Revista Crítica de Ciências Sociais, 83, Dezembro 2008: 165-189

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

Para un conocimiento alternativo de las alternativas. A propósito de Boaventura de Sousa Santos

Partiendo de un análisis de la obra de Boaventura de Sousa Santos, este artículo discute la pertinencia y las posibilidades de desarrollar un pensamiento alternativo a los modos de conocimiento social y político del mundo que se afirmaron como dominantes y hegemónicos en el marco de la modernidad occidental.

Palavras-chave: teoria social, teoria política, pensamento alternativo.

> "¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se puede realizarlas; porque aquel que sostiene que no hay alternativas tiene el poder de destruirlas todas?".
>
> FRANZ HINKELAMMMERT, 2001

En el opúsculo *El fin de la historia y el último hombre*[1] se sostiene la imposibilidad de modificar el sistema a través de un argumento que pugna por implantar un procedimiento de presentificación de la vida social. La cuestión no apunta solo a la clausura de lo histórico, a lo que habría que preguntar el fin ¿de cuál historia?, siendo que esto se colige luego del derrumbe del socialismo de tipo soviético, de lo cual no puede sostenerse la anulación de toda propuesta anti-sistémica. No obstante, por debajo de esta proposición altamente retórica se escondía un razonamiento más escurridizo que se dirigía a sostener una ampliación del presente y su celebración. Un presente que se ensancha borrando el pasado[2] y bloqueando

[1] El artículo de Francis Fukuyama "The End of History?", publicado en *The National Interest*, 16 (verano de 1989), 3-18, apareciera en una forma más ampliada y desarrollada en forma de libro cuyo título en español reza *El fin de la historia y el último hombre* (1992).

[2] Esto es lo que sostiene John Berger (2006: 362), cuando afirma: "El papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir. El capital sólo puede existir como tal si está continuamente reproduciéndose: su realidad presente depende de su satisfacción futura. Esta es la metafísica del capital".

el futuro.[3] La brevedad del ahora en su permanente paso (el tiempo nunca se detiene) se ve compensada en demasía por el efecto de su aparente repetición: un presente que en su propensión a eternizarse coloniza e invisibiliza las otras dimensiones temporales (ni memoria, ni utopía).

En 1959, mucho antes de que Francis Fukuyama adquiriese fama internacional por dicho artículo, Leszek Kolakovski publica *El hombre sin alternativa*, donde critica severamente el *stalinismo*, a la luz de la experiencia del socialismo polaco, y plantea la crisis de dicho modelo sociopolítico. Lo hace en términos de la anulación de las alternativas, pues para este autor "la característica esencial de la época stalinista (…) consistió en imponer a la realidad humana, en todos los sectores de la vida social, el esquema de una alternativa única (…) el stalinismo definía a sus enemigos al definirse a sí mismo". El autor polaco aclara así el aserto que sostenía unas líneas atrás acerca del modo en que este sistema social "exigía o la aceptación total, o la repulsa total" (83), garantizando "la desaparición de la crítica social dentro de la idea del socialismo" (90), y el encasillamiento de toda oposición en los cauces de la "contrarrevolución efectiva", en su pretensión de restauración del capitalismo.

Además de ubicar en su lugar al trabajo de Fukuyama, la referencia al texto de Kolakovski plantea, como lo ha señalado en repetidas ocasiones Franz J. Hinkelammert, una coincidencia y simetría entre el neoliberalismo y el stalinismo: ambos sostienen la inexistencia de alternativas a su naturaleza sistémica. El significado que ello adquiere, en términos del proceso social, es la anulación de la dimensión de futuro(s) posible(s) o, en otros términos, un bloqueo histórico, pues ambos sistemas se totalizan a partir de una institución central (mercado total y planificación total), que impide, por una política de poder, la emergencia de alternativas o su consolidación. Ambos tipos de sistema político de dominación han sostenido su pretensión de legitimidad negando factibilidad a cualquier alternativa que se les opusiese e instrumentando su lógica de poder para imposibilitar tal realización. Hinkelammert (2001: 54) sostiene lo anterior justo después de haber afirmado que la discusión sobre la(s) alternativa(s) debe partir de una evidente premisa: "Desde el punto de vista de la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella, efectivamente no las hay, si esta sociedad tiene el poder para impedirlas".

---

[3] Ernst Bloch, el filósofo de la esperanza y autor de *Espíritu de la utopía* (*Geist der utopie*, München: Duncker & Humblot, 1918), estaba muy al tanto de esto cuando afirma: "las utopías sociales, incluso en sus comienzos vacilantes, fueron capaces de decir *no* a lo infame, aunque fuera lo poderoso, o lo habitual. En general, esto último [lo habitual] traba subjetivamente más aún que lo poderoso, en tanto presenta mayor constancia y por eso menos patetismo; en tanto adormece la conciencia de la contradicción y disminuye los motivos para el coraje" (Bloch, 1964: 143-44).

El escritor español Manuel Vázquez Montalbán también da cuenta de este registro, al identificar que no es solo el proceso de totalización, sino que éste conlleva un proceso de presentificación que anula temporalidades sociales distintas de la dominante. En las páginas introductorias a sus *Escritos subnormales* – esto es, en el señalamiento del signo de los tiempos que va de la escritura de su "Manifiesto subnormal" (1970) a su "Panfleto desde el planeta de los simios" (1995) – lo señala en los siguientes términos: "La intolerancia neoliberal trata de descalificar todo lo que niega la instalación en el presente como fatalidad, todo lo que propone utilizar la memoria histórica crítica y el derecho a la esperanza no teologal que implica cambiar la materia y el espíritu de las relaciones humanas" (1995: 15-16). Boaventura de Sousa Santos señala una tercera impronta del predominio neoliberal, además de la totalización y la presentificación, la des-politización del sujeto, pues se impuso un criterio según el cual este patrón de poder se presentaba "como demasiado perfecto como para permitir la introducción de ninguna novedad consecuente o como demasiado fragmentario como para permitir que, hagamos lo que hagamos, ello tenga consecuencias capaces de compensar los riesgos que asumamos tratando de cambiar el *status quo*" (2008: 40).

En tiempos más recientes la lucha de los de abajo, del conjunto heterogéneo y plural de fuerzas impugnadoras del orden, exige, en sus propios términos, propiciar el debate mismo sobre las posibles salidas a la crisis en curso por la que atraviesa el capitalismo, y que promete escenarios de devastación si las tendencias destructivas se mantienen, o agravan. Para el sujeto que resiste es necesario, tal vez imprescindible, avanzar en la proposición de alternativas,[4] visibilizarlas, no lapidarlas desde una retórica de la insuficiencia anti-sistémica que anula su viabilidad y erosiona la propia posibilidad de hacer política. Será, pues, por este reconocimiento que, en los párrafos que siguen, haremos referencia a estas temáticas y a un autor, Boaventura de Sousa Santos, que justamente se ha colocado a cuestas dicha tarea de formulación y proposición de un pensamiento alternativo sobre la propia alternativa.

Del síndrome TINA a "Otro mundo posible"

Si los años ochenta están signados por un sabor de boca de desasosiego y conservadurismo, sintetizado en el slogan tatcheriano del "No hay alternativa" (There is not alternative, TINA), para este inicio de siglo se apre-

[4] En este cometido ya se dispone de una cada vez mayor bibliografía: González Casanova, 2008; Santos, 2008; Ceceña, 2008; y Amin, 2008.

cia una tonalidad liberadora no sólo en el discurso teórico sino también en la práctica transformadora. Parece ser que existe un relevo de creencias.

Algunos autores[5] han insistido en que, durante los años ochenta y la primera mitad de los años noventa, la principal victoria del neoliberalismo fue ideológica y cultural, al haberse convertido en el sentido común del momento. Otros han ido incluso más allá y sugirieron que esta época tan especial significó la mayor derrota histórica de los movimientos emancipatorios desde que el sistema-mundo moderno se instituyó (es decir, desde hace poco más de 500 años con la invasión, conquista y colonización de América), puesto que el capital, el capitalismo, el patrón de poder, borraron el horizonte de futuro[6] y con ello el referente o imaginario histórico del pensamiento crítico existente durante esa época, que había sido hegemonizado por el materialismo histórico o teoría crítica[7] de la sociedad, los cuales, sin embargo, nunca se pudieron desprender de su impronta eurocéntrica.[8]

En correspondencia con este predominio, que se viene registrando luego de la crisis histórico-estructural de los años setenta (crisis del modelo fordista keynesiano) y de la modalidad reestructuradora del capitalismo (a todo lo largo de los años ochenta), será, pues, al inicio de los años noventa del siglo pasado que el pensamiento social hegemónico adquiera una clara tonalidad celebratoria acerca del curso que presentaba el capitalismo. Tal situación se apreciaba tanto en las versiones más extremas como en aquellas algo más moderadas. En ambas, sin embargo, como había ya ocurrido en otras ocasiones, se incurría en formulaciones ideológicas finalistas – como fue el caso, en su momento, con Daniel Bell y su "fin de las ideologías". En el primer caso, como lo decíamos al inicio, Francis Fukuyama apelaba a la declaración del triunfo del capitalismo como "el fin de la historia", simbolizado en la dupla de "democracia representativa" y "economía de mercado". En vertientes menos estridentes, el reconocimiento de la crisis del proyecto de la modernidad decretó también, en las corrientes hegemónicas del posmodernismo, la culminación del discurso crítico y de las grandes narrativas emancipatorias que la propia modernidad (occidental) había creado.

Sin embargo, desde mediados de los años noventa y en lo que corre del nuevo milenio, la situación parece estar cambiando de manera decisiva.

---

[5] Véase Atilio Borón, 2002: 40-43.

[6] Véase Aníbal Quijano, 2002: 7-12.

[7] En 1937, en lo que fue el manifiesto fundacional de la 'escuela de Francfort', *Teoría tradicional y teoría crítica*, se sostiene que mientras la primera encubre en su carácter supuestamente neutro su condición de elemento funcional del proceso de re-producción del orden social dominante, la segunda es definida como elemento cuestionador, subversor, de dicho orden, esto es, como un elemento más del proceso revolucionario, como parte de la lucha por la emancipación. Véase Max Horkheimer, 2000.

[8] Véase Kozlarek, 2007.

Los movimientos anti-sistémicos parecen estar recuperando y erigiendo un nuevo imaginario histórico de futuro. Un conjunto amplio y heterogéneo de fuerzas políticas, a través de luchas y movilizaciones que se despliegan a nivel global, luego de que se ha profundizado la crisis del neoliberalismo, interpelan de manera frontal y con variados niveles de eficacia la despiadada lógica de un sistema que de forma abierta y desbocada, a través de la "totalización totalitaria del automatismo de mercado", se resiste a reconocer "la utilidad de cuestionar el principio de utilidad" (Hinkelammert, 2003).

La práctica política de resistencia e insubordinación por parte de *los de abajo* pareciera estar manifestando la posibilidad de apertura de un "nuevo siglo histórico". No obstante, esto no ocurre por decreto, como bien se desprende del hecho de interpretar y reconocer en el capitalismo (mundial), que no solo en el capital (en general), un complejo proceso que envuelve una amplia amalgama de intereses y relaciones sociales, cuya dinámica se expresa en la profundización, superación y creación de contradicciones. Como bien diría el filósofo húngaro Geörgy Lukács (2007), en este "complejo de complejos" que hace al capitalismo, las perspectivas de cambio y emancipación social no suelen imponerse de manera automática y tienen, por el contrario, que atenerse a su condición histórica, a la dialéctica viva de sus antagonismos.

Si el ámbito de posibilidad de construcción histórica por parte de las fuerzas impugnadoras del orden (el Sur global) había recolocado en su justa dimensión la apertura de futuro, muy distinto es el proyecto en el cual se han embarcado *los de arriba*, aquellos que viven del control y explotación del trabajo, en cuyo seno conviven las grandes corporaciones multinacionales y los Estados que las impulsan globalmente, las organizaciones supra-nacionales (e.g. Fondo Moneratio Internacional, Banco Mundial, Organización Mundial del Comercio), el complejo militar-industrial, y lo que queda de las burguesías periféricas y de los Estados periferizados, funcionales al proyecto del Norte global y que, por ello, conforman el Sur-imperial.[9]

Sin embargo, el conjunto conformado por aquellos explotadores internos y externos no parece ceder en su acumulación interminable de capital. La condicionalidad de las medidas económicas desde los planos financiero y comercial, tan eficaz en el momento de auge del neoliberalismo, ha sido seriamente cuestionada luego del inicio de su crisis. Por tal razón, el proyecto de dominación, explotación y apropiación, pareciera estar desplazando su condicionalidad hacia un plano político, militar y territorial, recobrando

[9] Acerca de la utilización de esta representación cartográfíca de las fuerzas que disputan la regulación o emancipación del sistema, véase Santos, 2009.

su mayúscula importancia tanto la apropiación y expropiación de la riqueza social y pública ya existente, como el adueñamiento y la conversión en mercancías y derechos de propiedad de los recursos naturales, estratégicos, genéticos y culturales.

Envuelto como está en una crisis de su dominación político-económica, el neoliberalismo parece encaminar no sólo al sistema en su conjunto, sino a la civilización en cuanto tal, a la resolución de sus contradicciones en el más profundo plano de su conflictividad, en la devastación material de las fuerzas productivas y en los umbrales de una "guerra de destrucción masiva" y global, capaz de desvalorizar el sobrante de capital o de darle cabida a porciones del mismo (aquellas en que encarnan las fuerzas destructivas del sistema, en la forma de valores de uso destructivos que tienden a manifestar la propia sobreacumulación de capital, que no es ya, en exclusiva, de la forma valor), que de otro modo permanecerían inutilizadas, al no encontrar asidero productivo con niveles aceptables de rendimiento.

La gran riqueza del momento histórico en que nos encontramos consiste en que, desde fines del siglo pasado, desde el levantamiento zapatista y las luchas contra el neoliberalismo globalizado (hoy abiertamente expuesto a una crisis de proporciones históricas), pareciera que el tiempo de derrota está concluyendo y "la resistencia mundial ya comenzada implica, o puede implicar, la reconstitución de otro horizonte de futuro [que demandará] la exploración, por incipiente que pudiera ser, necesaria de todos modos, de un horizonte paralelo de conocimiento, de una racionalidad no-eurocéntrica, que pueda también ser parte del propio horizonte de futuro".[10] En este contexto histórico, al pensamiento crítico también le tocará colocarse y participar en "la dialéctica de las alternativas" (González Casanova, 2002) y no sólo plantear la formulación de "alternativas a la dialéctica",[11] como es el caso, creemos, de Antonio Negri (con su énfasis en la "inmanencia absoluta") y de John Holloway (con su énfasis en "la negatividad de la revolución").

De la invisibilización a la visibilización

Afirma John Berger en un apretado escrito que titula "Unos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible" (2004: 17), que "hoy abundan las imágenes y que nunca se habían representado y mirado tantas cosas". El autor británico recupera el modo en que un extraño mercader procesa, durante

[10] Véase Quijano, 2002: 12; y Kozlarek, 2007.

[11] También en este campo está creciendo la bibliografía. Como muestra: Royo, 2002; Therborn, 2007; y Ripalda, 2005.

sus sueños, una singular relación con las cosas, pero una vez despierto olvida tal proceder. El mercader descubre el secreto de entrar en lo que está mirando en ese momento, y una vez dentro, logra "disponer del mejor modo posible su apariencia" (19). Y es en ello en lo que consiste el secreto "para introducirse en el objeto y reordenar su apariencia". Valga decir, saber cómo se entra en las cosas guarda una importancia singular, toda vez que, como indica Berger, es cada vez más frecuente que "lo que de verdad existe ha de ser ignorado, suprimido o anulado" (28).

Cada vez es más común que el sujeto en su pensar-hacer, en su auto--conocimiento, se coloque unas anteojeras que, extrañamente, lo que hacen es imposibilitarnos la visión, encubrirnos, hacernos borroso lo que de posible hay en la historia, y que por ello reposa en la noche de las posibilidades, según se desprende del análisis de Ernst Bloch (2004). Algunos llaman a ese eficaz dispositivo el "signo de los tiempos"; Gramsci lo entendió como una peculiar forma de colonizar el intelecto y afincar la hegemonía. Si esto es lo fáctico, el pensamiento del sociólogo portugués que nos ocupará más adelante es contra-fáctico: se ubica en las antípodas de "los lugares comunes" y ensaya, en algunas de sus obras, alternativas creadoras para pensar nuestro espacio-tiempo histórico.

Desde luego que hay muchas formas de producir invisibilidad, algunas de ellas residen en la propia condición engañosa de los objetos, esa seducción de las apariencias que impide traspasar en sus escondrijos más recónditos. Otras pueblan en las propias moradas del sujeto, e impiden que determinadas realidades encuadren en nuestro círculo de visión, unas más se esconden en los puntos ciegos de la mirada, se colocan por debajo del umbral de percepción – que, dicho sea de paso, no es sólo individual, oftálmico, sino cultural, histórico. Dirigir la mirada hacia fragmentos de la realidad que caen por fuera de nuestro campo de observación, plasma trazos, pinceladas, ensoñaciones (no sólo múltiples, plurales, alternativas, digamos también, críticas) acerca del tiempo, del espacio, de las espacialidades y las temporalidades, de los espacios-tiempos en que transcurre lo social, de los lugares por los que discurre la resistencia, de los espacios--tiempos en que opera la subversión, la emancipación, la liberación, y permite dibujar, delinear, así sea en sus iniciales bocetos, la compleja trama de lo real que no se limita a lo dado, sino que resguarda un "excedente utópico" (Bloch, 2004: 190) en espera de activación, en cuanto "movimiento de la libertad contra su caricatura, el llamado destino" (*ibid.*: 241).

Por eso mismo, como afirma Ernst Bloch, en uno de los breves fragmentos que componen su libro *Huellas* (2005), se requiere "ir más allá de nuestra capacidad de visión", ampliar, pues, nuestro horizonte de visibilidad

o, si se prefiere, superar las limitaciones ópticas no sólo del sujeto, también de las colectividades, urge hacer visible lo invisible, pensable lo impensable, presente lo ausente, pues como afirma John Berger, "intentar pintar hoy lo que de verdad existe es un acto de resistencia generador de esperanza" (2004: 28). También desde el ángulo artístico, como espacio privilegiado de la creación, se expresará el fenomenólogo francés Michel Henry (2008), para quien la pintura abstracta (ocupándose con detenimiento de Kandinsky) consigue no representar el mundo de los objetos, sino la propia vida interior de los sujetos, logra mostrar, "ver lo invisible".[12]

Esta restricción de lo visual y la resistencia a ella como recuperación de otras visualidades, como visibilización de alternativas, es recuperada desde otras tradiciones teóricas y políticas. En Boaventura de Sousa Santos estará presente cuando éste se pronuncie por el pasaje de "una epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión" (2003a), que subvierte los regímenes de representación y relevancia y logra hacer visibles conocimientos y agentes que de otro modo permanecerían ausentes. Desde una perspectiva más cercana a las posiciones libertarias o autonomistas, Paul Valéry define justamente al "anarquista" como aquel "observador que ve lo que ve y no lo que es costumbre que se vea. Y razona sobre ello" (1987: 17), con lo cual, de algún modo, indica tal cometido de visibilización si bien lo recupera de manera inmanente, sin necesidad de romper la cualidad mediatizadora que opera en la base de reproducción del orden social vigente. Marx hace referencia, justamente, a dicho proceso mediatizador y lo califica como "fetichismo de la mercancía".

La palabra fetiche procede del idioma portugués (y da cuenta del choque del mundo cristiano-burgués con las sociedades pre-capitalistas, en este caso las africanas, por obra de la potencia marítima peninsular que se embarca a mediados del siglo XV a los viajes ultramarinos) y etimológicamente deriva del latín *facticium*, que a su vez viene de *facere*, por lo que refiere al hacer, al obrar, si bien su sentido manifiesta el poder-de-la-obra, de tal modo que el portugués *feitiço* viene a manifestar una especie de encantamiento (en este caso, un proceso mágico de control a través de un determinado objeto al que se le otorgan poderes supra-naturales), en momentos en que el mundo europeo desarrolla de manera exacerbada un culto a la obra-abstracta del dinero. El fetichismo manifiesta el control de lo obrado, de lo hecho, sobre los productores, sobre los hacedores. En un

[12] Tal aseveración de Michel Henry puede ser inscrita en la propia disputa de "regímenes escópicos" que corresponde, según el argumento de Martin Jay, a una disputa que trata de restringir lo visual a su forma hegemónica durante la modernidad: el "perspectivismo cartesiano". Véase Jay, 2003, en especial Capítulo 9; y Jay, 2007.

trabajo no suficientemente recuperado, *Las armas ideológicas de la muerte*, Franz Hinkelammert trabaja por primera ocasión, y con cierto detalle, dicho tema: "el objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales" (1978: 15). Con el desarrollo de la forma valor, sobre la base de la producción mercantil, el carácter social del trabajo propio de los productores se revela como carácter objetivo inherente a los productos del trabajo, como propiedades sociales-naturales de dichas cosas-mercancías; es por ello que la mercancía manifiesta un carácter físico-metafísico, expresando propiedades sensibles y supra-sensibles. A través de este proceso "la relación social que media entre los productores y el trabajo global" cobra la forma de "relación social entre los objetos, existente al margen de los productores" (Marx, 2001: 88). Sin embargo, "lo que adopta (...) la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos" (*ibid.*: 89). El carácter de fetiche de las mercancías tiene por origen la peculiar índole social del trabajo que las produce. Los objetos para el uso se convierten en mercancías porque son producto de trabajos privados e independientes unos de los otros (cuyo conjunto complejo es el trabajo social global). Los productores entran en contacto social hasta que intercambian, y es en dicho proceso que manifiestan sus vínculos o atributos específicamente sociales. Por tal motivo, a los productores "las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre cosas" (*ibid.*).

La importancia de la teoría del fetichismo apuntaría a una toma de conciencia por parte del sujeto productivo, dicha auto-conciencia derivaría de hacer visible (las relaciones sociales de las personas en sus trabajos) lo que es invisibilizado por la lógica mercantil (pues en la conciencia inmediata liberal dichas relaciones figuran como relaciones entre cosas). Marx utiliza una expresión inequívoca para destacar el tipo de articulación que se establece entre los sujetos propietarios privados/ciudadanos atomizados y la totalidad social: "No lo saben, pero lo hacen" (*ibid.*: 90). En un sentido muy coincidente se había referido en los *Grundrisse* de 1857, cuando explica que las determinaciones de la "verdadera universalidad del valor de cambio", esto es, del dinero (en cuanto poder de disposición del trabajo de los otros), se desarrollan a través de una "ilusión sobre su naturaleza", confiriéndole "un significado realmente mágico, a espaldas de los individuos" (1982: 160). La fuerza compulsiva de los colectivos, de las instituciones económicas y políticas que no se ven pero actúan a las espaldas de los indi-

viduos (esto es, por detrás de ellos, lejos de hacerlos concientes del proceso), operando en el punto ciego que las invisibiliza, establece un orden a través del cual dos dispositivos tienden a establecerse como puntales del orden social vigente: el dinero – el capital y el Estado – soberano. Avanzar, pues, en las formulaciones alternativas al predominio social del capital requiere esa toma de conciencia, requiere desarrollar la auto-conciencia crítica que rebase la conciencia inmediata (liberal, fetichizada), y propicie la des-fetichización de los procesos sociales.

Una nota adicional se hace necesaria en cuanto a la visibilización de las alternativas, dado que dicha posibilidad reside en el propia capacidad de conciencia de las personas, de las colectividades. Así lo afirma Jacob Bronowski, de quien recuperamos el texto siguiente: "No podemos separar la especial importancia del aparato visual del hombre de su capacidad de imaginar que es única, de su capacidad de hacer planes y de llevar a cabo todas aquellas cosas que por lo general se incluye en esa expresión que todo lo abarca: 'libre albedrío'. Cuando hablamos de libre albedrío, de voluntad libre, nos referimos en realidad a la visualización de alternativas y al acto de elegir entre éstas. En mi opinión – que no todo el mundo comparte – la cualidad central de la conciencia humana radica en su capacidad de imaginar" (Bronowski, 1993: 32).

Un conocimiento alternativo de las alternativas

La noción de teoría crítica que postula Boaventura de Sousa Santos queda suficientemente explícita en la siguiente expresión: "aquella [teoría] que no reduce 'la realidad' a lo que existe [sino que la concibe] como un campo de posibilidades".[13] La labor del crítico consistirá justamente en "definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado (...) los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia (...) hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe" (*ibid.*). El lugar de enunciación desde el que el pensar-hacer alternativo interpela a lo existente nos permite prefigurar no sólo una nueva cartografía de las resistencias sino que explica también la alta creatividad heurística de nuestro autor. Su *locus* no es clasista, ni geográfico, de género, étnico o culturalista, sino que pretende ubicarse en dichas dimensiones sin otorgarles un rol de exclusividad, pues su perspectiva epistemológica se sitúa en "el Sur Global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo" (2009: 182).

[13] "¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica?" en página web de la revista *El viejo topo*, sección Otros Documentos, pág. 1.

En el análisis que Santos ha consagrado al trabajo de Marx y de la tradición marxista, y al curso que ha seguido su legado a lo largo del siglo XX, sugiere ya, desde el propio título (en el que recupera una expresión inserta en el *Manifiesto del Partido Comunista),* el tipo de lectura que hará de ese discurso.[14] El modo en que encara esta tarea nos parece de utilidad para caracterizar el pensamiento del sociólogo portugués, pues está entre uno de sus propósitos, justamente, la necesidad de arribar "hacia nuevos manifiestos".[15] Nuestro autor sostiene que Marx interpreta la modernidad capitalista desde una *hermenéutica de la suspicacia* para leer la realidad existente, y desde una *hermenéutica de la adhesión* para "leer las señales del futuro". No será arbitrario proceder del mismo modo en que Santos lo ha hecho con respecto a Marx para recuperar las líneas generales de su propio pensamiento, a la luz de interpretarlo en los dos niveles que se entrecruzan en una expresión no meramente paradójica, sino dialéctica. Es así que lo haremos, en términos de recobrar lo que Boaventura de Sousa Santos sostiene al respecto de las "alternativas del conocimiento", identificando las líneas en que se bosqueja tal *hermenéutica de la sospecha*, y cuando nos ocupemos de las propuestas que sugiere para el "conocimiento de las alternativas" lo haremos teniendo en mente una *hermenéutica del acompañamiento*.

Alternativas del conocimiento...

La experiencia civilizatoria del occidente europeo, o con posterioridad, del hemisferio occidental, pretende establecer una distinción tajante entre mito (narrativa primigenia) y razón (saber racional, ordenado, organizado). Y lo hace sin reconocer que pretende universalizar el desarrollo de su cosmovisión, la cual parte de establecer una epistemología que escinde y separa: a la cultura de la naturaleza, al sujeto del objeto, a lo humano de lo salvaje, a lo civilizado de lo bárbaro, al conocimiento de la ignorancia. No se toma en cuenta el hecho de que el conocimiento (racional) no consiste en la superación de la ignorancia, sino que todo conocimiento es también creación de ignorancia. Sostener una forma de conocimiento como exclusiva, como única, significa la prescindencia, la ignorancia de otros tipos de saber.[16]

La escisión entre sujeto y objeto es un elemento nodal en la construcción del pensamiento moderno, y se incrusta en las diversas formas en que el

[14] "Todo lo sólido se disuelve en el aire: ¿También el marxismo?", el cual figura como capítulo 2 del libro de Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* (1998: 21-53).

[15] Entre 1999 y 2002, Santos dirigió un proyecto de investigación titulado "Reinventando la Emancipación Social: Hacia Nuevos Manifiestos". Véase más adelante, nota al pie 32.

[16] Santos, "¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica?" en página web de la revista *El viejo topo*, sección Otros Documentos, págs. 3-10.

sujeto cognoscente se relaciona con lo que aparece en su exterior, con el ser de las cosas, con la multiplicidad de fenómenos. La persona desarrollará determinados dispositivos que le permitan conocer: a la *physis,* a través del entendimiento de las "leyes naturales"; para el conocimiento de lo otro, de lo extraño, de lo extranjero (que ontológicamente se encuentra en una escala de inferioridad), tratará de extender el alcance de tales "leyes naturales" al terreno de la moral – derecho natural, ciencias morales. Para explicar la *physis* y la relación que el sujeto establezca con los entes, tanto en el proceso de la *poiesis* como en la reflexión pura (nouménica, trascendental) dispondrá de una razón pura (filosófica) e instrumental (científica). Para relacionarse con lo otro, el sujeto cognoscente desarrollará una razón práctica, una ética, que encuentra sus bases en el propio desarrollo del "derecho natural", del *nomos,* que legisla la *praxis* del sujeto.

El nacimiento del pensamiento moderno está ligado, en el canon dominante, al surgimiento de una forma de organización social: la *polis* griega. El mito, en este caso, no es superado por el *logos*, como pretende esta narrativa, por el contrario el mito concierne en este discurso al propio "nacimiento de la razón", la data e identifica geográfica y culturalmente; le otorga su especificidad, señala su localización. Y no podría hacerlo de otro modo, entre otras cosas porque la forma de su organización económica está claramente basada en una sociedad en que la esclavitud permite la disposición de las cosas (*res extensa*) para que un estrato particular de ciudadanos puedan desarrollar su intelecto (*res cogitans*).

El pensamiento de lo otro y de la relación con lo otro, el pensamiento del derecho, de la relación ética con el otro acompaña o es la contra-cara de la afirmación del sujeto como sujeto que razona, el *ego cogito* se hace acompañar, se efectiviza, e incluso, se puede decir, es antecedido por el *ego conquiro*. Para el encumbramiento de este tipo de proceder discursivo fue altamente funcional la labor de exclusión de la naturaleza respecto de lo humano (en simetría al principio teológico de expulsión del ser humano del paraíso terrenal), con lo cual se efectúa una inusitada situación de ampliación de "lo natural", o si se prefiere, de exclusividad en cuanto a reunir las características de suficiencia para ser considerado como sujeto con derechos naturales, racionales y modernos.

El surgimiento del mito del nacimiento de la razón se anuncia ya en el Siglo de las Luces, con la revolución francesa – la ilustración – y será ya definitivo a mediados del siglo XIX en el discurso canónico de Hegel y de la filosofía clásica alemana[17] que busca sus orígenes en la cultura clásica

[17] Véase Bernal, 1993.

greco--latina. El mito en este relato no es superado a través de estigmatizar lo distinto, lo otro, como se muestra desde la propia controversia de Valladolid (desarrollada entre agosto de 1550 y abril de 1551) entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, puesto que en la experiencia de la expansión, invasión y colonización europea durante el largo siglo XVI, quien aparece como efectuando un actuar desalmado es aquel que se pretende erigir como ser humano dotado de razón. El tipo de relación social que se establece a través de este encuentro/desencuentro cultural no es de reciprocidad, sino de colonialismo, pues el invasor ve al otro como objeto y no lo reconoce como sujeto, y lo ve como objeto porque encuadra a ese otro mundo, a ese otro cosmos (salvajes, bárbaros, indígenas, esclavos, mujeres, niños, "los naturales"), en tanto que parte de la noción ampliada de naturaleza, que está en espera de su apropiación-dominación por el "ser humano", sujeto racional moderno.[18]

Este paradigma de la racionalidad científica rigió durante tres siglos y se consolidó, luego de la revolución científica del siglo XVII, por medio del "imperialismo de la física mecánica" sobre las llamadas "ciencias duras" y sobre la base del dominio y colonización que éstas impusieron a las ciencias sociales (en términos de sus "marcos epistémicos" y sus criterios de dictamen científico); sus alcances fueron tales que impregnaron, en formas rígidas, la propia armazón institucional de la Universidad, sede privilegiada del saber en la época moderna. Sin embargo, este paradigma que parecía tan sólido también parece desvanecerse en el aire y lo viene haciendo desde, cuando menos, la segunda mitad del siglo XX, en que parece estar siendo sustituido.

Boaventura de Sousa Santos se viene pronunciando acerca de este proceso de cambio o transición paradigmática en la racionalidad científica desde mediados de los años ochenta. En primer lugar, señala las líneas en que identifica los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna, cuya base sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas (sujeto–objeto, mente–materia, naturaleza–sociedad, ciencias–humanidades, etc.), separaciones en que se plasma la ruptura con el sentido común.[19] En segundo lugar, se pronuncia acerca del rumbo que parece estar siguiendo su transición, y que a falta de mejor nomenclatura califica, en su momento, como ciencia posmoderna (Santos, 1996).

Desde la perspectiva de lo que, en su momento, Boaventura de Sousa Santos llamó el paradigma de la ciencia posmoderna, este tipo de cuestiones tenían por consecuencia una prioridad epistemológica de las ciencias socia-

[18] Véase Santos, 2003a.
[19] Véase "Un discurso sobre las ciencias", que figura como Capítulo 1 de *Una epistemología del Sur* (2009).

les en relación con las ciencias naturales, y ello por varias razones. Los rasgos del paradigma dominante de la ciencia moderna tienen por base la ruptura con el sentido común. Tal filosofía de la escisión consumó sus alcances en la separación cada vez más acentuada entre el discurso racional--científico y los otros discursos ("saberes sometidos", en la terminología de Foucault). Por tal motivo, el autor portugués propone una segunda ruptura epistemológica con la primera ruptura (la de la ciencia con respecto al sentido común). No una ruptura que restituya el sentido común, sino una que, a través de una doble dialéctica, supere a ambos en una nueva síntesis. Si en la primera ruptura lo que pauta al paradigma de la ciencia dominante es una razón técnica que se afinca en la disquisición sobre causas y efectos, en la segunda ruptura la ciencia, que en su momento Santos llama posmoderna, estará preocupada por el lugar que ésta ocupa en la sociedad (esto es, estará orientada por un vector de orden ético-político y no por uno de orden funcional, como lo estuvo en el período anterior) y será pautada por sus consecuencias (Santos, 1996). Una segunda línea argumentativa parte de criticar en el discurso científico su *hybris*, esa desmesura que lo sitúa por encima de todo otro tipo de saber. En el problema de la razón se juega una disputa de percepciones del mundo, y toda percepción del mundo se vincula con una construcción de sentido. El privilegio epistemológico de la ciencia moderna en la cultura occidental se debe a razones no meramente cognitivas; la recuperación de la diversidad epistemológica del mundo se hace no para cuestionar la validez de la ciencia sino para cuestionar que su validez sea exclusiva, pues en dicha arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber. Ya en su obra más reciente, Santos alcanza una mayor precisión cuando formula esto, en una tercera línea argumentativa, en los términos de "un conocimiento prudente para una vida decente" (2003b).

En el paradigma que ha entrado en crisis, la separación (abstracción) del científico respecto del contexto social del que es parte, la escisión de la práctica científica respecto de la práctica social, es una consecuencia del predominio de las polaridades ya mencionadas. Y lo es, también, del predominio de una normatividad abstracta e *hipostasiada* como la modalidad decisoria de lo que se considera racionalidad científica y que, en relación con toda racionalidad discordante, esta última es vista como desvío o sesgo pseudocientífico. Una segunda consecuencia de ello, y no la menor, es la inconsciencia de las consecuencias, pues éstas son vistas en calidad de presupuestos justificables, en la medida en que siempre habrá solución técnica, científica, tecnocientífica, que ya por ello justifica un avance progresivo *ad infinitum*, autoreferente, de dicha lógica de actuación.

La hermenéutica de la suspicacia desde la cual se lee este proceso de transición en el seno del paradigma dominante no se detiene, como es el caso es otras interpretaciones, en señalar un *principio de precaución*,[20] o un *principio de responsabilidad*,[21] o una *ética de la 'discrepancia prometéica' y la 'probabilidad de la catástrofe'*,[22] va más allá al señalar, en sus iniciales trabajos, el predominio epistemológico de la ciencia social, e incluso desde sus formulaciones es posible confrontar a ese otro tipo de éticas, y hacerlo desde una muy explícita posición política. Boaventura de Sousa Santos defiende, en sus obras más recientes, una *idea de prudencia* en tanto facultad para el interconocimiento (aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo); esta se esgrime por la necesidad de reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo y como un paso en firme hacia la justicia cognitiva. Solo de este modo será posible arribar a una genuina democracia social global en la que exista reconocimiento de la multiplicidad de prácticas y experiencias sociales del mundo. No habrá democracia social global si no hay democracia entre las formas del saber.

Hasta ahora ha predominado la forma occidental de entender el mundo, de comprenderlo y dominarlo erigiendo a la racionalidad científica como el criterio de demarcación entre lo que es válido como conocimiento y lo que no lo es y que, en tal sentido, es desperdiciado como experiencia y práctica social. La herramienta heurística desde la que se efectúa esta recuperación de la experiencia y práctica social que está siendo desperdiciada, ignorada, declarada como no-existente por la "razón indolente", parte de un *principio ecológico.* Nuestro autor entiende por ecología "la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas" (2009: 113, nota al pie 19). En el caso que nos ocupa, el sociólogo portugués "confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes" (*ibid.*: 182). En la ecología de los saberes, asimilada como contra-epistemología, "la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Este podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco" (*ibid.*: 114). El criterio hasta ahora dominante establece un punto de partida (la ignorancia) y un punto de llegada (lo que se conoce), trayectoria que se efectúa con preeminencia a través de la ciencia, del método científico (recuérdese que la noción de método refiere etimológicamente a camino); hoy se comienza

[20] Véase Funtowicz y Ravetz, 2000.
[21] Véase Jonas, 2004.
[22] Véase Anders, 1974, 1975 y 2007.

a reconocer que el conocimiento genera también ignorancia (así sea en la forma de olvido, de arrumbamiento, de invisibilización) de prácticas y formas de saber no propias de la cultura occidental hegemónica, pero que permiten formas de intervención en las lógicas sociales igual de legítimas, y en ocasiones más propicias para la situación de crisis en que se encuentran envueltas nuestras sociedades.

Conocimiento de las alternativas...

En su alocución de despedida académica, que tuvo por tema la relación entre Kant y Marx, el filósofo alemán Oskar Negt sostiene una proposición que podemos suscribir para los objetivos de este apartado. Afirma Negt que "en tiempos de revoluciones epocales de la sociedad la cuestión de la relación entre ser y deber pasa casi automáticamente a un primer plano; todos los espíritus abiertos andan ocupados en cómo debe ser el mundo y en cómo es posible transformar el deplorable estado en el que se encuentra el presente" (Negt, 2004: 52). Y es que, en efecto, tal parece ser la condición que manifiesta el mundo actual y que, entre otras situaciones, involucra: el retorno de lo teológico-político en la filosofía política contemporánea a propósito de la relación entre el sujeto y la ley,[23] los llamados para la conformación de una nueva internacional,[24] el Foro Mundial de Alternativas (FMA),[25] los encuentros por la humanidad y contra el neoliberalismo,[26] las distintas ediciones del Foro Social Mundial, y el despliegue de un nuevo momento constitutivo en el cono sur de América Latina. En los últimos años, el autor del que nos hemos venido ocupando ha estado involucrado, con un rol protagónico, en esta amplia gama del pensar-hacer alternativo.

En el caso del apartado anterior, el concepto central al que nuestro autor arriba, y que con provecho heurístico despliega en el debate epistemológico, es el de "ecología de los saberes". A nuestro juicio, en dicha herramienta conceptual se plasma la "hermenéutica de la suspicacia" desde la que se lee la transición de paradigmas en el terreno de lo cognitivo. Sin embargo, la interpretación de Santos no reduce el proceso a una transición

[23] Polémica que se ha desarrollado a propósito de Pablo de Tarso (en cuyos debates se encuentran involucrados G. Agamben, A. Badiou, S. Zizek, J. Taubes, o desde perspectivas de-coloniales, A. Moreiras y E. Dussel), el evangelio de San Juan (F. Hinkelammert o M. Henry), Francisco de Asís (A. Negri y M. Hardt, o desde perspectivas de-coloniales, S. Castro-Gómez), el Libro de Job (A. Negri y M. Revelli) o el tiempo mesiánico (multitud de autores).

[24] Suscrito, entre otros, por Samir Amin y Michael Löwy.

[25] Promovido por Samir Amin y François Houtart, Presidente y Secretario Ejecutivo del FMA.

[26] En varias ocasiones convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, México.

exclusivamente epistemológica en las estructuras del saber, ubica ésta en las líneas generales de una transición que ocurre en los dominios de lo social y lo político.

En el plano en que nos ubicamos, esto es, en el de la transición social y política del proyecto sociocultural de la modernidad, nuestra estrategia de lectura consistirá en ver el modo en que nuestro autor despliega una especie de "hermenéutica de la adhesión" en relación con el caleidoscopio de prácticas alternativas. En su pensar-hacer, Boaventura de Sousa Santos viene ejercitando en los últimos años una labor de recuperación de las prácticas sociales alternativas al orden vigente (y que manifiestan niveles diferenciados de emergencia y consolidación), cuyo significado es el de una "globalización contrahegemónica". En este terreno, los conceptos centrales serán, en nuestra opinión, los de "sociología de las ausencias", "sociología de las emergencias" y el "principio de traducción" intercultural; que junto a la "ecología de los saberes", completan el marco de lo que nuestro autor propone como "una epistemología del Sur".

Vivimos un momento de crisis de la modernidad, una de cuyas expresiones es la emergencia de situaciones que reclaman el diálogo entre culturas (para lo cual Santos propone la noción de *hermenéutica diatópica*,[27] entendida como la interpretación de preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas, saberes o agentes) y la consideración de nuestras sociedades como constitutivamente pluriétnicas y multisocietales. Por ello, las soluciones modernas que podrían girar en torno al mercado, al estado o a modelos de planificación y desarrollo se revelan incompletas e ineficaces y se hace necesario una toma de conciencia respecto a niveles y modalidades de lo social más complejas y amplias.

En analogía a la posibilidad que se abre con la consideración de niveles diversos a los del Estado (sin ignorar los problemas que en esta dimensión se involucran), puede procederse con respecto al tema del desarrollo, que en las sociedades periféricas cumplió la misma función que el discurso del progreso en el sistema mundo moderno. Cuando se habla de alternativas no debe entenderse, como ha sido lo usual, solo un llamado a "pensar alternativas al desarrollo" sino más bien en una interpelación que tenga por

[27] Esta categoría, de alto significado para el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, tiene sus referentes en el planteo del filósofo barcelonés Raimon Panikkar, altamente interesado en el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente, quien justamente, a través del señalamiento del problema de los *topoi* y de la isotopía y la distopía, recurre al concepto de *hermenéutica diatópica* como un valioso recurso heurístico. Pannikar se pronuncia también por una hermenéutica morfológica y una hermenéutica diacrónica que juntos comportan "tres momentos kairológicos (...) interconectados de superar la distancia epistemológica y por lo tanto el aislamiento humano" (2007 [1977]: 32).

fin desarrollar un "conocimiento alternativo de las alternativas" que parta del reconocimiento de que a la modalidad de reproducción del orden social del capital se le opone un espectro amplio de modalidades de resistencia y oposición, por el propio hecho de que es multiforme y variado el agravio social al que nos enfrentamos y ya no es posible pensar en una sola modalidad de discurso emancipador. No se dispone de una teoría general de la emancipación humana como era el caso con el discurso crítico que la propia modernidad occidental erigió, pero sí puede disponerse de una teoría general que ilumine acerca de esa imposibilidad.

La pluriescalaridad en que discurre la *praxis* social no debe impedirnos el distinguir sus ámbitos, pero tampoco debe orillarnos a una atención exclusiva en alguno de ellos: Nivel global (concentrándose en los problemas estructurales del sistema mundo, la crisis y sustitución hegemónica), nivel del Estado nacional (concentrándose en los temas del Estado o la toma del poder), nivel local (ocupándose de asuntos regionales o de dimensión micro y de prácticas muy localizadas). También el tema de la multitemporalidad (tiempo de larga duración, de las coyunturas y los acontecimientos, dinámicas de no linealidad y cíclicas, etc.) exige estrategias similares. Tanto en la pluriescalaridad como en la multitemporalidad, lo alternativo, y por ello será definido como tal, tratará de incidir sobre lo social visibilizándolo y transformándolo desde la perspectiva de los oprimidos. La consideración de unidades de análisis más complejas (que vayan más allá de la del Estado nacional, que fue la privilegiada por la modernidad) permite sacar esta discusión de los límites estructurales y superestructurales en que ha terminado por ser encasillada.

No se avanza demasiado, sin embargo, con sólo señalar el conjunto de mayores entresijos que se envuelven en una consideración amplia, dinámica y compleja de la dialéctica entre ruptura y periodo, entre sistema y actores, entre totalidades y partes, entre realidades macro y micro. En muchos casos, cada una de estas polaridades termina por reducirse a un contraste, ya suficientemente trabajado por la tradición sociológica, entre estructura y acción; tal vez sea más conveniente radicalizar tal dicotomía colocándola en los términos en que sugiere Santos: el paso de la acción conformista hacia la acción rebelde, revelando para ello posibilidades alternativas teóricas y prácticas que, hasta el momento, han tendido a ser invisibilizadas. La sociología de las ausencias persigue el fin de señalar el modo en que la dinámica social descansa en un conjunto de "lógicas de producción de no existencia". Para visibilizar lo que el orden dominante tiende a invisibilizar, nuestro autor sugiere una sociología de las emergencias para lo cual se pronuncia por recuperar "las cinco ecologías" (de los saberes, de

temporalidades, de reconocimientos, de escalas de pensamiento y acción y, finalmente, de productividades) que se le oponen a tal producción de inexistencia.[28]

Pero no a ello se limita el problema, la propia recuperación de las distintas manifestaciones en que lo alternativo se despliega nos permite colocar-nos creativamente ante una aparente disyuntiva del discurso crítico. En términos generales, podemos afirmar que al predominio del orden social aún dominante se han prefigurado dos oposiciones, cada una de ellas esgrimida por auténticos colosos del pensamiento social. La una oponiendo a lo presente la riqueza de lo posible, entendido como el todavía no-ser – nos referimos por supuesto a Ernst Bloch y su principio esperanza.[29] La otra postura sería la de Walter Benjamin, quien opone a la visión (o representación) iluminista del progreso el peso de la memoria y de los momentos mesiánicos, es decir, la recuperación de la historia desde el lado de las víctimas y, desde luego, de las víctimas pasadas y de la memoria histórica de las gestas pasadas que alimentan las reivindicaciones de los que luchan actualmente.[30] Y ello por la simple razón que apunta Walter Benjamin: "la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto del conocimiento histórico (…) la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de las generaciones vencidas" (*ibid.*: 186). Según el argumento de este autor, tanto la socialdemocracia como el socialismo histórico asignaron a la clase obrera el papel de "redentora de generaciones futuras" y con ello amputaron los nervios de su mayor fuerza, al desaprender que "tanto el odio como la voluntad de sacrificio [...] se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados" (*ibid.*). Pues bien, no es necesario en este plano forzar a una disyunción extrema, es posible avanzar como lo sugiere Santos en una perspectiva guiada por un principio de traducción en el que la emancipación social y la alternativa se despliegue hasta en ese ámbito al modo de una dialéctica creativa del mestizaje, recuperando el valor de uso del

[28] Véase el capítulo 3 de *Una epistemología del Sur* (2009).

[29] Bloch nos invita a recuperar la "dimensión profunda de la reacción contra lo que no debiera ser, entendida como movilización de las contradicciones que se dan en lo que no debiera ser, a fin de socavar y derribar esto último" (2004: 186). Es en ese ánimo que, creemos, ubica en su carácter de "atractor" a la función utópica, al excedente espiritual y cultural, que hace su aparición en las "primaveras de los pueblos". Pero incluso en Marx se vislumbra tal actitud, en afirmaciones como la siguiente de *Grundrisse*: "si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas" (1982: 87).

[30] Por esta razón, habría que decir con Walter Benjamin que, tanto en la realidad como en el conocimiento, "la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, 'tiempo–ahora'" (1994: 188 y 190).

entrecruzamiento, lo no colonial de las zonas de contacto, lo sinérgico de los "pensamientos fronterizos".

La crisis del programa sociocultural y político de la modernidad se caracterizaría por ser una situación en la que a problemas modernos no es posible oponer soluciones modernas. El proyecto de la modernidad occidental, para nuestro autor, se funda en una tensión dinámica entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación, su crisis consiste en el modo en el que el segundo (la emancipación) tiende a ser colonizado por el primero (la regulación). Si esto rige para las sociedades desarrolladas, para los estados periferizados tal proyecto se fincó en un despliegue cuya modalidad privilegiada fue la de un paradigma de apropiación–violencia (esto es, cuya característica fundamental se sostiene en la colonialidad de sus distintas relaciones). El grado de magnitud de la crisis por la que atravesamos, y que por ello algunos analistas han dado en calificar como civilizatoria, se vislumbra en el proceso de sustitución, en las propias sociedades centrales, del modelo de regulación–emancipación por el de apropiación–violencia. La identificación de los rasgos de dicha transición socio-política del paradigma moderno es efectuada, por parte de Boaventura de Sousa Santos, a través de una estrategia de análisis que manifiesta una mudanza de posición, y que en una apretada síntesis podemos resumir en los siguientes términos: Ni posmodernismo (celebratorio), ni poscolonialismo (discursivo), antes bien la proposición de un pensamiento posabismal.

El posmodernismo celebratorio, en su rechazo del paradigma moderno, reniega también del discurso crítico que la modernidad (occidental) había creado y de las grandes narrativas emancipatorias que propició, por ello, el distanciamiento que nuestro autor promueve se afinca, en su momento, en un posmodernismo de oposición. Hoy, esta opción, para el propio Santos, se revela insuficiente y le exige distanciarse también de las versiones dominantes del poscolonialismo y pronunciarse por un "poscolonialismo de oposición". La naturaleza intrínseca de ambos distanciamientos lleva a nuestro autor a formular una alternativa que, si bien no promueve una nueva teoría general de la emancipación, sí se pronuncia por una "teoría general de la imposibilidad de una teoría general". La ampliación en la escala del razonamiento y la perspectiva desde la que se enuncia críticamente conducen a nuestro autor, en sus trabajos más recientes, a proponer una epistemología del Sur que tenga por base las siguientes orientaciones: "aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur" (Santos, 2009). En este aspecto el planteo de Santos remite, poderosamente, a lo

ya señalado, en su momento, en un tono literario por el llamado "poeta de los heterónimos".[31]

Como ya se aprecia, en este sucinto recorrido, el de Boaventura de Sousa Santos es un caso muy ilustrativo de un autor que ha ampliado, de manera significativa, tanto en la teoría como en la práctica, sus territorios de interés, su propio horizonte de visibilidad. Sus reflexiones avanzan desde una comprensión crítica y alternativa del derecho hasta una comprensión pluridimensional, transdisciplinaria e intercultural del paradigma de la modernidad y de las señales que parecen estar marcando su transición. Dicha ampliación en las pretensiones de análisis del sociólogo portugués se expresa en una serie de trabajos en que se analizan las características de los procesos actuales de emancipación social, y la forma en la que se encuadra su análisis señala el reconocimiento de su pluralidad, que no relativismo, y de su necesaria traducción.

Su interés por el pensar-hacer alternativo se vio expresado en el proyecto internacional "La reinvención de la emancipación social".[32] Para el caso que nos ocupa, en términos de la producción de alternativas o de las alternativas a la producción, resulta de suma utilidad referir al volumen dos de dicha colección de trabajos, *Produzir Para Viver*. De la introducción al volumen[33] será provechoso extraer cuando menos las siguientes ideas que sirven al propósito de este ensayo: Desprendernos de la visión que pliega lo alternativo a lo subalterno del orden o lo normalizado, lo alternativo deberá defenderse en sí mismo y no en condición de subordinado; deberá también procurarse eludir todo énfasis de exclusividad en "lo local" pues tiende a reificar dicha espacialidad de la acción, y a desligarla de las articulaciones

[31] Afirma Fernando Pessoa en una de sus obras más significativas: "Sentí en sueños mi liberación, como si mares del Sur me hubiesen ofrecido islas maravillosas aún no descubiertas. Sería entonces el reposo, el arte consumado, la realización intelectual de mi ser" (2005: 53).

[32] Que involucró a 69 investigadores de 6 países: África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal, y que ha producido un total de seis volúmenes editados en varios idiomas. En español ya se conoce *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa* (México, FCE, 2006, 591 pp.). Completan el conjunto de la serie los siguientes libros: Boaventura de Sousa Santos (ed.). *Produzir Para Viver. Os caminhos da produção não capitalista* (Porto: Afrontamento, 2003); *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural* (Porto: Afrontamento, 2004); *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (Porto: Afrontamento, 2004); *Trabalhar o Mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operario* (Porto: Afrontamento, 2004); *As Vozes do Mundo* (Porto: Afrontamento, 2008). También aquí, nuestro autor despliega una forma de trabajo que es cada vez menos habitual, envuelto como está el medio académico de una lógica competitiva y cosificada. Es así que cada volumen de la colección cuenta con una coordinación colectiva y es precedido por un sendo escrito introductorio que avanza los conceptos o categorías que procuran un novedoso conocimiento de la cuestión.

[33] Existe versión en castellano: Santos y Rodríguez, "Para ampliar el canon de la producción" (2006: 130-201).

complejas con relación a fenómenos y movimientos regionales, nacionales y globales, en que tal lógica se desenvuelve; por último, y no menos importante, es necesario avanzar en la proposición de alternativas, visibilizarlas, no lapidarlas desde una retórica de la insuficiencia anti-sistémica que anula su factibilidad y erosiona la propia posibilidad de hacer política. En ocasiones, y desde movimientos y teorizaciones de pretensión anti-sistémica, predomina una "hermenéutica escéptica" con relación a la proposición de alternativas, cuando puede ser más productivo encararlas desde una "hermenéutica del surgimiento", que las coloque en un plano de evaluación cuyo rasero sea su capacidad de dificultar el predominio social del principio de la valorización del valor. Existe otra dimensión que habrá que recuperar con relación a las alternativas: éstas lo son porque desarrollan procesos de construcción social, no porque el observador, analista, que las mira las dictamina como tales. Es necesario que el analista político se despoje de tal arrogancia, lo alternativo lo es porque despliega procesos de construcción social, no porque corresponde a un esquema conceptual apriorístico de quien las califique como tales.

Otras dimensiones apuntan a lo problemático de esta cuestión. Si la construcción de alternativas ya no cuenta con una teoría unificadora o que sea aceptada por quienes del proceso participan, se hace viable sugerir incursiones alternativas en la propia lectura del proceso. Es así que en cuanto a la política alternativa o a las alternativas de política, podemos señalar cuando menos tres variantes susceptibles de discusión: al conjunto multidimensional de prácticas de resistencia y dominación (sean caracterizadas las primeras como reivindicaciones, demandas, o necesidades no satisfechas, y las segundas como agravios, opresiones, o no reconocimientos) se sugieren formas de actuación, en que operaría un pasaje de la reivindicación particular a su conversión en reivindicación hegemónica universal, puesto que, en un momento determinado, una reivindicación singular asume un *carácter monológico* equivalencial y ocupa el lugar del significante vacío – es esta la propuesta de Ernesto Laclau. Desde la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos, no se puede alcanzar una dimensión hegemónica en la lucha de los de abajo, por lo cual se hace necesaria una *estrategia dialógica* de quienes resisten, una *política de traducción*. Por otro lado, desde lo que se ha calificado como una "política de la liberación", se sugiere una estrategia de actuación que encare la cuestión a través de propiciar la construcción de un *hegemón analógico*, esto es, desde una propuesta de pretensión de hegemonía entre los de abajo, que consiste en que los movimientos van incorporando las demandas de los otros movimientos en la propia, puesto que, en cada uno de ellos, lo que está en juego

es un problema de necesidades y voluntad de vida – es esta la propuesta de Enrique Dussel (2006).

Como se aprecia, la dialéctica de las alternativas se abre en un abanico algo más complejo que lo habitual (monológico, dialógico, analógico), que corresponde a la propia condición polimórfica de los que luchan y resisten. Sirvan, pues, estas páginas como un inicial acercamiento al tema y al sociólogo portugués.

Bibliografia

Amin, Samir (2008), "Transiciones y alternativas en debate", *América Latina en movimiento*, Año XXXII, II época, 436, entrega especial, 23 de septiembre.

Anders, Günders (1975), "Tesis para la era atómica", *Prometeo. Cuadernos de teoría de la técnica*, 2 (diciembre), traducción de Eduardo Saxe-Fernández.

Anders, Günders (1974), "Reflexiones sobre la bomba H", en Erich Fromm *et al.* (orgs.), *La soledad del hombre*. Caracas: Monte Ávila, 223-239.

Anders, Günders (2007), *Filosofía de la situación*. Madrid: La catarata.

Benjamin, Walter (1994), "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Berger, John (2004), "Unos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible", en *El tamaño de una bolsa*. Buenos Aires: Taurus.

Berger, John (2006), *Puerca tierra*. Buenos Aires: Suma de Letras Argentina.

Bernal, Martin (1993), *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica.

Bloch, Ernst (1964), "Utopía, libertad y orden", en Irving Louis Horowitz (org.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*. Tomo II. Contenido y contexto de las ideas sociales. Buenos Aires: EUDEBA.

Bloch, Ernst (2004), *El principio esperanza*, Tomo I. Madrid: Trotta.

Bloch, Ernst (2005), *Huellas*. Madrid: Tecnos – Alianza.

Borón, Atilio (2002), "Sobre mercados y utopías: la victoria ideológico-cultural del neoliberalismo", *Memoria*, 155 (enero).

Bronowski, Jacob (1993), *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona: Gedisa.

Ceceña, Ana Esther (2008), *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. México: CLACSO – Siglo XXI editores.

Dussel, Enrique (2006), *20 tesis de política*. México: Siglo XXI – CREFAL, 87-93.

Fukuyama, Francis (1992), *El fin de la historia y el último hombre*. México: Planeta.

Funtowicz, Silvio O.; Jerome R. Ravetz (2000), *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Barcelona: Icaria.

González Casanova, Pablo (2002), "La dialéctica de las alternativas", *Casa de las Américas*, 62(226), enero-marzo, 3-13.

González Casanova, Pablo (2008), "La construcción de alternativas", *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, 6, 31 de marzo.

Henry, Michel (2008), *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*. Madrid: Siruela [1988].

Hinkelammert, Franz (1978), *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.

Hinkelammert, Franz (2001), *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: LOM.

Hinkelammert, Franz (2003), *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA.

Horkheimer, Max (2000), *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.

Jay, Martin (2003), *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

Jay, Martin (2007), *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.

Jonas, Hans (2004), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder [2a. Edición].

Kolakovski, Leszek (1970), *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*. Madrid: Alianza [1959].

Kozlarek, Oliver (orgs.), *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

Lukács, Geörgy (2007), *Marx, Ontología del ser social*. Madrid: Akal.

Marx, Karl (2001), *El capital*, Tomo I. Vol. I. México: Siglo XXI [1975].

Marx, Karl (1982), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857 – 1858*. Tomo I. México: Siglo XXI [12ª. Edición].

Vázquez Montalbán, Manuel (1995), *Escritos subnormales*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

Negt, Oskar (2004), *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*. Madrid: Trotta.

Pannikar, Raimon (2007), "Introducción", en *Mito, Fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder [1977].

Pessoa, Fernando (2005), *Libro del desasosiego*. Buenos Aires: Émece [7a. edición].

Quijano, Aníbal (2002), "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento", *Educación superior: cifras y hechos*, vol. II(11), noviembre-diciembre, 7-12.

Ripalda, José María (2005), *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Trotta.

Royo, Simón (2002), "Del Materialismo Histórico a la Ontología Hermenéutica: Anomalías de la Dialéctica Ser-Devenir", *A parte rei. Revista de filosofía*, 19, enero.

Santos, Boaventura de Sousa (1996), *Introducción a una ciencia posmoderna*, Caracas: CIPOST – FACES – UCV.

Santos, Boaventura de Sousa (1998), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad,* Bogotá: Ediciones UNIANDES – Siglo del hombre editores.

Santos, Boaventura de Sousa (2003a), "Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática", en B.S.S. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Vol. 1. Bilbao: Desclée, 257-290.

Santos, Boaventura de Sousa (org.) (2003b), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado.* Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2008), "El foro social mundial y la izquierda global", *El Viejo Topo*, 240, enero, 39-62.

Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO – Siglo XXI.

Santos, Boaventura de Sousa; Rodríguez, César (2006), "Para ampliar el canon de la producción", en Boaventura de Sousa Santos *et al*. (org.), *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*. Caracas, Venezuela: Ministerio para la Economía Popular, 130-201.

Therborn, Göran (2007), "Después de la dialéctica", *New Left Review*, 43, marzo-abril, 59-106.

Valery, Paul (1987), *Los principios de an-arquía pura y aplicada*. Barcelona: Tusquets.