejercicio de redenominación terminará por ser un aspecto crucial de su propuesta epistemológica y práctica.

La estancia en Berlín oriental le vacunó del socialismo realmente existente (En su experiencia está incluso la ayuda a estudiantes del Este que querían escapar del país). La sobreexposición al marxismo propia de esos regímenes le alejó de la reverencia ideológica y científica característica de esa época. Posteriormente, el marxismo que viviría en Portugal estaba más ligado a las guerras de emancipación de Mozambique que al Partido Comunista Portugués, más ortodoxo. El ambiente que desembocaría en la revolución de los claveles de 1974 le sirvió para nutrirse de una reflexión teórica más rica a través de otras organizaciones que sembraron el pensamiento de izquierda con discursos libertarios⁷⁵.

En su última etapa, las principales líneas de pensamiento de Santos proceden del proyecto *La reinención de la emancipación social*, donde se articula una *teoría práctica* fuera de los centros hegemónicos de creación de la ciencia social, con una fuerte interacción de culturas y conocimientos, y en lugares donde existe una praxis movimentista alternativa (esto es, en países de la periferia y la semiperiferia). Estos espacios, irrelevantes para el mundo occidental y sus medios de comunicación parcializadores, son clave en la investigación sobre la emancipación que plantea Santos⁷⁶.

Uno de los aspectos más relevantes de este proyecto es lo que incorpora de *trayectoria epistemológica invertida*, en tanto en cuanto la investigación práctica va construyendo la reflexión científica. Ésta, previamente, apenas se habría encargado de postular algunas hipótesis generales. El fin – ayudar al florecimiento de un pluralismo teórico y metodológico- exige a la ciencia la adaptación a la pluralidad de conocimientos que acompañan a las resistencias concretas incorporadas en este vasto estudio sobre la reinención de la emancipación.⁷⁷

⁷⁵ La disputa en el campo de la izquierda entre reformismo y revolución ha ocultado el otro gran pilar, rebeldía (el amplio abanico del pensamiento libertario), derrotado constantemente en su devenir (Bakunin frente a Marx; Rosa Luxemburgo frente a Lenin; Trotsky frente a Stalin) y que apenas entró a finales del siglo XX en la agenda política occidental cuando el zapatismo mexicano emergió en 1994. Puede ahondarse en esta idea en Juan Carlos Monedero, *La trampa de la gobernanza. Nuevas formas de participación política*, Cámara de Diputados, México, 2003.

⁷⁶ Hay dos aspectos que, pese a su importancia y relación tanto con la *indolencia* de la razón como con las nuevas formas de exclusión y desigualdad que llama *fascismo social*, no reciben una gran atención en la obra de Santos: los medios de comunicación y la guerra. Su tratamiento de la *esfera pública* como un campo de interacción y deliberación a través de la retórica y las reglas procedimentales está más cerca de las concepciones habermasianas que del hecho concreto de la transformación de los medios en empresas de comunicación que han dejado muy atrás aquella calificación como de *cuarto poder* que controlaba los tres definidos por Montesquieu. Respecto de la guerra, el cambio cualitativo abierto por la doctrina de la *guerra preventiva* lanzada por G. Bush después del 11 de septiembre, con la consiguiente invasión de Afganistán e Irak (así como, al calor de estos conflictos, la crisis chechena o el recrudecimiento del genocidio de Israel sobre Palestina) merecen una reflexión particular dentro de la crítica de la razón indolente.

⁷⁷ El proyecto está dividido en siete libros colectivos que quieren cubrir un amplio espectro de las luchas posibles por otro mundo: las experiencias de democracia participativa (*Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*); economía social y alternativas de producción no capitalista (*Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*); luchas por el reconocimiento del derecho a la diferencia de indígenas, mujeres, homosexuales o por derechos humanos multiculturales (*Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*); biodiversidad y conocimientos prácticos alternativos (*Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*); los nuevos conflictos entre capital y trabajo y las nuevas formas de solidaridad obrera internacional (*Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário*); la voz propia de los activistas y dirigentes de los movimientos sociales (*As vozes do mundo*); y la reflexión global sobre el proyecto y sus resultados, obra singular de Santos (*Reinventar a emancipação social*). De la edición de

La fragmentación de la sociedad obliga a pensar obviamente la idea de fragmentación, pero la voluntad de construir la emancipación lleva directamente a preguntarse también por la agregación de los fragmentos. Las dificultades para armar proyectos colectivos enfrenta problemas prácticos y teóricos. En ambos casos, la solución pasa por enfrentar la dificultad sembrada por el pensamiento burgués para armar teorías de la unión que permitan la creación de *constelaciones*. Para evitar esa fragmentación que invita a la diáspora de la emancipación, Santos propone tres lugares que privilegian la creación de esas nuevas constelaciones, tres espacios reales y simbólicos donde facilitar la agregación: la *frontera* (un lugar carente de otro determinismo que no sea la ausencia de determinismos); el *barroco* (una propuesta de afirmación artística caracterizada por la expresión exagerada y, por tanto, subversiva que rompe con los moldes de lo establecido a través de la desproporción, la risa y la irreverencia); y el *Sur* (un sufrimiento contestado, una forma de rebelarse contra el imperio, de enarbolar la bandera del sufrimiento humano y de mostrar la continuidad entre la víctima y el verdugo (la pérdida de humanidad que acompaña a la tarea imperial y colonialista), de manera que ayude a que este último sea también consciente de su papel también ingrato⁷⁸.

Pero como científico social, a Santos no le basta con retratar las luchas sociales. A partir de ellas, trata de construir una teoría crítica posmoderna y de oposición. Pero conforme se acerca al puerto, surgen nuevos riesgos y el peligro de encallar en rocas semiocultas en el mar obliga a nuevos desafíos.

9. Arrecifes en la playa de la teoría crítica posmoderna

“Soy enorme, contengo multitudes”
Walt Whitman, *Canto a mí mismo*

“Vale más un pájaro soñando que
ciento durmiendo”
Jesús Ibáñez, *El sueño de hierro*

Señalamos anteriormente que la crítica al propio conocimiento a que obliga la reflexión crítica lleva a diferenciar entre dos tipos de conocimiento en el discurso de la modernidad: el que quería regular el caos y convertirlo en orden (conocimiento-regulación) y el que quería salir del colonialismo y alcanzar la solidaridad (conocimiento-emancipación). Para llegar al conocimiento-emancipación, explica Santos, es preciso superar tres barreras que, como arrecifes en la línea de costa, amenazan con mandar a pique la embarcación (en el capítulo 1 de este volumen se desarrolla con detenimiento esta idea).

La primera de ellas está en la superación del *monoculturalismo* y su sustitución por el *multiculturalismo*. El conocimiento-regulación condenó al silencio a muchos pueblos y gentes. Los valores universales autorizados por la razón impusieron, entre otras homogeneizaciones, una raza, un sexo y una clase. La ciencia occidental moderna operó lo que Santos llama *epistemicidio*, la muerte de formas alternativas de conocimiento, de

todos los volúmenes se encarga Civilizaçãõ brasileira, Rio de Janeiro. Hasta la fecha, la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica ha traducido los dos primeros volúmenes.

⁷⁸ La mentalidad barroca, sostiene Santos, es estructuralmente frágil y de ahí que permita la transgresión. El barroco juega, por ejemplo, con la risa en las procesiones y asume la hipocresía de las indulgencias. Desde esa flaqueza estructural es desde donde se permite la ridiculización del poder. La condición excesiva del barroco abre paso a todas las desmesuras (también a la pérdida de todas las jerarquías) y, por tanto, deja abierta una puerta para debilitar al poder.

carácter local, que fueron expulsadas con la fuerza de la eficiencia de ciencias *alienígenas* (venidas de fuera). Frente a las monoculturas, Santos propone *ecologías*, sumas de saberes que coexisten y que cuestionan esos modos de producción modernos por su carácter excluyente. Todas las culturas son relativas.

Las ecologías, por el contrario, son los modos alternativos que se extraen del silencio del pasado. Para sentar las bases que superen este primer obstáculo, Santos recurre a la que llama **sociología de las ausencias** (la investigación social que ayuda a entender las potencialidades de la experiencia intencionalmente no desarrolladas en el pasado y que ocultan parte del presente), a la **teoría de la traducción** (que hace inteligibles entre sí las diferentes luchas), y a la **hermenéutica diatópica** (que ayuda al conocimiento a través del reconocimiento de las diferencias renunciando a cualquier saber preeminente).

En segundo lugar, se trata de ir desde *la pericia heroica al conocimiento edificante*. El conocimiento no es válido al margen de las condiciones que lo hacen posible. Hay que aplicar el proceso que Santos llama *falsa equivalencia de escalas* que demuestre que las consecuencias técnicas (infrateorizadas) no están en la misma escala que las actuaciones técnicas (sobreteorizada). Defender la igualdad de estas escalas configura un enésimo recorte de realidad, otro desperdicio de la experiencia. Lo que ahora se precisa no son científicos heroicos abandonados a las consecuencias de sus descubrimientos (fruto de una fragmentación que sólo beneficia a la concepción mercantil de la ciencia). Frente a esto, se trata de asumir un *conocimiento prudente*, planteamiento humilde que pide al héroe de la modernidad tecnológica convertirse en un *Prometeo precavido* responsable permanente de sus actos.

En tercer lugar, habría que transitar de la *acción conformista a la acción rebelde*. El pensamiento moderno se quedó preso en el par estructura-acción y la consiguiente dicotomía determinismo-contingencia que terminaron, tal y como se ha señalado, ahogando la emancipación⁷⁹. Sólo en el siglo XX, con la teoría de las catástrofes y el desarrollo de la complejidad se rompería con ese conformismo (la pluralidad social no se deja explicar con esquemas lineales). Las estructuras, afirma Santos, son tan dinámicas como las acciones que consolidan. En la misma dirección, la determinación de los procesos marcados por las estructuras es relativa (de lo contrario, estaríamos de nuevo ante el hurto de la experiencia que acompaña a la modernidad). Para la teoría crítica postmoderna, la dualidad no puede ser, por tanto, entre la determinación de las estructuras y la contingencia de los actores (ambas son determinación y contingencia igual que ambas son *pensadas* por los seres humanos). Frente a la impotencia de esas dualidades, Santos prefiere la dualidad *acción conformista* frente a *acción rebelde*, es decir, propone diferenciar entre aquellas acciones que contribuyen a la emancipación y las que la eluden, la impiden o retrasan. Así, permite una diferenciación dentro de las ciencias sociales más adecuada para construir un pensamiento crítico⁸⁰.

⁷⁹ Es curioso ver en el Renacimiento, antes del desvarío productivista de la modernidad y de la racionalización del humanismo, cómo Maquiavelo vio esto con claridad al señalar que en la acción social deben coincidir *fortuna* (las estructuras), *virtud* (los actores) y *necesidad* (la consciencia de los sujetos de aquello que desean o no desean). Véase especialmente el capítulo XXVI de *El príncipe*. Esta mayor libertad del primer humanismo es una reflexión repetida de Toulmin que coincide con la obra de Santos. Véase Stephen Toulmin, *Cosmópolis*, op.cit., especialmente pp.79-132

⁸⁰ Aquí se encuentran igualmente Dussel y el último Norbert Lechner (1939-2004), quien prefería una estrategia “orientada por problemas prácticos” antes que una estrategia “orientada por problemas teóricos”. Vid. Norbert Lechner, *Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política*, Santiago de Chile, LOM, 2002

La construcción social de la rebeldía y de la *subjetividad* inconformista genera para Santos tres grandes desafíos⁸¹. En primer lugar, enfrentar **la discrepancia entre las experiencias y las expectativas** (apuntada en la discrepancia entre *raíces* y *opciones*). En la modernidad, ambas construcciones ya no coinciden. El liberalismo del siglo XVIII transformó la idea moderna de progreso en la idea de una continua e infinita repetición de la sociedad burguesa. El *progreso*, en el momento exultante del desarrollo burgués en pugna con el absolutismo, se entendía como el exceso de expectativas respecto de las experiencias (recuérdese que para la burguesía, el pasado era mera oscuridad, jugando todas sus bazas en la idea de un futuro luminoso)⁸².

Ahora, con el neoliberalismo, se invierten los términos. El grueso de las poblaciones del mundo esperan futuros con experiencias más mediocres que las ya vividas (piénsese en la remercantilización que amenaza los fundamentos de los Estados sociales). Esta inversión lleva también a la teoría crítica moderna a la defensa del *statu quo*. Mientras que el **reformismo** se torna imposible al palidecer la regulación nacional que operaba vía huelga y negociación colectiva, el nuevo **conservadurismo revolucionario** implica dejar de defender el *statu quo* para transformarlo de manera conservadora rompiendo anteriores acuerdos. Porque la revolución ya no es posible, el reformismo ya no es necesario. Las tesis de la reforma se tornan tesis sobre la gobernabilidad, que expulsa a las tinieblas la discusión sobre la **legitimidad**. El pensamiento hegemónico neoliberal prescinde de los consensos y para él ya no hay tabú alguno en el contrato social. Su gran victoria le lleva a la arrogancia de considerar, en formas más o menos extremas, la eliminación, en el fin de la historia, de todo adversario⁸³.

El segundo gran desafío está en **la dicotomía consenso/resignación**. La hegemonía es la capacidad de las clases dominantes de presentar su dominación como algo de interés general. Como acaba de señalarse, hoy las clases dominantes han renunciado, desde su fortaleza, a crear consensos, de manera que lo que existe se acepta por la ciudadanía con resignación. La teoría crítica supo luchar contra el consenso. Sin embargo ¿cómo se lucha contra la resignación? Cuando la resignación se desestabiliza surgen rupturas radicales no articuladas. ¿Pueden concebirse rupturas progresistas fuera de la idea de progreso? Desaparecen, pues, la determinación y la dirección de las transformaciones. El problema del *progreso* no es la mejora en sí (cosa que Santos acepta como meta), sino el *telos* que incorpora, así como la promesa de una mejora futura que carece de responsabilidad y que no está *preocupada* por sus consecuencias;

⁸¹ Hay un ánimo taxonómico en Santos constante, fruto del intento exhaustivo de teorizar la complejidad sin dejar fuera aspectos relevantes. Sin embargo, como toda clasificación, siempre deja abierta la interrogación acerca de las razones por las que son esas y no otras las diferencias construidas (ternas, tetradivisiones, pentadivisiones, decálogos, etc.).

⁸² *Los viajes de Gulliver* (1726) de Swift son la última polémica entre los antiguos y los modernos, obra escrita por un nostálgico del mundo aristocrático que ve en gigantes y enanos los prototipos del mundo estamental que se va y del mundo meritocrático que emerge.

⁸³ El gran enemigo del liberalismo durante el siglo XX, el comunismo, era un enemigo *tecnológico*. Al provenir también de la modernidad, su peligro era la posesión de armas atómicas, su desarrollo científico, su crecimiento económico. La lucha por la conquista del espacio fue ejemplar al respecto. En cambio, el nuevo enemigo, la civilización árabe o la hispana en las teorías de Samuel Huntington, es arcaico, quieren frenar el progreso, quieren dar marcha atrás en la historia. Mientras una lectura era de confrontación, la otra ha aparecido cuando *el fin de la historia* ha ganado en el imaginario liberal. De Huntington puede consultarse *El choque de civilizaciones*, Madrid, Paidós, 1997, y *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*, Madrid, Paidós, 2004. Acerca del reformismo, véase en este volumen, pp.284 y ss. Ese planteamiento puede también ser asumido por sus potenciales opositores. En el Congreso de Los Verdes alemanes en octubre de 2004, su Secretario General, Joschka Fischer (también Ministro de Asuntos Exteriores en el Gobierno de Schröder), planteó la necesidad al partido de asumir los recortes sociales para evitar que fuera la derecha quien llevara a cabo el desmantelamiento del Estado social. La hermanastra de Cenicienta mutilándose un pie para calzarse el zapato de cristal del príncipe caprichoso.

una idea de progreso reducida a una actuación tecnológica automática sobre la que no cabría pronunciarse sino sólo asumir pasivamente. Esa idea de progreso, vistos los efectos en el siglo XXI que amanece, encierra realmente más riesgos que bondades (el argumento moderno *optimista* que apunta al convencimiento de un desarrollo científico que solventará todos los problemas que hoy se denuncian no argumenta ni respecto de los plazos ni asume responsabilidad alguna respecto de las consecuencias que entrañaría la falsedad de esos análisis).

Por último, está el desafío de **la dicotomía espera/esperanza**. La era actual muestra enormes riesgos que minan la idea de progreso. Por eso regresan construcciones de tiempos cíclicos que niegan la optimista flecha del tiempo de la Ilustración. En la misma dirección está el florecimiento de escatologías milenaristas que más recuerdan al milenarismo medieval que al racionalismo moderno. Estamos, como se ha apuntado, ante una *espera sin esperanza*, pues “lo que viene – explica Santos- no es bueno y, además, no tiene alternativa”⁸⁴. La teoría crítica secularizó la esperanza bíblica despojándola de divinidad, pues al defender la idea de *espera* estaba dejando abiertas las posibilidades de alternativas creíbles. Sin embargo, la utopía hoy es *realismo desesperado*, pura concreción local en ausencia de principios generales. Sólo a través de una teoría crítica que haga inteligibles entre sí las diferentes alternativas tiene posibilidad la utopía real (los *futuribles realistas* en expresión de Toulmin) de abrirse paso.

Surge aquí el núcleo de la propuesta posmoderna de oposición de Santos. Pero se abren nuevos interrogantes. Como señala João Maria André, el riesgo que contrae la ciencia posmoderna está en no proponer alternativas para los criterios epistemológicos de verdad y objetividad. En ese caso ¿cómo se legitima el conocimiento? Si se deja sin cerrar estas preguntas, se deja abierta la senda del relativismo⁸⁵. Por tanto, la principal pregunta que debe responder una teoría posmoderna rigurosa y crítica es: ¿cómo encontrar el sentido de las prácticas sociales para armar un conocimiento lógico, referenciado y útil?

10. Arqueología del silencio: escondidos presagios de democracia

“El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es riesgosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio”

Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*

“El más importante factor en mi trabajo de campo fue que amé a Brasil desde el principio. Amé a la gente tanto como odié al gobierno”

Boaventura de Sousa Santos, *Relationships among Perceptions tant We Call Identity*

⁸⁴ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p.38

⁸⁵ João Maria André, “Ciência e valores: o pluralismo axiológico da ciência e o seu valor epistémico”, en Boaventura de Sousa Santos (Org.) *Conhecimento prudente para uma vida decente*, op.cit.

Parte de la pregunta anterior ya ha sido respondida. Si repasamos el argumentario de Santos, vemos que para él, como punto de partida, la realidad es una partera de dolor, si bien ese sufrimiento no otorga los instrumentos suficiente para hallar soluciones que lo palien. El hurto de la condición redentora del pasado y la representación de la realidad con imágenes imperiales (Oriente como alteridad, el salvaje como inferior y la naturaleza como la exterioridad) tampoco colaboran. La razón universal europea se ha sostenido sobre añagazas imperiales más o menos encubiertas: las Cruzadas, los descubrimientos de nuevos continentes, la modernización o, ahora, la globalización. Tiene como senderos de su gloria ni más ni menos que al Estado liberal, al colonialismo, la revolución industrial, el capitalismo y el imperialismo. La modernidad generó el modernismo artístico, pero también, como la *planta baja del edificio*, la modernización política y económica, planteada como el modelo universal a imponer en todo el globo. La tesis del *take-off* de Rostov, que prometía a los países en desarrollo un *despegue* similar al occidental siempre y cuando siguieran la senda de los países capitalistas centrales, está detrás de esta conceptualización que absolutizaba la idea de progreso y desarrollo⁸⁶.

Ante este panorama ensombrecido, Santos propone dos respuestas entrelazadas. Por un lado, una solución práctica: los proyectos de investigación con referente empírico, tales como *La reinención de la emancipación social*, encaminados a concretar qué parte del presente tiene futuro. En segundo lugar, una renovación teórica que entienda que la **experiencia** es más amplia que la que ha reconocido Occidente tanto en el exterior como dentro de su seno. No se trata, para evitar su desperdicio, de reclamar más dosis de la misma modernidad que ha expulsado esas realidades. Al contrario, para evitarlo, lo que se reclama es otra ciencia social y otro modelo de racionalidad. Para superar los lastres eurocéntricos es menester una nueva teoría de la historia que ayude a aplicar la teoría tanto a la nueva realidad de la globalización como a la mutación de los Estados que acompaña al proceso globalizador. Como paso previo es obligatorio recuperar la capacidad de **espanto**, “una capacidad de espanto e indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora, es decir, rebelde”⁸⁷. Una capacidad de espanto que sean anticipadora de nuestra rabia. Un pasado que indigne y lance un mensaje nítido: lo que sucedió no debe volver a ocurrir;. Los que se opusieron antaño marcan hoy la senda de la emancipación.

Todo eso conduce a la necesidad de desarrollar una **crítica a la modernidad** y a sus promesas incumplidas sin por ello echarse en brazos de una posmodernidad complaciente. El conocimiento como regulación y como emancipación está hoy superado en su interpretación moderna. Entre sus problemas está la totalización que permitió absolutizando el orden sobre el caos (despreciando su condición de orden alternativo), del mismo modo que su consideración del socialismo como ineludible, como un telos inevitable sobre la base del productivismo. Recordemos que la regulación, de la mano de la ciencia, buscó eliminar también el *caos* de la naturaleza. Todo lo que era enmarcado como tal estaba sujeto a la *regulación forzada* (fuera una selva, una tribu o raza, una nueva ruta o las mujeres). Los que creaban conflicto con esa

⁸⁶ En última instancia, la modernidad occidental ha sido una fuerza de penetración violenta a lo largo de toda su historia. Hablar de desarrollo obliga a usar necesariamente la categoría de subdesarrollo. La modernización es otra forma de jerarquizar al mundo. De ahí que, más allá del enmascaramiento que hay detrás de la tesis de Huntington del *choque de civilizaciones*, le resulte mucho más adecuada la adjetivación como *civilización de choque*. Véase Francisco Palacios, *La civilización de choque. Hegemonía occidental, modernización y Estado periférico*, Madrid, CEC, 1999.

⁸⁷ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p.57

pretensión imperial eran adjetivados como *naturaleza caótica*, pura irracionalidad y, por tanto, obligados a una sujeción violenta meramente física o legitimada del Estado.

Para evitar este comportamiento que genera recortes de realidad, sufrimiento e inhumanidad tanto en quien lo sufre como en quien lo realiza, se plantea el esfuerzo de conocer para emancipar, y para ello, se propone construir un pensamiento “alternativo de alternativas”. Esta tarea genera a su vez las tres dificultades apuntadas, tres *arrecifes* camino de la playa: el paso del monoculturalismo al multiculturalismo; el paso de los conocimientos heroicos al conocimiento edificante; y el paso de la acción conformista a la acción rebelde.

Para el profesor de Coimbra, emancipar es reconsiderar el pasado y el futuro para rearmar el presente: para construir una **nueva teoría de la historia** que cuestione la reificación burguesa del pasado y su ampliación del futuro. En esa articulación teórica de la burguesía contra el pasado proliferaron muchas teorías de la separación (las que reclamaban la identidad burguesa frente a los intentos homogeneizadores de la monarquía absoluta). La lucha contra el proletariado reafirmó esa dirección, convirtiéndose la lucha contra la unión de la clase obrera en un *leit motiv* del pensamiento y la praxis burguesa. De ahí que junto a la sobreteorización del fragmento, apenas se hayan producido teorías sobre la unión. En definitiva, la suma de fuerzas está subteorizada. El “trabajadores del mundo, uníos” fue durante mucho tiempo el articulador de una propuesta de unión articulada en torno a la clase obrera. La entrada en el siglo XXI vino de la mano de una nueva propuesta para concertar la unión, si bien esta vez desde la diferencia y la multiplicidad. “Otro mundo es posible” inauguró una forma distinta de emancipación, un reencuentro entre las raíces y las posibilidades libre del dogmatismo propio de la Modernidad pero también sujeto a la difícil concreción de lo posmoderno.

Solventar el problema de la fragmentación nos lleva a re-ecuacionar las raíces y las opciones, pues la condición de transición de la época ha roto la equivalencia entre estos dos ámbitos. Esto se verifica en tres espacios de manera evidente: (1) la turbulencia de escalas (al estar en una época de bifurcación, no hay correspondencia entre las escalas, entre actos mínimos que generan consecuencias máximas. Las relaciones entre raíces y opciones es, por tanto, caótica); (2) la explosión de raíces y opciones, abiertas por las *promesas* de la globalización y cerradas por los localismos, también multiplicados, propios de la globalización. La confusión hace que el pensamiento hegemónico presente sus raíces (su reconstrucción del pasado) como opciones, vendiendo el **canon occidental** como el modelo universal de validez; (3) la trivialización de la ecuación entre raíces y opciones. Una vez desaparecida la tensión y diferenciación entre las raíces (la referencia a la constelación social de donde se viene) y el proyecto de futuro construido, el porvenir se convierte en un presente repetido y eternizado. La historia que se recuerda, como ejemplifica el *revival* televisivo, cada vez está más cerca del presente.

¿Cómo obtener sentido –según preguntábamos al principio– de manera que la propuesta del posmodernismo de oposición no caiga en el relativismo? De acuerdo con la necesidad de acompañar con una teoría de los sentimientos el desarrollo cognitivo, en primer lugar hay que construir la indignación del presente mirando al pasado. Se trata de construir el *espanto* que permita que el dolor *duela*. Para ello, Santos reclama cuatro imágenes poderosas que interrogan al pasado y que se corresponden con cuatro niveles sociales: el epistemológico, el metodológico, el político y el jurídico (ver cuadro siguiente).

Reconstrucción del equilibrio entre las teorías de la separación (basadas en las opciones del futuro) y de la unión (basadas en las raíces del pasado)

	Problemas generados en la modernidad. Entenderlos como problemas tiene un potencial de indignación e inconformismo frente al riesgo de eternización del presente	Imágenes desestabilizadoras que interpelan al pasado y que genera energía transformadora (tienen que ser ampliamente compartidas para que sean eficaces en la generación común de espanto e indignación)	Orientaciones hacia las que tiende el posmodernismo de oposición para lograr comunicación y complicidad entre el pasado y el futuro
Nivel epistemológico	Hegemonía del monoculturalismo occidental. La regulación social absorbió al ideal emancipatorio y neutralizó el pasado, donde está la razón anticipada de la rabia y del inconformismo	Sufrimiento humano (un sufrimiento que es social, no individual, que tiene su huella en el pasado y que debe generar indignación y, de ahí, voluntad de sacrificio)	Asumir que hay varias formas de conocimiento. Revalorizar el conocimiento-emancipación (apostar por la solidaridad como forma de conocimiento y entender el caos como una dimensión de la solidaridad)
Nivel metodológico	Las teorías sociales actuales se asientan sobre el concepto de globalización que construye localismos globalizados y crea imperialismo cultural	Epistemicidio (<i>el asesinato de otros conocimientos despreciados por el conocimiento hegemónico occidental</i>)	Asumir la hermenéutica diatópica (<i>el conocimiento que va a través de los topoi</i>), que hace consciente la incompletitud recíproca de las culturas.
Nivel político	Neofeudalismo (exclusión y destitución) y neotribalismo (exacerbación de la diferencia)	Apartheid global (asociado a la guerra, las desigualdades y el colapso económico)	Gobierno humano (que facilita la comunicación entre divisiones sociales de todo tipo)
Nivel jurídico	Propiedad privada y soberanía estatal que gozan de monopolio jurídico y destruyen el ecosistema	Parábola de la tragedia de los bienes comunes (los costos de uso individual de bienes comunes es siempre menor que su beneficio, lo que lleva al agotamiento de los recursos)	Patrimonio común de la humanidad (campos que sólo pueden ser administrado internacionalmente en interés de la comunidad)

La **razón indolente**, responsable del desperdicio de la experiencia, debe ser, por tanto, cuestionada. Cuestionada en tanto en cuanto es *impotente* (asume que no se puede hacer nada para salir del modelo vigente); es *arrogante* (cree ser omnisciente y, en nombre de su libertad, renuncia a explicar sus errores o contradicciones); es *metonímica* (toma la parte por el todo, esto es, se considera la única forma de racionalidad y, o bien desprecia a las demás o las usa sólo como materia prima); es *proléptica* (tiene una concepción lineal del devenir, de manera que imagina el proceso social como una flecha del tiempo que arrastra en su estela otras concepciones más complejas).

En su trabajo, Santos presta especial atención a los problemas que generan la razón metonímica y la razón proléptica (desarrolladas ambas en “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, trabajo recogido en este volumen).

La razón metonímica es aquella que reduce el todo a una parte a través de tres estrategias: (1) la secularización y laicización (reducción de la multiplicidad de mundos al mundo terreno existente y visible); (2) la reducción del tiempo múltiple al tiempo lineal del progreso y la revolución (despreciando tiempos cíclicos o tiempos que no asuman la idea de progreso); (3) la construcción de dicotomías que tienen detrás un brutal sistema de dominación que impide que las partes puedan pensarse por sí solas (y que condena a la parte débil de la dicotomía a subordinarse al elemento fuerte).

Como retóricamente la razón metonímica no puede garantizar fácilmente sus victorias, necesita acompañarse siempre de *cañoneras* reales o discursivas (en este caso, son los discursos fáusticos de Hobbes, Nietzsche, Schmitt o, más actualmente, Huntington)⁸⁸. En su lucha por absorber cualesquiera otras formas de pensamiento o acción, la razón metonímica va a usar un factor muy poderoso, la **eficacia**, basada en la productividad propia del desarrollo tecnológica capitalista, y del desarrollo de la coerción legítima (que se caracteriza por castigar a todos aquellos que no la reconozcan como única legítimidad). Ambos, eficacia y coerción legítima, tienen la extraña virtud de reducir la contemporaneidad (los que no la comparten pasan a ser *anacrónicos*) y de despreciar las experiencias que no caben en el *todo* que le interesa. La conclusión, como planteaba Walter Benjamin, es que la sociedad moderna, rica en historia, se convierte en **pobre de experiencia**⁸⁹.

Si el presente se ha constreñido (la ciudadanía, a menudo situada al borde de lo que entiende que es un precipicio, carece de instrumentos para entender el vértigo que siente), hay que encontrar la solución en la dilatación del presente a través de la **sociología de las ausencias** (que es contrafáctica, que confronta el sentido común científico tradicional), de manera que se demuestre que lo que no existe está ausente porque no se le ha dejado existir. La modernidad ha sido especialista en silenciar alternativas, en producir *no existencia*, calificando a otras realidades emergentes como ignorantes, residuales, inferiores, locales e improductivas. Las *ecologías* que plantea Santos como alternativas a las dicotomías son una multiplicidad de relaciones no destructivas entre los diferentes agentes, que pueden ser halladas a través de ese ejercicio de inteligibilidad mutua que es la *teoría de la traducción*.

⁸⁸ Apunta Santos que, al igual que Occidente se ha dotado de este tipo de discursos para imponer la razón metonímica, también ha producido discursos contrahegemónicos como los de Rousseau o Kelsen, partidarios de formas que primaban la palabra sobre la espada.

⁸⁹ Los *universales evolutivos*, la explicación que presentó Parsons para incorporar el cambio social en su análisis funcionalista, insiste en los elementos estrictos de *eficacia* (sin reparar en otras consideraciones) que brindaría esos descubrimientos o formas de organización a las sociedades que los adoptaran (parentesco, burocracia, mercado, dinero, tecnología, religión, etc.). Véase Talcott Parsons, "Evolutionary Universals in Society" en *Sociological Theory and Modern Society* The Free Press, New York, 1967.

Estas ecologías, que actúan como brújulas reajustadas que indiquen la meta de una posmodernidad de oposición, se enfrentan a los cinco *monismos* propios del paradigma moderno. En otras palabras, si hay cinco formas de producir ausencia en la racionalidad occidental, hay que oponerles un pensamiento *insurgente* que visibilice lo oculto en cada uno de esos espacios de construcción de hegemonía. La *sociología de las ausencias* articularía las siguientes tesis y antítesis: (1) monocultura del saber y del rigor (ciencia y alta cultura –no la cultura popular- como canon y único saber riguroso) frente a Ecología de saberes (no hay ignorancia ni saber en general, sino que todos saben e ignoran algo); (2) monocultura del tiempo lineal (progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización) frente a Ecología de tiempos (comprender la contemporaneidad de los otros y no verlos como anacronías detenidas en el pasado); (3) lógica de la clasificación social (que define y jerarquiza construyendo desigualdades) frente a Ecología de los reconocimientos; (4) lógica de la escala dominante (lo universal frente a lo particular y lo global frente a lo local) frente a ecología de las Transescalas (lo local no globalizado, esto es, lo local que tiene entidad e identidad al margen de los mercados globales); (5) lógica productivista vs. Ecología de la productividad (recuperación de sistemas alternativos de producción).⁹⁰

Por su parte, la *razón proléptica* también debe ser superada, ya que, al poseer una filosofía lineal del futuro, en nombre del progreso constante no repara en que los seres humanos sólo tienen una vida, de manera que termina ignorando la conveniencia de que los *paraísos* tengan esa temporalidad.

Frente a esto, Santos propone crear la **sociología de las emergencias**: una axiología de las alternativas posibles aquí y ahora (con el ejemplo emblemático del Foro Social Mundial). El fulcro con el que cuenta aquí es el *Noch nicht*, el *todavía no* de Ernst Bloch, una negación que dice No para decir Sí a algo diferente. El futuro, al construirlo desde el presente (no desde la teoría), ya no es infinito, si bien pasa a ser incierto al no estar definido de una vez para siempre. Esto permite ampliar simbólicamente los saberes, las prácticas y los agentes. Por eso, frente al **determinismo** moderno, postula Santos el **cuidado**, una exigencia prudente ante la multiplicidad de futuros posibles.

La sociología de las emergencias mira lo que hay como tendencia o posibilidad futura. Por eso dirige su vista a sitios concretos: a las experiencias de conocimientos; a las experiencias de desarrollo; a las experiencias de reconocimiento; a las experiencias de democracia; y a las experiencias de comunicación e información. Se trata de mirar en otros sitios al haberse asumido que “hay vida más allá de las dicotomías”. La *arqueología*, la excavación en las ruinas, ayudará a deconstruir los residuos históricos. Aunque no bastará la deconstrucción. Es necesaria también la reconstrucción posterior de las posibilidades histórico-culturales propias de cada protesta, así como la correspondiente traducción entre saberes a través de una *hermenéutica diatópica* que, como se ha señalado, se basa en un **universalismo negativo** (la universalidad de la diversidad, donde las culturas auto-reflexivas son conscientes de su limitación).

La tarea de traducción es amplia y cabe entre saberes hegemónicos y no hegemónicos, así como entre las diferentes prácticas sociales y sus agentes. La teoría de la traducción se encarga de *agregar* lo que la modernidad ha desagregado, haciéndolo así funcional para la contrahegemonía sin necesidad de recurrir a un actor privilegiado o a una gran teoría. Por eso la sociología crítica opera sobre la frontera. Para realizar esa traducción, hay que acarrear la discusión hasta las **zonas de contacto**, esos lugares fronterizos que facilitan los encuentros. Serán los representantes de los movimientos sociales los que hagan la labor de fusión, de la misma manera que los que construyan

⁹⁰ Santos ha enriquecido algunas de estas categorías en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p.23 y ss.

los argumentos de la traducción serán aquellos intelectuales enraizados en las prácticas y saberes.⁹¹

Descompuesta la brújula de la modernidad, sin mapas ni cartografías válidas, en medio de una tempestad, sólo puede orientarse el barco en donde se vea tierra firme o, al menos, donde haya indicios bien sólidos de que puede haber tierra firme. Un suelo robusto que permita sustentar la emancipación (no encarcelarla en nuevas regulaciones). Reconocer es, en términos generales, un ejercicio de moral práctica. Auscultando las ausencias se ejerce la solidaridad. Este mirar a donde otros no han mirado convierte al científico social en un arqueólogo *subversivo* (*sub vertere, la versión de abajo*): mira lo que hay sometido a la presión de la hegemonía, le da la vuelta y hace que lo oprimido, al respirar, cobre voz y exista.

Es cierto que, como en el cascabel del gato, faltan los agentes que vinculen su práctica social a los conocimientos, aquellos que porten “subjetividades que se rebelen contra prácticas sociales conformistas, rutinarias y repetitivas, y se dejen estimular por experiencias limiars, o sea, por formas de sociabilidad excéntricas o marginales”⁹². Para alcanzar esa conciencia hay que huir de formas simplificadas de subjetividad que no quieran ver las tensiones entre raíces y opciones, entre los referentes del pasado y los horizontes del porvenir. La transición afecta de manera peculiar a las nuevas generaciones, con más dificultades para orientar su comportamiento. La negación del futuro a las generaciones jóvenes las obliga a convivir en el puro presente, sujetos, bien a la indolencia, bien a una lucidez que les ayudará a identificar la desesperanza del mañana, bien a una confusión en la subjetividad que les lleve a la parálisis. La *epistemología de la ceguera* propia de la modernidad transforma a las estructuras sociales en cárceles y a los actores en impotentes espectadores de su pérdida de libertad.⁹³ “La epistemología de la visión, por el contrario, promoverá la construcción de una práctica social basada en la distinción entre la acción conformista y la acción rebelde”, una forma de conocer que recuperará la emancipación robada. Y en esa pelea, el Estado va a ser, todavía, un actor privilegiado.

11. Reinventar el Estado: el camino hacia una globalización contrahegemónica

“¿Hacia dónde se orientan la fidelidad, la lealtad y la identidad? Obviamente, no siempre en la misma dirección. A veces hacia el gobierno de un Estado. Pero otras veces hacia una empresa o hacia un movimiento social que opera por encima de las fronteras territoriales. A veces hacia una familia o hacia una generación. A veces hacia los colegas de trabajo y de profesión. Con el fin de la Guerra Fría y con el triunfo de la economía de mercado ya no hay lugar para lo absoluto. En un mundo de autoridad múltiple y difusa, cada uno de nosotros comparte el

⁹¹ La Filosofía Latinoamericana de la Liberación se ha enfrentado a la pretensión hegemónica occidental que pretendía otorgarse a sí misma la condición de única realidad universal. La Filosofía de la Liberación (Dussel), sobre la base de la idea de la alteridad (Levinas), ha reclamado la liberación del oprimido y la incorporación del “otro” en la historia. Desde diferentes ángulos, Santos y Dussel desembocan en sitios cercanos. Véase, Enrique Dussel. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, op.cit.

⁹² *Crítica de la razón indolente*, p.286.

⁹³ Con su habitual originalidad, Zizek analiza las razones por las cuales la película *The Matrix*, de los hermanos Wachowski, satisface a unos jóvenes (y no tan jóvenes) que encuentran en el film una explicación suficiente de su sospecha acerca de la mentira-ocultación que encierran las sociedades actuales. Slavoj Zizek, “The Matrix, o las dos caras de la perversión”, en http://www.lainsignia.org/2000/octubre/cul_072.htm.

problema de Pinocho: nuestras conciencias individuales son nuestra única guía”.

Susan Strange, *La retirada del Estado*

“Frecuentemente, el discurso sobre la globalización es la historia de los vencedores contada por ellos mismos. En verdad, una victoria aparentemente tan absoluta que los derrotados acaban por desaparecer totalmente de escena”

Boaventura de Sousa Santos, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*

En un mundo en proceso de globalización exigido por las necesidades de acumulación del sistema capitalista, impulsado por la voluntad política hegemónica a partir del auge del neoliberalismo en los años 70, y posibilitado por el desarrollo tecnológico ¿es posible construir una *globalización desde abajo*? ¿Tiene el Estado algún papel en esa globalización contrahegemónica? ¿O es cierto, como han planteado algunos autores, que la institución estatal apenas puede ejercer la labor supervisora de una sociedad fragmentada que se articula por una lógica propia y sólo es armonizable desde el mercado?

El Estado, tras más de dos décadas de hegemonía neoliberal, no ha desaparecido como postulaban algunos de sus más conspicuos detractores. Sí puede afirmarse que, en comparación con las formaciones estatales generalizadas en Occidente tras la Segunda Guerra Mundial –la fórmula Estado social y democrático de derecho-, muestra claras señales de *cansancio*. Ese cansancio, que afecta a las labores de hegemonía (las que consiguen obediencia) y de confianza (las que garantizan la reciprocidad en el comportamiento social) pero no así a las de acumulación (la que garantiza la tasa de beneficio), consigue paulatinamente que crezcan los desafectos con la política definida por ese Estado. El cansancio de ese tipo de Estado cansa al ciudadano obediente y abre escenarios inciertos⁹⁴.

Carl Schmitt, al igual que Jellinek, Weber o Heller, insistió en la condición de *contrato* de esa forma de organización política que quiere *estar*, “lo stato”, en expresión que recoge Maquiavelo de la correspondencia administrativa de su época para introducirla a través de *El príncipe* definitivamente en la reflexión politológica. Se trata de una organización política que, pese a nacer siempre a sangre y fuego, tiene ánimo de permanencia y estabilidad. Schmitt (quien combinó la lucidez analítica con la perversión práctica al militar en el nacional-socialismo y defender su causa) resumió esta idea diciendo que: “El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado”. La condición de garante de la paz (frente a la guerra exterior y la guerra civil) se señala como el elemento sustancial de la existencia estatal. Para el especialista en teoría del Estado Pier Paolo Portinaro:

“Los Estados son aparatos para conseguir obediencia o para persuadir a la obediencia. No sólo en la disciplina y en el “autodisciplinamiento de los afectos” (...) sino en el camino de la extorsión a la persuasión se cumple la racionalización y civilización del poder”⁹⁵

⁹⁴ Sobre el agotamiento del Estado keynesiano de posguerra como resultado de la debilidad de la izquierda puede verse Juan Carlos Monedero (ed.), *Cansancio del leviatán. Problemas políticos en la mundialización*, Madrid, Trotta, 2003.

⁹⁵ Pier Paolo Portinaro, *Estado. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 86

Tradicionalmente, afirma Santos en la misma dirección, el Estado capitalista moderno, una perfecta máquina de conseguir obediencia, ha tenido como función primordial mantener la cohesión social en sociedades atravesadas por la enorme contradicción de la desigualdad y de la exclusión. Le correspondería al Estado mantener esa desigualdad y exclusión dentro de unos límites funcionales para el sistema, esto es, que garanticen el máximo de acumulación posible sin romper el sistema. Pero, como ya planteara Marx, siendo la riqueza una producción social –basada en la división del trabajo–, tanto su reparto desigual como la expulsión de personas y colectivos del beneficio de la vida comunitaria rompe el cemento sobre el que se basa la sociedad. Si la riqueza construye sociedad, su desigual participación en ella la deshace. A lo que hay que añadir la condición *miope* (Galbraith) del capitalismo, así como su sujeción cíclica a contradicciones estructurales⁹⁶.

La definición tradicional de Weber (el Estado como aquél instituto político que reclama con éxito el monopolio de la violencia física legítima para el *cumplimiento de los órdenes*) no estaría tan alejada de la que aquí asume Santos, pues la diferencia entre la definición weberiana y la de Santos en realidad desaparece si adjetivamos los *ordenes* a los que se sirve (los del privilegio o los de la emancipación). El Estado, como máquina de obediencia, puede estar al servicio de metas sociales redistributivas o de refuerzo del privilegio, puede usarse para construir el socialismo o para dirigir guerras imperiales. Es cierto que la definición de Weber, de validez intemporal, deja más desvaído el hecho, resaltado por Santos, de la condición desigual y excluyente que ha acompañado históricamente al Estado. Pero en la propuesta weberiana queda más abierta la posibilidad –que luego va a reclamar Santos– de hacer del Estado un lugar de lucha en pos de posiciones emancipatorias.

La discusión acerca del Estado en el siglo XXI no puede ignorar el proceso de globalización. El Estado, aún siendo todavía cierto que es el principal actor político (lejos, como se ha apuntado, de los discursos acerca de una mítica desaparición del mismo), está mutando sus capacidades y sus funciones tanto hacia abajo (ámbito local) como hacia arriba (ámbito supranacional), viéndose imposibilitado para ejercer las tareas reformistas que le han caracterizado en el ámbito occidental desde los años treinta. Es igualmente cierto que los dos pilares del sistema mundial moderno se mantienen (la economía mundial y el sistema interestatal), aunque están surgiendo formas políticas supranacionales, unas capitalistas y otras anticapitalistas, que obligan a replantear todo un modelo que se basaba en la actuación en los Estados nacionales.

El lugar que le corresponde al Estado en el proceso de globalización debe incorporar la misma pluralidad que afecta al concepto de globalización. En otras palabras, si, como propone Santos, corresponde hablar de *globalizaciones* (hegemónica y contrahegemónica, financiera, de personas, de ideas, del crimen organizado, etc.), conviene también diferenciar entre *Estados*, especialmente si éstos se adscriben al centro, a la periferia o a la semiperiferia del sistema mundial. De lo contrario, como se veía al principio, el análisis de la globalización realizado desde el centro ahorma con su explicación las realidades sociales del resto del mundo, asfixiándolas en los límites estrechos de su definición.

En un autor de la semiperiferia como Santos, que asume una mirada del sistema mundial desde el Sur, no es extraño, pues, que se observe al Estado de manera diferente a la canónica de los países centrales. Mientras que en Occidente el Estado forma, hegemónicamente, parte de la solución, en el Sur, el Estado, tal cual se ha conocido y se conoce, forma parte del problema. Si el mundo occidental se sacudió en la mitad del

⁹⁶ En los dos últimos capítulos de este libro se centran en la situación actual del Estado.

siglo XX el Estado definido por Marx y Engels en *El Manifiesto comunista* (el Estado como el consejo de administración de la burguesía), en el resto del mundo (salvo en los países comunistas) esa definición ha seguido definiendo una parte sustancial de la realidad.

Repárese en que la historia del Estado no es sino la historia de la apropiación territorial, demográfica, social, jurídica y simbólica de ordenamientos preexistentes. Pero mientras que en Occidente fue la sociedad civil la que terminó creando al Estado, en América Latina, África y Asia fue el Estado el que construyó la sociedad civil (una organización piramidal en donde se sustituyó una dominación por otra). Con el agravante, desde el punto de vista de la emancipación, de que, con frecuencia, se trataba de Estados trazados por otros países en una estrategia geopolítica colonial o neocolonial. Recuerda Santos que en estos casos quedaron fuera de la sociedad civil multitud de personas y realidades sociales: los indígenas, otras razas, las culturas locales, la pluralidad jurídica: “Una teoría política basada en una parcela tan diminuta del proceso histórico global sólo podía servir a las jerarquías imperialistas del sistema interestatal”⁹⁷. Y como ocurre con otros conceptos que estarían reclamando un uso en plural (globalizaciones, democracias, justicias), el *Estado* no queda al margen de las particularidades que el lugar y la historia confieren. Sólo desde el recurrente esfuerzo homogeneizador occidental puede hablarse de una *teoría del Estado* que sirva *urbi et orbe*. Inevitablemente, por la homogeneización en la que incurre, vuelve a operar, incluso cuando pretende acciones benevolentes, de manera violenta.⁹⁸

Si en el ámbito europeo el Estado pasa del régimen patrimonial de los estamentos a la burocracia racional de los príncipes, esto es, se pasa de ordenamientos personales a ordenamientos territoriales, la dominación en el resto del mundo no desarrollado mantiene en buena medida, más o menos enmascarada, formas personales. Como sostiene Santos, si bien el paradigma moderno de Estado presupone un único derecho, es una realidad la coexistencia tanto de otros sistemas jurídicos locales, infra-estatales y supranacionales, como de regímenes donde el derecho estatal, pese a estar consignado, no se aplica (el caso de la corrupción alcanza en el ámbito occidental tamaño relevancia que puede afirmarse que es el lubricante del sistema. De hecho, el ámbito supranacional –que hay que diferenciar del derecho internacional, regulado por otro tipo de normas-, está articulado por actores tales como los Estados de otros países, agencias financieras internacionales, empresas multinacionales, firmas de calificación de riesgo, etc. que construyen de *facto* constantemente excepciones o particularidades a la norma general.

Dentro de la tradición marxista con la que dialoga Santos, el papel del Estado ha ocupado un lugar esencial, si bien las profundas transformaciones y, en algunos casos concretos, los procesos de descolonización de los años sesenta obligaron a incorporar reflexiones que no estaban incluidas en la discusión. Es el mismo Santos quien recuerda las palabras de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra*, cuando afirmaba que

“la originalidad del contexto colonial reside en que la base económica es también la superestructura (...). Se es rico porque se es blanco y se es blanco porque se

⁹⁷ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. 197

⁹⁸ El caso de África sería emblemático y ha sido bien estudiado por Santos. Fuera de los elementos comunes del colonialismo europeo (que ha generado una similar inserción subordinada de la economía africana en la economía mundial) y de la independencia (con mayor participación nativa que en el caso de América Latina, dirigida por colonos), los Estados africanos no se dejan encuadrar en fórmulas abusivas como *Estado africano*. Véase B. De S. Santos, « O Estado heterogeneo e o pluralismo jurídico », en B. De S. Santos y Joao Trindade (orgs.), *Conflito e transformação social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique*, Porto, Afrontamento, 2003.

es rico. Es por esta razón que el análisis marxista debería prolongarse un poco siempre que se aborde el problema colonial”⁹⁹

En los años ochenta hay una reconsideración del marxismo por parte de teóricos que dejan de entender al Estado como una mera superestructura derivada de la base económica. Si bien la recepción de la posmodernidad en la ciencia política es más ardua, no puede negarse que la superación del determinismo iba por ese camino: “El perfil postmarxista de la década de los ochenta – afirma Santos- tiene un rasgo fundamental: es antirreduccionista, antideterminista y procesalista”. Es así como el postmarxismo va a empezar a solventar uno de los principales rasgos de su matriz, esto es, su enorme valía para explicar lo que fue, pero sus dificultades para perfilar lo que va a ser o puede llegar a ser el futuro, apenas zanjado con una filosofía de la historia que participaba de la idea hegeliana del *fin de la historia* y que se representaba un futuro luminoso marcado por el fin de la lucha de clases.¹⁰⁰

¿Sigue siendo la abolición del Estado un presupuesto de la emancipación en la posmodernidad de oposición? Para Santos es obvio que detrás de las dificultades para luchar contra el Estado están las dificultades para entender que éste, vía hegemonía, puede absorber a la sociedad civil (una de las principales aportaciones de Gramsci a la crítica del Estado: el proletario puede creer que tiene algo más que perder que sus cadenas). Santos asume plenamente esta idea para la actualidad: “En mi modo de ver, la expansión del Estado en la forma de sociedad civil es la característica más sobresaliente del Estado capitalista en los países centrales en el periodo del capitalismo desorganizado”¹⁰¹. En otras palabras, la cárcel de los conceptos forma parte de las jaulas burocráticas de la modernidad, y el Estado ha trasladado, en una reflexión abierta por Foucault, la obediencia a cada rincón de la vida social. En conclusión, la abolición o defensa del Estado requerirá previamente la definición de qué tipo de Estado se está hablando.

Es en la aproximación complejizadora de la organización social donde Santos desarrolla un concepto a la vez problemático y clarificador: el *fascismo social*. Se trata de una categoría muy expresiva pero que puede inducir a error al buscarse relaciones con las formas tradicionales de fascismo propias de los años treinta. El fascismo social, para Santos, no sería, como apuntamos un régimen político, sino un régimen social, civilizacional que, si bien no es generado por el Estado, sí necesita de su beneplácito. Mientras que las sociedades occidentales son formalmente democráticas, afirma, serían también socialmente fascistas al haber naturalizado la exclusión y la desigualdad, así como una enorme violencia abstracta y concreta (definida en parte por los teóricos de la sociedad del riesgo) que pone en cuestión la idea de contrato social sobre la que se articula la teoría liberal. La crisis de la contractualización moderna se deriva precisamente de la existencia creciente de procesos estructurales de exclusión que priman sobre los procesos de inclusión.

Esta nueva forma de fascismo opera en cuatro ámbitos (al que añadiríamos un quinto):

⁹⁹ En B.de Sousa Santos, *De la mano de Alicia*, op.cit. p. 26. Para un análisis de las insuficiencias del marxismo para explicar el contexto actual de transición, véase especialmente las páginas 22-53

¹⁰⁰ ibidem. 31. El hecho de que el marxismo incorpore una *filosofía de la historia*, es decir, la presunción de que el futuro está escrito y tiene una senda necesaria (la flecha del tiempo), es uno de los presupuestos menos sostenibles del marxismo en el siglo XXI.

¹⁰¹ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p.197.

(1) apartheid social, creando *zonas salvajes* (barrios pobres) y *zonas civilizadas* (ciudades fortaleza). Aquí opera también el *Estado paralelo* –diferente comportamiento estatal, funcionando como *microestados*, dependiendo de la zona geográfica a la que se refiera y de los actores implicados. En otras palabras, un mismo Estado que es amable en unas zonas y brutal en otras-;

(2) *fascismo paraestatal*. La privatización de bienes públicos o de espacios territoriales por particulares. Esta variante tendría dos vertientes: el fascismo *contractual* (privatización de bienes públicos, subcontratas sin control público o ciudadano, o indefensión ante el contrato de trabajo), y el fascismo *territorial* (zonas controladas por poderes no estatales);

(3) el fascismo de la *inseguridad*. Vinculado al riesgo cotidiano que genera la precariedad laboral y el desasosiego íntimo de una condiciones que no pueden controlarse.

(4) el fascismo *financiero*, que sería el resultante de la *economía de casino* y del poder omnímodo de las agencias privadas de valoración de riesgos-.

La conclusión de este fascismo social es la ruptura del contrato social y la expulsión al *estado natural* no sólo de personas, colectivos y países, sino de continentes enteros sobre los cuales un grupo reducido de personas tienen *poder de veto*¹⁰².

Sin embargo, más allá del concepto de *fascismo social*, el referente crítico popularizado desde los movimientos contrahegemónicos ha sido el de *neoliberalismo*. Para Santos, el neoliberalismo, que se diferencia del liberalismo por la relación subsidiaria que esta nueva ideología atribuye al Estado (encargado de tareas de *remercantilización*), es una *utopía antiutópica*, es decir, se trata de la utopía del privilegio del mercado que acaba con las posibilidades de la utopía de la comunidad¹⁰³. También aquí nos encontramos con dificultades para enfrentarlo. La más relevante tiene que ver con que vivimos en *sociedades de mercado* donde funciona el elemento legitimador de las elecciones pero donde los elementos de democracia social han desaparecido. Ante la exclusión y la desigualdad, es el mismo Estado el que argumenta su debilidad para paliarlas, pero ejerce su dureza para garantizar el proceso de acumulación. Más allá de este papel del Estado, reforzando su mano derecha y debilitando su mano izquierda, es relevante dejar claro que, a menudo, son actores no estatales que gozan de impunidad los responsables de las violaciones de los derechos humanos¹⁰⁴.

¹⁰² Aquí recuerda Santos la negación roussoniana de una democracia si existen personas lo suficientemente pobres para venderse y otras lo suficientemente ricas para comprarlas. Véase en este libro el capítulo 8, “Reinventar la democracia”, especialmente las páginas 286 y ss. Algunos de estos aspectos han sido enriquecidos en Boaventura de Sousa Santos, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Porto, Afrontamento, 2006. Sigue pendiente, de cualquier forma, incorporar aquí una quinta forma de fascismo social: el *fascismo mediático*, que genera, en sus grandes monopolios, las grandes bolsas de desigualdad y de exclusión al otorgar o negar visibilidad a miles de millones de seres humanos.

¹⁰³ La militarización del neoliberalismo a partir del atentado sobre el World Trade Center y el Pentágono implica una recuperación del impulso bélico que permite hablar de *neoabsolutismo*.

¹⁰⁴ La liberal *libertad negativa* deja zonas libres para que opere el fascismo social sin que el Estado intervenga para paliarlo (es el caso emblemático de las privatizaciones de bienes públicos). La ambigüedad del Estado en el momento de transición es proverbial. Pierre Bourdieu lo ejemplificó con su diferenciación entre la mano izquierda del Estado, compuesta por "los trabajadores sociales" (asistentes sociales, educadores, magistrados de base, profesores y maestros), y la mano derecha, encargada de la represión y la amenaza, compuesta por los enarcas del ministerio de hacienda, los bancos públicos o privados y los gabinetes ministeriales. Véase, Pierre Bourdieu, «La mano izquierda y la mano derecha del Estado», en *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Barcelona, Anagrama, 1999.

En un aparente juego de palabras, Santos afirma que ha tenido que hundirse el marxismo para que el capitalismo se haga marxista. Dicho en otras palabras, ha tenido que desaparecer la URSS para que el capitalismo vuelva a tener comportamientos *manchesterianos*, para que el Estado capitalista se asemeje al *consejo de administración de la burguesía* con el que Marx y Engel lo definían en *El manifiesto comunista* de 1848. Los tres pilares de la regulación moderna, el Estado, el mercado y la comunidad, han reasignado sus funciones, de manera que, mientras la comunidad encuentra su reacomodo a través de la acción colectiva, el Estado se ha puesto al servicio del mercado, devolviéndole buena parte de aquellos ámbitos que se desmercantizaron durante el siglo XX.

Sin embargo, el Estado no es para Santos una entidad obsoleta. Muy al contrario, es un *campo de lucha* entre los que quieren hacer del Estado un instrumento de las multinacionales y los que pugnan por ganarlo como instrumento de la mayoría. En esa dirección, el primer objetivo es el que está en marcha en las asociaciones de Estados tales como la Organización Mundial del Comercio, el FMI o el Banco Mundial (o, con sus peculiaridades, la Unión Europea, orientada por una constitución material cuyo principal objetivo es la estabilidad de los precios). El segundo objetivo busca convertir al Estado en un *novísimo movimiento social* cuyas principales misiones sean salvaguardar el Estado social, re-regular las relaciones entre el mercado y la comunidad a favor de esta última, y la puesta a disposición de todos sus recursos a favor de la construcción de un fuerte sector público no estatal que experimente con nuevas formas de organización política. La polémica clásica entre la transformación del Estado en un instrumento emancipador de clase a través de la dictadura del proletariado (marxismo) y la abolición de todo tipo de Estado (anarquismo) asume aquí una posición intermedia que no desoye el lugar esencial alcanzado por el Estado ni sucumbe ante su oferta moderna de *Gran Leviatán* al servicio de una emancipación absoluta, dirigida cupularmente y diseñada previamente en un plan maestro.

En la realidad política actual, es el Estado quien condiciona fuertemente las constelaciones sociales gracias a la dominación y al derecho territorial. Se trataría, en la propuesta de Santos, de lograr transformar esa capacidad del Estado para imponer una forma diferente de sociabilidad que sirva a su vez para crear las condiciones necesarias para que las sociabilidades alternativas puedan ser creíblemente experimentadas. Es cierto, sostiene Santos, que en tanto en cuanto se esté en la **transición paradigmática** la forma que garantiza la experimentación social será el Estado social. Pero, superada la fase subparadigmática, el horizonte emancipador sólo podrá reposar en la transformación profunda del Estado.

En términos concretos, ese nuevo Estado, transformado en un *novísimo movimiento social*, se debería centrar en las utopías que van más allá de la producción y la ciudadanía (los lugares clásicos del XIX), esto es, tendría que prestar atención al espacio doméstico y al espacio de la comunidad, abandonados en las formas tradicionales del bienestar. Las tareas que señala Santos para este nuevo Estado serían las siguientes: (1) impulso de comunidades domésticas cooperativas (con atención a las diferencias de sexo y generacionales); (2) apoyo a la producción eco-socialista; (3) satisfacción de las necesidades humanas y del consumo solidario; (4) articulación de comunidades-ameba (la ameba representa una identidad múltiple, inacabada, en constante reinención); (5) dirección hacia el socialismo-como-democracia-sin-fin; (6) apuesta por la sustentabilidad democrática y las soberanías dispersas; (7) armonización de las luchas paradigmáticas (las que tienen lugar dentro del paradigma moderno) y subparadigmáticas (las que se centran en la *grieta* abierta en la pared).

En definitiva, Santos buscaría vincular ese Estado como novísimo movimiento social con el Foro Social Mundial (esa realidad que le transformaría sus *intuiciones* intelectuales *en certezas*), de manera que ambos, Estado y movimiento de movimientos, con las metodologías sacadas de la propia experiencia, experimentarían nuevas formas de emancipación:

“A la luz de la epistemología de la ceguera como de la epistemología de la visión, es posible concebir la emergencia de un conocimiento prudente para una vida decente, un conocimiento que, aprendiendo en la trayectoria que va de la ignorancia colonialista al saber solidario, reconoce el orden que encierran las experiencias y las expectativas, las acciones y las consecuencias, excepto cuando el orden es, él mismo, una forma de colonialismo. La aspiración última es demasiado humana, una aspiración que designo por *normalidad avanzada*: la aspiración de vivir en tiempos normales, o sea, tiempos cuya normalidad no derive, como sucede ahora, de la naturalización de la anormalidad”¹⁰⁵

12. Conclusión: la utopía del silencio hablado

“La última voluntad es la de estar verdaderamente presente; de tal suerte, que el momento vivido nos pertenezca, y nosotros a él, y que puede decirsele: “No te vayas aún”. El hombre quiere, al fin, ser él mismo en el aquí y ahora, quiere serlo en la plenitud de su vida sin aplazamiento ni lejanía. La voluntad utópica auténtica no es, en absoluto, una aspiración infinita, sino que, al contrario, quiere lo meramente inmediato e intacto del encontrarse y existir, y lo quiere como mediado, al fin, como clarificado y plenificado, como plenificado feliz y adecuadamente”

Ernst Bloch, *El principio esperanza*

“Puesto que la democracia es algo por venir, esta es su esencia, en la medida en que tenga una: no sólo permanecerá indefinidamente perfectible y por tanto insuficiente y futura, sino que, puesto que pertenece al tiempo de la promesa, permanecerá siempre, en cada uno de los periodos futuros, como algo por venir. Aun cuando haya democracia, ésta no existe”

Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*

En la transición paradigmática, la emancipación social es una “aspiración obvia”, pero al mismo tiempo algo “inverosímil”. La emancipación, al tener que argumentar contra la ciencia y el derecho, se torna inverosímil, de manera que tiene que reclamar a una utopía entendida como apertura de caminos. *Más modernidad* (más derecho y más ciencia) gozan del favor de un sentido común que entiende esa propuesta. La utopía, por el contrario, es mirada con recelo. Sin embargo, se trata de una utopía **desde y sobre el presente**, aunque faltan elementos para cartografiar exactamente dónde y cómo trazar las líneas y sus cruces. De ahí que, como se viene

¹⁰⁵ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p. 290.

señalando, en la modernidad esté todo lo que hace falta para formular la solución, si bien no está la solución.¹⁰⁶

“Nuestras soluciones en este momento no son heroicas”, afirma Santos en un seminario con movimientos sociales en Buenos Aires. No se trata de un pensamiento vanguardista, ni de sorprender con novedades que brillen en el firmamento pero que procedan de estrellas muertas. El momento es modesto.¹⁰⁷ El horizonte, a fin de cuentas, está en la creación de un nuevo sentido común emancipador y una nueva subjetividad individual y colectiva con capacidad y voluntad para esa emancipación. Un nuevo sentido común *ético*, basado en una solidaridad impulsada por la responsabilidad. Un nuevo sentido común *político* basado en la participación. Un nuevo sentido común *estético* marcado por el placer que rompa con el dualismo objeto-sujeto a través de la pasión, la emoción y la retórica¹⁰⁸. El arte, en la propuesta de Santos, es la posibilidad de restablecer la armonía y la totalidad de la personalidad humana en una sociedad marcada por la condición laboral, la mercantilización y el utilitarismo. En la transición, los pasos son modestos. La **jaula de goma** que, en tanto en cuanto la transición de paradigmas se consuma, sustituirá momentáneamente a la jaula de hierro¹⁰⁹.

La definición del paradigma emergente es importante pero muy ardua, porque las soluciones técnicas gozan de un exceso de credibilidad que oculta y neutraliza su déficit de capacidad. En las primeras fases de organización de la clase obrera, los trabajadores y las clases populares fueron integradas a través del trabajo; posteriormente, se añadió también el consumo como forma de incorporación. Hoy, por la hegemonía neoliberal, basta con el deseo de consumo. Como plantea Santos, una parte importante de la población tiene la cultura del consumismo pero no la práctica del consumo. ¿Qué hace la Coca-Cola publicitándose en África? Precisamente, crear unas expectativas de consumo que, al no poder ser cubiertas, deben alimentarse hasta que la seducción venza al lastre de un precio relativamente imposible. La articulación alternativa tiene el problema de enfrentarse a un fantasma difícilmente asible: el deseo.

La **utopía**, por tanto, aparece constantemente como la palanca de la transformación, oponiendo la imaginación a la necesidad de lo que existe. Una utopía que se fija en lo que no existe como parte silenciada de lo que existe, y también que considera que la utopía es “desigualmente utópica” ya que en su forma de imaginar lo

¹⁰⁶ El problema es recurrente cuando se enfrentan posiciones hegemónicas: el *a-theo*, se define incorporando aquello a lo que niega en su propio nombre. Igual ocurre con las ONG (Organizaciones *no gubernamentales*). O en el ámbito europeo ha ocurrido con la discusión acerca del proyecto de Constitución Europea aprobado en junio de 2004 y que obligaba a los contrarios a esa Constitución concreta a ser presentados como contrarios a *una* Constitución en términos generales.

¹⁰⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 92.

¹⁰⁸ En su estudio sobre las favelas de Río de Janeiro, Santos comprobó cómo el derecho interno de las favelas se asentaba sobre la retórica y no sobre la burocracia y la violencia, elementos estructurales propios del derecho estatal. La retórica, pues, tiene una horizontalidad basada en el convencimiento y la persuasión que la hace especialmente relevante en una teoría crítica posmoderna.

¹⁰⁹ En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber plantea que la separación del trabajador de los medios materiales de producción, destrucción, administración, educación, etc. lleva a que sean sustituidos por estructuras burocráticas (la “jaula de hierro”), que son las que forman la “base común” de los Estados nacionales (empresas, ejércitos, Estados, escuelas, etc.). El motor de esa burocratización es la *zweckrationalität*, la racionalidad instrumental que perfecciona los medios y difumina la selección de fines. En lo que respecta a la separación de los trabajadores de los medios de producción, comparte Weber el análisis de Marx en *La lucha de clases en Francia*. Para Santos, hoy la jaula, esto es, la búsqueda de mundos previsibles y manipulables, sería de “goma”, pero jaula a fin de cuentas. Sólo saliendo de los dualismos dirigidos por la razón instrumental podrá romperse el funcionalismo. En su lugar, se trataría de reencantar las prácticas sociales camino de la solidaridad. Así podría la sociedad librarse de las cárceles que impiden al pensamiento y a la praxis alzar el vuelo.

nuevo se incorporan parcialmente cosas de lo que ya existe. No hay utopía sin un fuerte conocimiento de la realidad “como medio para evitar que el radicalismo de la imaginación colisione con su realismo”¹¹⁰.

De ahí la relevancia de los lugares apuntados: la *frontera* (un lugar carente de otro determinismo que no sea la ausencia de determinismos); el *barroco* (como propuesta de exageración que rompe con los moldes de lo establecido a través de la desproporción, la risa y la subversión); y el *Sur* (como forma de rebelarse contra el imperio, de enarbolar la bandera del sufrimiento humano y de mostrar la continuidad entre la víctima y el verdugo, de manera que este último sea consciente de su papel y pueda recuperar la humanidad perdida).

Las experiencias concretas que existen en el mundo en forma de globalización alternativa o contrahegemónica marcan la senda de una articulación política y una reflexión epistemológica que incorpora la participación como núcleo de su existir.¹¹¹ El reconocimiento de la pluralidad puede encontrar respuesta a través de “una nueva gramática social y cultural” que vaya más allá de la gramática estatal de exclusión y que vincule de nuevo los procedimientos con una participación que genere *inclusión*. Al tiempo, debiera buscar “una nueva institucionalidad de la democracia” que ampliara lo político e incorporara la pluralidad cultural incluyendo a los movimientos sociales y su doble reclamación de igualdad y de diferencia.

En este contexto hay que entender el nuevo lugar que le corresponde a los **derechos humanos**. Durante mucho tiempo, estos fueron parte de la política de la guerra fría. Para las fuerzas de la izquierda, la emancipación no estaba en ese recetario de derechos, sino en el socialismo y la revolución. Detrás estaba el hecho de que los derechos humanos eran una creación occidental que pretendía universalizar lo que no era sino una política *local* que primaba unos valores en detrimento de otros. De hecho, existen diferentes Cartas de Derechos Humanos que se diferencian de los occidentales, entre otros aspectos, en su menor incidencia en los aspectos individuales (dan mayor importancia a la comunidad) y no le dan la centralidad que en Occidente se da a la defensa de la propiedad privada. Ignorar esto implica, aún en nombre de los derechos humanos, una suerte de *choque de civilizaciones*.¹¹²

Una de las tareas centrales de la política emancipatoria de nuestro tiempo sería, sostiene Santos, la transformación tanto de la conceptualización como la práctica de los derechos humanos de manera que deje de ser un *localismo globalizado* y pase a formar parte del *cosmopolitismo* (conjunto de iniciativas, movimientos y organizaciones que participan en la lucha contra la exclusión y la discriminación social, así como contra la destrucción ambiental). Para lograr eso establece cinco premisas: (1) la superación del debate dicotómico sobre universalismo cultural y relativismo cultural (que prima al

¹¹⁰ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p.387

¹¹¹ La discusión acerca de una forma alternativa de democracia plantea superar las concepciones elitistas contrarias a la movilización social y a la acción colectiva (Huntington), así como aquellas que valoran de manera positiva la apatía política (Schumpeter, Downs) o que reducen la democracia a un procedimiento (Bobbio o el primer Dahl). Frente a estas concepciones que forman la versión hegemónica actual de la democracia (*democracia de baja intensidad*), presenta Santos tres tesis para el fortalecimiento de la democracia participativa (*democracia de alta intensidad*): (1) el fortalecimiento de la demodiversidad (la democracia no tiene por qué aceptar una única forma); (2) fortalecimiento de la articulación contrahegemónica entre lo local y lo global, donde la democracia local cobra nuevos impulsos; (3) ampliación del experimentalismo democrático (la creación de nuevas gramáticas sociales). Véase: B. De Sousa Santos y Leonardo Avritzer, “Introdução: para ampliar canone democrático” en B. De S. Santos (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002. Existe versión en castellano en: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/IntroDemoES.pdf>.

¹¹² B. de S. Santos, *Toward a New Legal Common Sense*, op.cit. p.262

primero); (2) la asunción de que si bien todas las culturas tienen concepciones de la dignidad humana, no todas las conciben en forma de derechos humanos (están, por ejemplo, la *umma* islámica y el *dharma* indio); (3) el hecho de que todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana, algo que se ve mejor siempre desde fuera de cada cultura; (4) todas las culturas tienen versiones diferentes de la dignidad humana. Esto ocurre incluso dentro de cada cultura, como es el caso, dentro de la cultura occidental, con las versiones acerca de la dignidad humana liberal y socialista, y dentro de ésta, de la propuesta marxista y la no marxista. La propuesta de Santos se inclina por aquellas versiones que proponen círculos de reciprocidad y reconocimiento más altos; (5) todas las culturas tienden a organizar a las personas y a los grupos sociales de manera jerárquica en base al principio de **igualdad** –jerarquía basada bien en las situación socioeconómica compartida, bien entre ciudadanos y extranjeros-, y sobre la base de la **diferencia** –la jerarquía entre identidades y diferencias tales como raza, sexo, religión, orientación sexual-.

Como afirma Santos: “Una política emancipatoria de derechos humanos debe saber distinguir entre la lucha por la igualdad y la lucha por el reconocimiento igualitario de las diferencias a fin de poder trenzar ambas luchas de manera eficaz”. Se trata, por tanto, de una *concepción mestiza* de derechos humanos, “una concepción que, en vez de recorrer falsos universalismos, se organiza como una constelación de sentidos locales, mutuamente inteligibles y que se constituyen en redes de referencias normativas capacitadoras”.¹¹³ Es evidente que, frente a las políticas de dominación, el antídoto son las políticas de participación, insistiendo en que una política posmoderna de oposición no puede caer en el relativismo:

“Todas las culturas son relativas, pero el relativismo cultural, en cuanto posición filosófica, es incorrecto. Todas las culturas aspiran a preocupaciones y valores válidos independientemente del contexto de su enunciación, pero el universalismo cultural, en cuanto posición filosófica, es incorrecto. Contra el universalismo hay que proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas, esto es, sobre preocupaciones convergentes aunque estén expresadas en lenguas distintas y a partir de universos culturales diferentes. Contra el relativismo, hay que desarrollar criterios que permitan distinguir una política progresista de derechos humanos de una conservadora, una política que capacite de una política que desarme, una política emancipatoria de una regulatoria (...). La advertencia frecuentemente escuchada contra los inconvenientes de sobrecargar una política de derechos humanos con nuevos derechos o con concepciones más exigentes de derechos humanos es una manifestación tardía de la reducción del potencial emancipatorio de la modernidad occidental, así como de la emancipación de baja intensidad posibilitada o tolerada por el capitalismo mundial. En otras palabras, derechos humanos de baja intensidad como correlato de democracia de baja intensidad”¹¹⁴

La democracia participativa es, por tanto, la alternativa a la *democracia de baja intensidad*. Los presupuestos participativos, la forma deliberativa del uso de los recursos comunes, es una bandera principal que incluye la participación abierta de todos los ciudadanos, la combinación de democracia directa y democracia representativa; y la compatibilización de las demandas sociales con las exigencias técnicas y las limitaciones presupuestarias. Una vez más aparecen las dificultades, pero tampoco el paradigma moderno está incólume. La democracia hegemónica arrastra, según Santos,

¹¹³ B.de S. Santos, “Por uma concepção multicultural de direitos humanos”, en B. de S. Santos (org.), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 2003, pp. 341

¹¹⁴ *Ibidem* p. 340.

tres límites: la expulsión de la participación al reducir el pluralismo valorativo y la soberanía popular a meras reglas procedimentales; las dificultades para agregar a través de los métodos burocráticos homogéneos las diferentes informaciones necesarias para dar respuesta a la complejidad social, simplificando de manera forzada esa complejidad; por último, la práctica imposibilidad de representar identidades múltiples y de rendir cuentas separadas por parte de los representantes (esto es, “la dificultad de representar agendas e identidades específicas”. En definitiva, se trata del debate mal resuelto entre democracia representativa y democracia participativa¹¹⁵.

En sus aspectos concretos, la práctica democrática liberal hegemónica, impulsada por los países centrales y por las instituciones financieras internacionales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) ha producido diferentes efectos. En primer lugar, una pérdida de demodiversidad (“la coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas”) que abunda en el recorte de realidad señalado. Frente a esto, la propuesta alternativa tiene que insistir en la *hibridación* y el *fortalecimiento de la demodiversidad*. En segundo lugar, se ha confinado la participación activa a la escala local, restándole fuerza a esas luchas contrahegemónicas al hurtarles la posibilidad de articularse en constelaciones que les otorgasen conocimiento mutuo y, en suma, más fuerza. La creación de redes que compartan los diferentes aprendizajes emancipadores forma parte esencial del proyecto alternativo. En tercer lugar, la democracia liberal ha sido especialmente apta para cooptar y revertir las aspiraciones de los movimientos alternativos, utilizando para ello, además de la burocratización, el clientelismo, la coerción o la manipulación, el arma principal de la fragmentación de las reivindicaciones. Por último, la imposición de la democracia representativa sobre la participativa, incurriendo en agregaciones que, una vez más, recortan realidad y con ella pluralidad.

Las relaciones entre estas dos formas debieran ser de complementariedad (como ocurre en el caso de los Presupuestos Participativos en Portoalegre (Brasil) o las prácticas participativas en Kerala (India), impulsadas respectivamente por el Partido de los Trabajadores y por el Partido Comunista de la India, fuerzas políticas mayoritarias en esas regiones que ceden su representación a las formas de participación alternativas y crean así nuevas formas de institucionalidad¹¹⁶.

No se trata de solventar problemas concretos del Estado nacional liberal, ni de asaltar el *palacio de invierno* según las fórmulas insurreccionales clásicas; tampoco de armar sin más desde dentro del Estado un proyecto económico redistributivo, sino de reformular la relación que se da en estas formas entre la política y la ciudadanía, logrando que las estructuras gubernamentales estén bajo el control directo de la población. Las contradicciones en este desarrollo son inevitables, y la apuesta no es a favor de las instituciones existentes sino de las nuevas fomentadas por el experimentalismo del Estado. Hay un sector público no estatal por crear. Es aquí donde tiene lugar concreto la propuesta de Santos de transformar al Estado en un *novísimo movimiento social*, esto es, un “local de experimentación distributiva y cultural” que

¹¹⁵B. De Sousa Santos y Leonardo Avritzer, “Introdução: para ampliar canone democrático”, op.cit. p. 15.

¹¹⁶ Aunque Santos no lo señala, las transformaciones puestas en marcha en Venezuela desde la victoria de Hugo Chávez en 1998 apuntan en la dirección de un *Estado posmoderno de oposición* que cumple muchos aspectos de los sugeridos por el profesor portugués, especialmente la propuesta de apoyo a la experimentación política apoyada en la participación de las organizaciones sociales. La condición de país petrolero de Venezuela ayuda, evidentemente, a poner en marcha esas medidas redistribuidoras y participativas, si bien, como demuestra la superación de un intento de golpe de Estado, de un paro patronal, del sabotaje petrolero o de los constantes intentos de desestabilización, el apoyo popular al proceso no es un factor menor que la renta petrolera.

ubique su *grandeza social* “en su capacidad de inventar, no de imitar”¹¹⁷. Toulmin expresó con claridad las alternativas:

“podemos recibir con los brazos abiertos una perspectiva que ofrezca nuevas posibilidades pero exija nuevas ideas y más instituciones adaptables, y ver en estas transiciones una buena razón para la esperanza, buscando una mayor claridad sobre las nuevas posibilidades y exigencias que implica un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinares e instituciones transnacionales o subnacionales. O podemos también volver la espalda a las promesas de la nueva época y esperar, con el alma en vilo, que los modos de vida y pensamiento característicos de la era de la estabilidad y el espíritu nacional duren al menos lo que nuestra propia existencia en la tierra”¹¹⁸

Las fórmulas liberales de la democracia representativa han dejado abierta la puerta del *fascismo social*. Es a la democracia participativa a la que le corresponde alumbrar esa nueva era; como en el *Guernika* de Picasso, las manos que frenan al poder particularista escapan de la puerta negra del totalitarismo, alumbrando con el quinqué de la emancipación la nueva era. Una nueva era que, para Santos, estará caracterizada por la construcción y el anhelo cotidianos y espontáneos del socialismo como una democracia ininterrumpida, una “democracia sin fin” que, carente de modelos cerrados, corresponde inventar cada día.¹¹⁹

¹¹⁷ Ibidem. p. 46.

¹¹⁸ Stephen Toulmin, *Cosmópolis*, op.cit. p.281.

¹¹⁹ *Crítica de la razón indolente*, op.cit. p.387