

**DEL FUTURO DESMEDIDO Y EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA:
EL TIEMPO EN LA CRÍTICA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

Miguel Mandujano Estrada*

Resumen

Este trabajo aborda la noción de *tiempo* en la *crítica de la razón indolente*, el juicio de la modernidad que Boaventura de Sousa Santos realiza desde un *posmodernismo «de oposición»*. La razón indolente, símbolo de la crisis del paradigma moderno, provoca el rompimiento en la temporalidad de los grupos sociales y el desperdicio de experiencia. Santos propone como alternativa una *racionalidad cosmopolita subalterna* que enmarca el tratamiento de nuestro problema.

Descriptor: crítica de la razón indolente, desperdicio de experiencia, cosmopolitismo subalterno, posmodernismo de oposición, Boaventura de Sousa Santos

Recibido el 19 de enero de 2010/ Aceptado el 1 de marzo de 2010.

* Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia, México. Máster en Ciudadanía y Derechos Humanos: Ética y Política de la Universidad de Barcelona. Actualmente realiza el Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos de la UB. Becario del CONACyT de México. E-mail: mmandujanoe@gmail.com

1. Introducción

Boaventura de Sousa Santos es catedrático de la Facultad de Economía y Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra de Portugal. Su investigación comprende diversos aspectos de la filosofía y sociología del derecho, tales como la globalización, la epistemología y los derechos humanos. En términos generales, su apuesta se inscribe en la tradición crítica de la modernidad y se desarrolla en un amplio marco conformado por la influencia de Marx y otros clásicos como Antonio Gramsci, Max Horkheimer o Ernst Bloch y autores contemporáneos como Anthony Giddens, Giacomo Marramao o Immanuel Wallerstein. Entre otras maneras posibles, podemos designar su propuesta como *plataforma cosmopolita subalterna*, destacando su fundamento crítico epistemológico y su orientación a la práctica social.

En el proyecto santiano la noción de *tiempo* guarda una especial importancia, ya que es uno de los conceptos que articulan la dimensión crítica de su trabajo y su análisis se convierte en una de las condiciones fundamentales de la alternativa práctica que el profesor de Coimbra propone.

En este trabajo presentaremos sus rasgos e influencias principales, aunque antes estableceremos un par de premisas básicas de orden crítico-socio-epistémico que conciertan este cosmopolitismo y enmarcan el tratamiento del problema.

(1) Fundamentalmente, Santos caracteriza el paradigma moderno como propenso a la variabilidad y predispuesto a la contradicción. Esta afirmación anticipa ya el sentido que tomará su concepción del tiempo, e ironiza: en la modernidad capitalista “*quien nace pobre puede morir rico*”,¹ puesto que la experiencia –presente y concreta– de los grandes grupos sociales ha dejado de coincidir con sus expectativas de futuro.

(2) La crítica santiana entiende la crisis de la modernidad occidental como el resultado de la tensión entre los pilares fundamentales de la regulación y la emancipación. Estos pilares son principios dinámicos que en su conjunto establecen una suerte de equilibrio entre *la sociedad y la sociedad buena* y/o el *orden* y el *buen orden*, estableciendo una proporción adecuada entre (i) la orientación a la desigualdad y la exclusión, propia de la regulación, y (ii) la igualdad y la inclusión, dirección que ejerce la emancipación). Sin embargo, en la modernidad la regulación privilegió el isomorfismo entre los principios del Estado y el mercado, e instauró la racionalidad cognitivo-instrumental como la única forma posible de producción de conocimiento. Así, en la última parte de la edad moderna, la confrontación dialéctica de la emancipación siguió apuntando hacia la igualdad y la integridad social y la estabilización del principio regulatorio pasó a regir los procesos de la desigualdad y la exclusión, dos sistemas de

¹ SANTOS, Boaventura de Sousa, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009, p. 30.

pertenencia jerarquizada alimentados por el desarrollo capitalista y favorecidos por la confluencia con su modelo económico político.²

La consideración, pues, de la crisis de la racionalidad como un problema de crisis paradigmática, supone que la solución moderna –la tensión entre la regulación y la emancipación– ha dejado de ser viable y es necesario un nuevo paradigma.³ Estamos, por tanto, en una *sociedad de intervalo* en la que el modelo sociocultural de la modernidad, formulado antes de que el capitalismo se constituyera como el modo hegemónico de la producción, desaparecerá. En lo siguiente describiremos los rasgos fundamentales en los que transcurre esta plataforma, desde la consideración de la propia Teoría crítica a la afirmación de un *posmodernismo de oposición*, que es la postura con la que Santos hace frente a los problemas heredados de la modernidad y propone una *globalización contrahegemónica*. Después, trataremos de mostrar la relevancia que adquiere en este panorama la noción de tiempo, tanto en su dimensión analítica como en el proyecto de una globalización construida *desde abajo*.

2. Teoría crítica posmoderna y posmodernismo de oposición.

La crítica de la modernidad se nutre, en buena medida, del *Manifiesto Comunista*. En él, Marx y Engels afirmaron que la lucha de clases se funda en las contradicciones de la sociedad capitalista y establecieron que ciertas formas de contradicción habrían de llevarla a su síntesis y necesaria superación. Desde esta plataforma, la Escuela de Frankfurt renovó el juicio de los efectos de la modernidad sobre la época contemporánea, continuando la crítica marxista y dotándola de un sentido contemporáneo. No obstante, los últimos años, la *posmodernidad celebratoria* en términos de Santos, nos ha heredado una carencia de percepción y una suerte de actitud *acrítica*, que prueban la distancia entre el desarrollo económico y los procesos de urbanización, secularización y racionalización de la administración y las instituciones de la vida pública, es decir, la distancia entre las condiciones más importantes de la modernización y su sentido, así como el regreso a valores pre-capitalistas como la familia, la religión o el control social, que estimulan una forma cultural neoconservadora de tipo consumista.⁴ Lo cierto es que nuestra sociedad, aún aturdida por el golpe de la modernidad y debatiéndose entre la estima de sus beneficios y la antipatía de sus consecuencias, se encuentra con dificultades para reconocer y fundamentar las salidas alternativas. De cierta manera, este descubrimiento dirige el análisis de Boaventura de Sousa Santos sobre la actualidad cuando afirma:

² Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005, p. 195.

³ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p. 44.

⁴ Cf. SOLÉ, Carlota, *Modernidad y modernización*, Anthropos, Barcelona, 1998, pp. 213-214.

“El problema más intrigante que hoy afrontan las ciencias sociales puede formularse del siguiente modo: viviendo en el inicio del milenio en un mundo donde hay tanto para criticar ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?”⁵

La teoría crítica clásica, afirma Santos, pretende encontrar soluciones al problema de la modernidad dentro del propio paradigma moderno; desde la tesis clásica de Marx hasta la elaboración *post-moderna* de Foucault, la teoría crítica concibe la sociedad como una totalidad, y propone en consecuencia una *alternativa total* a la sociedad existente, olvidando que la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable, y en consecuencia, lo que sucede es que “*nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas.*”⁶

Para enfrentar esta falta de concreción, Santos recurre al principio epistemológico de Max Horkheimer que recomienda la necesidad de superar el *dualismo burgués* entre el principio científico individual, *productor autónomo de conocimiento* y la totalidad de la actividad social que lo rodea.⁷ Citando al fundador de la Escuela de Frankfurt, completa: “*La razón no puede ser transparente consigo misma mientras que los hombres obran como miembros de un organismo irracional.*”⁸ El malestar, pues, es el inicio del camino del conocimiento transformador, pero por sí solo éste no puede encarar las dificultades de la etapa de transición, el malestar tiene que elaborarse identificando las frustraciones, es decir, la distancia que existe entre las expectativas de la sociedad y los logros que realmente ha alcanzado.

Abreviando, la plataforma de Boaventura de Sousa Santos se inscribe en la tradición crítica de la modernidad, pero a diferencia de ésta: (i) No se reconoce como una teoría *subparadigmática*, por el contrario, afirma que ha dejado de ser posible concebir estrategias emancipadoras en el ámbito del paradigma dominante y reconoce la necesidad y evidencia de un paradigma emergente. (ii) No se plantea crear *desfamiliarización*, como en algún momento las teorías críticas pretendieron, en respuesta a un afán de vanguardia que mantuviera su pensamiento *centrífugo y subversivo* respecto de lo establecido; reconoce, en cambio, que el objetivo de la vida no puede dejar de ser la familiaridad con la vida, y en este sentido establece que “*no hay vanguardias sino en la cabeza de los vanguardistas [y que] el objetivo último de la teoría crítica es transformarse, ella misma, en un nuevo sentido común, un sentido común emancipador.*”⁹ (iii) No asume, sin más, la transparencia, verdad y genuinidad de lo que la teoría dice respecto de sí misma, sino que

⁵ *Crítica de la razón indolente*, ed. cit., p. 23.

⁶ *Ibíd.*, p. 30.

⁷ Para Horkheimer, la sociedad burguesa es incapaz de pensar la unidad de teoría y praxis, y se basa, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento: “*en la hipóstasis del dualismo cartesiano de pensar y ser.*” HORKHEIMER, Max, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, p. 261.

⁸ *Crítica de la razón indolente*, ed. cit., p. 25.

⁹ *Ibíd.*, p. 15.

se propone partir del presupuesto de que lo que decimos acerca de lo que sabemos es siempre más de lo que sabemos acerca de lo que decimos.

De esta manera, la principal de las dificultades de la teoría crítica radica en que las promesas de la modernidad, al no haber sido cumplidas, se transformaron en problemas para los cuales parece no haber solución, y más aún, en que las condiciones que produjeron la crisis de la modernidad no se convirtieron en condiciones que permitieran superarla, poniéndonos en una posición *transicional* a la que Santos designa como *post-modernidad reconfortante*. Esta postura consideraría que si no hay soluciones modernas probablemente sea porque no existen los problemas modernos ni, por lo tanto, unas promesas de la modernidad en primer lugar. Santos también llama a esta postura *post-modernidad celebratoria*.¹⁰

Una segunda posición que Santos designa como *post-modernidad inquietante* o *posmodernismo de oposición*, establece que la separación entre la *modernidad de los problemas* y la *post-modernidad de las posibles soluciones* debe ser asumida y transformada en un punto de partida que nos permita enfrentar los desafíos de una teoría crítica post-moderna. Esta es la postura desde la que Santos hace frente a la globalización, y en general, a los efectos de la posmodernidad y la crisis de paradigmas, aunque establece muy claramente que más que una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*: “*que haga mutuamente inteligibles las luchas y permita a los actores colectivos ‘conversar’ sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan.*”¹¹

Por otro lado, la noción de globalización que supone este posmodernismo de oposición, resulta fundamental para comprender la visión de Santos sobre el problema del tiempo. En términos generales, nuestro autor define la globalización como “*un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo, y al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales.*”¹² Esta *localización* aparece ya en A. Giddens, pero además, Santos debe gran parte de su análisis al principio de crítica de la sociedad que realiza el sociólogo americano I. Wallerstein a través del esquema de análisis *moderno sistema mundo*, una estructura con fronteras, grupos, normas en tensión permanente que legitiman y dan coherencia a los sistemas sociales.¹³ En estos términos, Santos afirma que los procesos de globalización son un fenómeno multifacético donde las cuestiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y legales, están interconectadas de manera compleja. Entendida así, la globalización parece ser la otra cara de la localización

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, p. 30.

¹¹ *Ibíd.*, p. 28.

¹² *Sociología jurídica crítica*, ed. cit., p. 309.

¹³ Cf. WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.

y viceversa. Además, y en este orden de ideas, Santos declara que el proceso de globalización no es anárquico:

“Reproduce la jerarquía del sistema mundo y las asimetrías entre las sociedades centrales, periféricas y semiperiféricas. No existe, entonces, un globalismo genuino. Bajo las condiciones del sistema mundo moderno, el globalismo es la globalización exitosa de un localismo dado.”¹⁴

Finalmente, la globalización se relaciona directamente con la compresión espacio-temporal y la manera como los acontecimientos se aceleran y extienden alrededor del mundo. Este proceso supone, de un lado, la existencia de la clase capitalista transnacional que controla la compresión, y de otro, las clases y grupos subordinados, cuyos movimientos no son capaces de controlar el proceso. Existen también quienes contribuyen a la globalización sin pertenecer a un extremo u otro de la relación, sino que permanecen bajo las condiciones de su propio espacio-tiempo local.

Para explicar este proceso, Santos distingue cuatro formas de globalización: (1) *Localismo globalizado*, el proceso por el cual un fenómeno dado se globaliza con éxito. (2) *Globalismo localizado*, el impacto específico de las prácticas transnacionales en las condiciones locales, desestructuradas y reestructuradas a modo. (3) *Cosmopolitismo subalterno*, la defensa transnacional de intereses comunes y la utilización de la interacción transnacional creada por el sistema mundo. (4) *Patrimonio común de la humanidad*, el surgimiento de problemas *tan* globales que sólo se aplican a asuntos que se refieren al globo en su integridad.¹⁵

De esta manera, lo que Santos ha llamado con Wallerstein globalización en el *sistema mundo* es una *red* de globalismos localizados y localismos globalizados. Las relaciones sociales constituidas por esta red se reproducen y transmiten a través de prácticas adaptativas en sentido *subparadigmático*, es decir, que no consideran la necesidad de un paradigma emergente en sustitución del paradigma en crisis. No obstante, la intensificación de la globalización implica los otros dos procesos que invitan a una lectura más bien paradigmática del fenómeno.

3. El tiempo y el desperdicio de la experiencia.

Santos emplea la noción de *razón indolente* como una ilustración de su crítica de la modernidad a la que presenta como alternativa la idea de una *razón cosmopolita*. El argumento aparece en diversas partes de su obra, claramente en *Crítica de la razón indolente*, aunque “*Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las*

¹⁴ *Sociología jurídica crítica*, ed. cit., p. 308.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 310-315.

emergencias” lo contiene y es anterior en alguna de sus ediciones.¹⁶ Lo importante es que la tesis tiene en nuestro autor un carácter fundacional y resume el proyecto *La reinención de la emancipación social*, en el que Santos estudia las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y las ONG’s. Este estudio condujo a Santos a una reflexión epistemológica a partir de la consideración de tres ideas:

(1) La experiencia social en todo el mundo es más amplia y variada de lo que la tradición científica o filosófica occidental conoce y considera importante.

(2) Esta riqueza social está siendo desperdiciada.

(3) De poco sirve recorrer la ciencia social tal y como la conocemos. Para combatir el desperdicio de experiencia no basta con proponer otro tipo de ciencia social, hay que proponer un modelo diferente de racionalidad.

A partir de estos supuestos, Santos construye un punto de partida enunciado también en una afirmación triple:

(i) La comprensión del mundo excede la comprensión del mundo occidental.

(ii) Esta comprensión del mundo y la forma en que crea y legitima el poder social, tiene mucho que ver con las concepciones de tiempo y temporalidad.

(iii) La principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

El concepto de *razón indolente* proviene de la *Teodicea* de Leibniz. El filósofo alemán designó así la postura que toma el hombre frente a un futuro que sabemos llegará a pesar de lo que hagamos, de manera que es mejor no hacer nada y simplemente disfrutar el placer del instante. Es la imagen, sin duda, del *posmodernismo celebratorio*. En sentido inverso, Santos postula el concepto de *razón cosmopolita* de donde derivará su célebre triple proyecto sociológico: Una sociología de las ausencias, una sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

Ahora bien, la indolencia se manifiesta a través de cuatro distintas racionalidades: la razón impotente, la razón arrogante, la razón metonímica y la razón proléptica.¹⁷ Éstas son, en realidad, una suerte de símbolo que manifiesta las distintas maneras en que la razón moderna se vuelve hegemónica, según el camino que sigue para hacerlo: la impotencia, la arrogancia, etc. Santos dirige su atención a las dos últimas, a las que

¹⁶ Una versión accesible en castellano es la que aparece en *El milenio huérfano*, ed. cit., pp. 151-192. Pasando por alto los artículos de revistas, las obras de Santos más importantes en que se trata el problema son: *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Routledge, New York, 1995 y *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*, Edições Afrontamento, Porto, 2003.

¹⁷ Cf. *El milenio huérfano*, ed. cit., p. 158ss.

considera la respuesta de occidente para marginar cultural y filosóficamente al resto de la realidad. La transformación del mundo y su comprensión crecen en la razón metonímica, una racionalidad a la que Santos describe como obsesionada con la idea de totalidad bajo la forma de orden. La razón metonímica, afirma, considera que nada fuera de la totalidad merece ser inteligible, encuentra su forma más completa en la dicotomía y no acepta que la comprensión del mundo la excede. Este tipo de racionalidad no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y la retórica, sino por la eficacia de la imposición en la doble vía del pensamiento productivo y el pensamiento legislativo, es decir, donde privan la productividad y la coerción legítima.

Paradójicamente, la riqueza de los eventos, bajo el dominio de la razón metonímica, se convierte en pobreza, pero la pobreza de la experiencia no es la expresión de una carencia efectiva, sino –dice Santos siguiendo a Benjamin–, la expresión de una arrogancia, la arrogancia de no querer ver, la de dejar de valorizar la experiencia a nuestro alrededor, sólo porque afuera está una razón que nos permite identificarlo y valorizarlo a priori.¹⁸

En la línea del historiador alemán, Reinhart Koselleck, un contemporáneo de Santos, el filósofo italiano Giacomo Marramao, plantea ya el argumento en su obra *Minima temporalia*.¹⁹ Marramao establece que el llamado Proyecto moderno manifiesta su nihilismo respecto al espacio y arquitectura del mundo y la ejerce especialmente en la dimensión del tiempo. Más aún, ésta se legitima reduciendo crecientemente la dimensión temporal del horizonte de la experiencia, estableciendo, dice con Löwith, la nueva categoría del “*ser del futuro*”.²⁰

“La «patogénesis» de lo Moderno puede representarse como una inversión simbólica de la relación (constitutiva del Proyecto Moderno) entre *dimensión en perspectiva* (u «horizonte de expectativa») y «*espacio de experiencia*». La consecuencia de dicha inversión es que la perspectiva tiende a fagocitar progresivamente la experiencia.”²¹

De esta manera, las *interrelaciones* de la modernidad, concluye Marramao, se expanden e intensifican en detrimento de la *corporeidad* de las figuras, una idea también presente en la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno.

“Sin embargo, su tendencia oprimente sólo se evidencia cuando la dimensión del futuro pierde la carga simbólica profunda que la legitima, es decir, cuando la proyección de futuro deja de ser una perspectiva liberadora para el imaginario individual y colectivo y se convierte en factor de coacción y obstáculo para la experiencia.”²²

¹⁸ Cf. *Ibíd.*, pp. 158-159.

¹⁹ MARRAMAIO, Giacomo, *Minima temporalia. Tiempo, espacio, experiencia*, Gedisa, Barcelona, 2005.

²⁰ *Ibíd.*, p. 86.

²¹ *Ibíd.*, p. 89. Mis cursivas.

²² *Ibíd.*, pp. 89-90.

Para Marramao, esta *inflación* provoca la *muerte del tiempo*, de manera que para convertirse en realidad, todo futuro moderno debería tender hacia el pasado. En términos de la plataforma cosmopolita santiana, la crítica de la razón metonímica es una condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada por medio de la dilatación del mundo a través de la ampliación del presente. La concepción de un nuevo espacio-tiempo hará posible eliminar el desperdicio de la experiencia, y esto supone una racionalidad alternativa. Ahora bien, cuando se dice que hay que expandir el mundo a través de la intensificación del presente, no se trata de ampliar la totalidad propuesta por la razón metonímica, sino de hacerla coexistir con otras totalidades. Dicho de otro modo, habría que mostrar que cualquier totalidad está hecha de heterogeneidad y que las partes que la componen tienen una vida propia fuera de ella, así mismo, que su pertenencia a una totalidad es siempre precaria. La tarea, pues, es:

“Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor. El presupuesto de este procedimiento es que la razón metonímica, al arrastrar estas entidades hacia dentro de las dicotomías, no lo hizo con total éxito, ya que fuera de éstas quedaron componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad.”²³

Así, la construcción de una razón cosmopolita supone, como anunciábamos, una sociología de las ausencias encargada de expandir el presente, una sociología de las emergencias que permita contraer el futuro ampliado artificialmente, y un trabajo de traducción capaz de crear inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. Sólo de esta manera es posible crear el espacio-tiempo que se necesita para conocer y valorizar la experiencia social y evitar el desperdicio de experiencia. En este sentido, la empresa también es:

“Pensar los términos de las dicotomías fuera de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, como primer paso para liberarlos de dichas relaciones, y para revelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas.”²⁴

El hecho que se enfrenta es la proliferación de los totalitarismos. Hay que mostrar, desde ese punto de partida, que cada totalitarismo es fabricado por una heterogeneidad y que las partes que lo comprenden tienen una vida dentro de ella, para renunciar así a la comprensión dicotómica.

Según Santos, los modos de producción de lo que no existe, o de producción de la no existencia, son cinco: la monocultura y rigor del conocimiento, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias, la lógica de la escala dominante y la monocultura del criterio de la producción capitalista.²⁵ Cada una de estas

²³ *El milenio huérfano*, ed. cit., pp. 159-160.

²⁴ *Ibid.*, p. 159.

²⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 160ss.

formas *irreversiblemente des-cualificadas de existir*, declara la hegemonía de una *lógica* que convierte en criterio único de caracterización, sea en el ámbito del conocimiento, del tiempo, de las diferencias, de la clasificación social, de lo universal o de la producción. Al reducir el canon de lo existente a su propio criterio, excluyen una gran cantidad de realidades que se descubren, entonces, como *inexistentes*. Así es como resulta la substracción del mundo y la contracción del presente, y en consecuencia, el desperdicio de experiencia. Pondremos ahora especial atención a las dos primeras por su valor ejemplar y su relación con el problema del tiempo.

La *monocultura y rigor del conocimiento* convierten a la ciencia moderna y a la alta cultura en el único criterio de verdad y cualidad estética. De esta manera, esta lógica hegemónica *crea lo ignorante* o la incultura, paradójicamente, una forma de no existencia. En segundo lugar, está la *monocultura del tiempo lineal*, que entiende la historia siempre como progreso, revolución, modernización, desarrollo y globalización. Esta lógica declara *no-contemporáneo* lo que no sea simétrico con lo declarado *adelantado*, de esta manera produce *lo residual*, lo primitivo, lo tradicional y lo premoderno, lo simple y lo obsoleto.²⁶

El trabajo de una sociología de las ausencias se desarrollará a través de dos indagaciones: (1) Las razones por las que una concepción monocultural de esta naturaleza ha obtenido una primacía tan grande en los últimos años y (2) la identificación de los modos de confrontar esta concepción de totalidad y razón metonímica que la sustenta. La sociología de las ausencias identifica lo que se ausenta para liberarlo de las relaciones de producción y así hacerlo presente. Esto significa considerar alternativas a la experiencia hegemónica y transformar el desperdicio de experiencia en experiencia social, ensanchando el mundo y expandiendo el presente, es decir, amplificando el campo de las experiencias creíbles e incrementando las posibilidades futuras de experimentación social. En la expansión del presente, pues, lo contemporáneo se intensifica.

La superación de *las monoculturas* se obtiene poniendo en cuestión cada una de las lógicas o modos de producción de la ausencia. Hay que considerar que dado que la razón metonímica formó las ciencias sociales convencionales, la sociología de las ausencias deberá ser necesariamente transgresiva. Contra esta hegemonización, y tratando de identificar las vías para confrontar y vencer la razón dominante, Santos propone entonces una racionalidad diferente, una *lógica ecológica* en la que a cada forma de producción de lo no existente, corresponde en oposición, una lógica contraria.

En esta lógica alternativa, a la monocultura y rigor del conocimiento corresponde una *ecología de los conocimientos* que establece que no hay una ignorancia o un conocimiento en general, sino que *toda ignorancia lo es de un conocimiento en*

²⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 160-162.

particular y que el conocimiento de algo es siempre ignorancia de algo más. Esta es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y debate entre distintos conocimientos.²⁷ Por su parte, a la monocultura del tiempo lineal corresponde una *ecología de las temporalidades* que afirma que el tiempo lineal es sólo uno entre otras concepciones de tiempo posibles. La importancia de esta visión radica en que las sociedades entienden el poder de acuerdo con las concepciones de tiempo a que se atienen, y las relaciones de dominación más resistentes son siempre aquellas basadas en jerarquías entre temporalidades que reducen la experiencia social a la condición de residuo.

Santos concluye que el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctica, y que enfrenta el sentido común científico convencional en un ejercicio epistémico-democrático con una dimensión de-constructiva y re-constructiva que requiere imaginación sociológica.²⁸ Dice el autor portugués:

“Distingo dos tipos de imaginación: la imaginación epistemológica y la imaginación democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación democrática permite el reconocimiento de diferentes prácticas y actores sociales.”²⁹

Venimos diciendo, pues, que la comprensión del mundo y la forma en que la racionalidad moderna crea y legitima el poder social tiene mucho que ver con las concepciones de tiempo y temporalidad. En este sentido, Santos realiza también una crítica a la *razón proléptica*, recordemos, la racionalidad que afirma que conoce el futuro y constriñe así el presente. En esta crítica, Santos presenta la segunda parte de su proyecto sociológico, la de una *sociología de las emergencias*.

Brevemente, la razón proléptica es la parte de la razón indolente que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal, contrayendo el presente y dilatando el futuro. En la racionalidad moderna, la historia tiene el sentido y la dirección que le son conferidos por el progreso, y el progreso no tiene límites, de manera que el futuro es infinito. No obstante, teniendo en cuenta que está proyectado en una dirección irreversible, el futuro es un tiempo homogéneo y vacío. Es decir, la misma razón proléptica lo hace escasear. Hay, por lo tanto, que eliminar o disminuir la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos, de manera que se contribuya así a la expansión del presente. De esta manera, la sociología de las emergencias reemplazará el vacío del futuro de tiempo lineal con un futuro de muchas, plurales, y concretas posibilidades utópico-realistas construidas en el

²⁷ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa (coord.), *Cognitive Justice in a Global World. Prudent Knowledges for a Decent Life*, Lexington Books, Lanham, 2007.

²⁸ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa (coord.), *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Verso, London, 2005.

²⁹ *El milenio huérfano*, ed. cit., pp. 166-167.

presente. Contraer el futuro significa, por tanto, tornarlo escaso, eliminar o contraer la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos.

Para el desarrollo de este argumento Santos asume el concepto de *Noch Nicht*, o *Not yet* que E. Bloch elaborara en confrontación con la idea de totalidad (*all, alles*) y nulidad (*nothing, nichts*).³⁰

“El No es la carencia de algo y la expresión de la voluntad para superar esta carencia. Por eso el No se distingue de la Nada. Decir No es decir sí a algo diferente. En mi opinión, el concepto que dirige la sociología de las emergencias es el concepto del Todavía-No. El Todavía-No es la categoría más compleja porque expresa lo que existe como mera tendencia, un movimiento que es latente en el mismo proceso del manifestarse. No es un futuro indeterminado o infinito, sino una posibilidad concreta y una capacidad que ni existen en un vacío ni están completamente predeterminadas. [...] Subjetivamente, el Todavía-No es conciencia anticipatoria, una forma de conciencia completamente descuidada por Freud a pesar de su extrema importancia en la vida de la gente. Objetivamente, el Todavía-No es, por un lado, capacidad (potencia) y, por otro lado, posibilidad (potencialidad).³¹

La filosofía occidental es estática, se encuentra suspendida entre la totalidad [*all-alles*] y la nulidad [*nothing-nichts*]. El *Not*, en cambio, indica carencia y deseo de superar esa inmovilidad. De alguna manera el *Not yet* es el modo en que el futuro es inscrito en el presente pero –además–, es un futuro como posibilidad, una especie de conciencia anticipada. De esta manera, se comprende el futuro como capacidad y, a la vez, como posibilidad, es decir, se trata aquí de un futuro concreto y no solamente el futuro siempre imposible de la razón proléptica.

El énfasis de Bloch está puesto en la crítica de la concepción mecánica de la materia, y por otro lado, en la afirmación de nuestra capacidad para pensar y actuar productivamente sobre el mundo. Precisamente, Bloch considera que la razón indolente se centra tan sólo en las primeras dos categorías de la existencia, esto es, la *realidad* y la *necesidad*, olvidándose de la tercera, que es la *posibilidad*. Por el contrario, destaca Santos, Bloch considera las posibilidades (*want, tendency, latency*) y sus capacidades. El *want* es la manifestación de la carencia, *tendency*, el proceso y el significado, y *latency*, lo que sucede en el proceso. El querer es, por tanto, el ámbito del *not*, la tendencia lo es del *not yet*, y la latencia del *nothing* y del *all*.³² En este *todavía-no* hay también un componente de oscuridad y otro de incertidumbre que inscribe en el presente una posibilidad incierta, no neutra, de la utopía, de la salvación [*heil*], o bien, del desastre, de la pérdida [*unheil*].

³⁰ Cf. BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2004-2007.

³¹ SANTOS, Boaventura de Sousa, *Foro Social Mundial. Manual de uso*, Icaria, Barcelona, 2005, p. 39.

³² Cf. *El milenio huérfano*, ed. cit., pp. 168-169.

Resumiendo, la sociología de las emergencias es la investigación de las alternativas que están contenidas en el horizonte de las posibilidades concretas. Consiste en emprender una ampliación simbólica de los conocimientos, prácticas y actores para identificar en ellos las tendencias del futuro (el Todavía-No) en las cuales es posible intervenir para maximizar la probabilidad de la esperanza en comparación con la probabilidad de la frustración. Una ampliación simbólica así es actualmente una forma de imaginación sociológica con un doble propósito, por un lado, conocer mejor las condiciones de la posibilidad de la esperanza, por el otro, definir los principios de acción para promover la realización de estas condiciones.³³

Tenemos entonces que mientras que la sociología de las ausencias amplifica el presente añadiendo a la realidad existente lo que le fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias ensancha el presente, añadiendo a la realidad las posibilidades y el futuro, es decir, las expectativas que contiene. Además, la ampliación del presente implica la contracción del futuro porque el *not yet*, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto y posible. Se actúa así sobre las *posibilidades* y sobre las *capacidades* sustituyendo la idea de determinación por la idea de cuidado.³⁴

La propuesta de Santos es, así, una sociología subjetiva marcada por la conciencia cosmopolita que conduce a una relación más balanceada entre *experiencia* y *expectación*, que dilata el presente y constriñe el futuro como una opción crítica y emancipatoria.

Conclusiones.

Muy claramente, la propuesta de Boaventura de Sousa Santos representa una nueva semántica de las expectativas. Por una parte, la sociología de las ausencias valora los caminos para la discusión y argumentación de las alternativas concretas futuras, y por la otra, la sociología de las emergencias prepara el ámbito en que podrán desarrollarse. Como afirmamos, no se trata de impedir la *ilusión de las expectativas luminosas*, o de minimizar las perspectivas, sino de radicalizar las que se edifican sobre posibilidades y capacidades reales.

Ahora bien, así como este tratamiento del problema de la temporalidad sólo puede entenderse en el marco de la plataforma crítica que Santos construye, estas reflexiones sobre el tiempo necesitan de una conclusión como *desenlace*, pues como apuntamos en un principio, se trata de una crítica propositiva que enfatiza la dimensión práctica. En adición, concluyendo de esta manera, abordamos la tercera parte y culminación del proyecto santiano, es decir, el trabajo de traducción.

³³ Cf. *Foro Social Mundial*, ed. cit., p. 40.

³⁴ Cf. *El milenio huérfano*, ed. cit., p. 170.

Antes afirmamos que más que de una teoría común, para Santos lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*. Esta teoría, enmarcada en una *hermenéutica diatópica*, es un *trabajo práctico* capaz de crear reciprocidad entre experiencias posibles y disponibles. La traducción, lo mismo *entre saberes* que de culturas, hace mutuamente inteligibles las experiencias sociales, sus necesidades, prácticas y aspiraciones y permite a sus actores “*conversar sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan.*”³⁵

El presupuesto básico de este trabajo hermenéutico es la imposibilidad de la completud cultural. En este sentido, Santos establece que una de las dimensiones más evidentes donde puede darse este trabajo de interpretación es el que existe entre las culturas y que se realiza para reconocer *intereses isomórficos*. Por ejemplo, en cuanto a la dignidad humana, Santos propone la traducción entre el concepto occidental de *derechos humanos*, el concepto islámico de *umma* y el concepto hindú de *dharma*. En el mismo sentido podría estar la *traducción* entre el interés por la vida productiva en las concepciones capitalistas de desarrollo y el concepto de *swadeshi* (autosuficiencia) de Gandhi.³⁶ Como hemos sugerido a lo largo de este trabajo, tanto las formas de poder y control social como los modos de producción con que estos confluyen, están íntimamente relacionados con el tipo de racionalidad que suponen, el dominio epistémico que ejercen y, en definitiva, las nociones de tiempo y temporalidad que suscitan. Por ejemplo, el propio sistema de autoconsumo promovido como alternativa a las formas occidentales de producción por Gandhi, fue claramente juzgado como *primitivo* y *residual* (es decir, en su referencia al tiempo), además de *estéril* (según la lógica de la producción capitalista) e *ignorante* (en cuanto la forma de conocimiento hegemónico), de manera que podemos afirmar que las diversas formas monoculturales de la racionalidad indolente están eslabonadas, y son, por lo tanto, parte de un mismo problema. De la misma manera, estas formas podrían ser acometidas por diversos frentes, por ejemplo, proponiendo recuperar y valorizar sistemas alternativos de producción y economía, estableciendo una ecología de los conocimientos como condición del diálogo y el debate o, igualmente, edificando una ecología de las temporalidades que rompa con las jerarquías que reducen la experiencia social a residuo.

Un segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre las prácticas sociales y sus agentes, que en cuanto basadas en conocimientos, son también prácticas de saber. Lo cierto es que el trabajo de traducción es simultáneamente un trabajo intelectual y un trabajo político, y además, un trabajo emocional, cuyo método podría ser objeto de deliberación democrática.

³⁵ *Crítica de la razón indolente*, ed. cit., p. 28.

³⁶ Cf. *El milenio huérfano*, ed. cit., p. 176.

Ahora bien, ¿cuál es el campo donde este proyecto es posible? Existen campos sociales donde la multiplicidad y la diversidad se revelan con mayor probabilidad, por ejemplo, el campo de las experiencias de conocimientos, lo mismo en materia de biodiversidad, de justicia, de agricultura que en el tratamiento del impacto ambiental y tecnológico, es decir, en el diálogo entre el conocimiento técnico y los conocimientos *legos*.³⁷ Está también el campo de las experiencias de desarrollo, trabajo y producción, en la consideración de formas de producción justas diferentes, economía solidaria, o propuestas y prácticas de desarrollo alternativo, producción eco-feminista o, la citada estrategia *swadeshi* de Gandhi.³⁸ Está el campo de las experiencias del reconocimiento, diálogos y conflictos posibles dados entre sistemas de clasificación social: ecología anticapitalista, multiculturalismo progresista, etc.³⁹ Otro campo lo representan las experiencias de democracia, como en el caso del presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre.⁴⁰ Está, finalmente, el campo de las experiencias de comunicación e información, por ejemplo, en el diálogo entre los flujos de información y los medios de comunicación, o entre las redes de comunicación independiente y los *media* alternativos.

Todo este panorama repercute en el surgimiento progresivo de un nuevo paradigma cosmopolita que privilegie los isomorfismos con los principios olvidados de la comunidad y la racionalidad estético expresiva, favoreciendo una concepción del Estado como *novísimo movimiento social* que asuma: (1) Que los conflictos entre los intereses sectoriales que compiten por la conquista del espacio público no estatal desbordan el espacio-tiempo nacional. (2) Que la descentralización del Estado neoliberal neutralizó las posibilidades distributivas de la democracia representativa, de manera que empezó a coexistir con formas de sociabilidad fascista. (3) Que el régimen político democrático no puede garantizar el carácter democrático de las relaciones políticas en el espacio público no estatal. De manera que: (4) La estabilización exige una nueva articulación entre el principio del Estado y la comunidad.⁴¹ De esta articulación surge el tercer sector como una fuerza real en el espacio público no estatal. Éste es efectivo si se da una articulación entre democracia representativa y democracia participativa, una nueva congruencia entre los principios de la ciudadanía y la comunidad y una reinención solidaria del Estado, que resurge así bajo una nueva forma de organización política, “un conjunto híbrido de

³⁷ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa (coord), *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Verso, London, 2007.

³⁸ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa (coord.), *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Verso, London, 2006.

³⁹ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, FCE, México, 2004.

⁴⁰ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa, *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*. El Viejo Topo, Barcelona, 2003.

⁴¹ Cf. *El milenio huérfano*, ed. cit., p. 331-333.

flujos, organizaciones y redes donde se combinan y solapan elementos estatales y no estatales, nacionales y globales”⁴² de los que es el articulador.

⁴² Ibid., p. 366.

BIBLIOGRAFÍA

- BLOCH, Ernst, *El principio esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2004-2006 [ed. orig. 1954-1959].
- GIDDENS, Anthony, *Sociología*, Alianza, Madrid, 2002 [ed. orig. 1990].
- HORKHEIMER, Max, *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974 [ed. orig. 1968].
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1970 [ed. orig. 1944].
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993 [ed. orig. 1979].
- MARX, Karl Y ENGELS, Friedrich, “El manifiesto del Partido Comunista” en *El manifiesto comunista de Marx y Engels* [ed. orig. 1848], Turner, Madrid, 2005.
- MARRAMAIO, Giacomo, *Minima temporalia*, Gedisa, Barcelona, 2005 [ed. orig. 1990].
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *-Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003.
- Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*, El Topo Viejo, Barcelona, 2003.
- El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid, 2005.
- Foro Social Mundial. Manual de uso*, Icaria, Barcelona, 2005.
- Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (coord.), *-Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, Verso, London, 2007.
- Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*, Verso, London, 2006.
- Cognitive Justice in a Global World. Prudent Knowledges for a Decent Life*, Lexington Books, Lanham, 2007.
- Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, FCE, México, 2004.
- Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Verso, London, 2005.
- SOLÉ, Carlota, *Modernidad y modernización*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.