

# La globalización contrahegemónica como crítica de la racionalidad.

Miguel Mandujano Estrada. Universidad de Barcelona.  
mmandujanoe@gmail.com

## 1. Propósito e introducción.

En este texto nos proponemos presentar el proceso de *globalización contrahegemónica* o *globalización desde abajo* que la plataforma del sociólogo y filósofo del derecho Boaventura de Sousa Santos plantea. El autor portugués se inscribe en la tradición de la teoría crítica aunque desde una lectura *paradigmática* de la crisis moderna. En este sentido, analizaremos primero las dificultades que Santos identifica en la propia crítica posmoderna, para fundamentar después los términos, fundamentalmente epistemológicos, en que describe la crisis del paradigma moderno. A continuación, desde una postura que nuestro autor designa como *posmodernismo de oposición*, desarrollaremos el proceso de una *globalización desde abajo* que se propone contrarrestar los efectos de la globalización occidental y hacer posible una sociedad cosmopolita y multicultural.

## 2. Las dificultades de la teoría crítica posmoderna.

El trabajo de B. de S. Santos se inscribe en la tradición de la teoría crítica, no obstante, inicia con una constatación fundamental: “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?” (Santos, 2003, p. 23)

En primera instancia, toda nueva crítica debe empezar por plantearse justamente este problema; en segundo lugar, la cuestión fundamental radica en que la teoría crítica ha pretendido encontrar soluciones al problema de la modernidad dentro del propio paradigma moderno. La teoría crítica moderna concibe la sociedad como un todo y propone en consecuencia una ‘alternativa total’ a la sociedad existente. Ha olvidado que la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable y que no hay un conocimiento en general, tal como no hay una ignorancia en general, sino que lo que ignoramos es siempre una forma de conocimiento en

relación con una cierta forma de ignorancia. En este sentido, la antinomia de la modernidad es que no puede defenderse a sí misma de su propia voracidad, y terminamos enfrentándonos a problemas modernos para los cuales no hay, en realidad, soluciones modernas.

En respuesta, Santos considera que para enfrentar esta falta de concreción del programa moderno hay que superar el dualismo que existe entre el principio científico individual, 'productor autónomo de conocimiento' y la totalidad de la actividad social que lo rodea. El profesor portugués sigue en esto la tradición de la Teoría crítica, pero se distingue de ella designando su posición como *paradigmática*, estableciendo que el 'malestar' de la modernidad si bien es el inicio del camino del conocimiento transformador, por sí solo no puede encarar las dificultades de una etapa que es transitoria; hay que elaborarlo, identificando las frustraciones, es decir, la distancia entre las expectativas de la sociedad y los logros que realmente ha alcanzado. (Santos, 2009, pp. 36-42) Es decir, a diferencia de la teoría crítica tradicional, la elaboración santiana:

i) No se reconoce como una teoría 'subparadigmática'. Afirma que ha dejado de ser posible concebir estrategias emancipadoras en el ámbito del paradigma dominante. Por el contrario, de una crítica radical del paradigma dominante, la 'imaginación utópica' procurará "diseñar los primeros rasgos de horizontes emancipadores nuevos en los que eventualmente se anuncie el paradigma emergente." (2003, p. 15)

ii) No se plantea crear 'desfamiliarización', respondiendo a un afán 'crítico' de vanguardia que lo mantenga '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." (2003, p. 15)

iii) No asume, sin más, la transparencia, verdad y genuinidad de lo que la teoría dice respecto de sí misma; se propone partir del presupuesto de que lo que decimos acerca de lo que decimos, "es siempre más de lo que o que sabemos acerca de lo que decimos." (2003, p. 15)

### **3. De la crisis del paradigma moderno al posmodernismo de oposición.**

El paradigma de la modernidad es complejo: tiende a la variabilidad y está predispuesto a la contradicción. En suma, dice Santos, el problema es que en la modernidad la experiencia de los grandes grupos sociales ha dejado de coincidir con sus expectativas de futuro.

Por otro lado, para nuestro autor la modernidad occidental se cimienta en los pilares fundamentales de la regulación y la emancipación y es el resultado de la tensión dinámica entre ellos. Estos pilares son principios dinámicos que en su conjunto establecen una suerte de equilibrio dialéctico entre ‘la sociedad’ y ‘la sociedad buena’ y/o el ‘orden’ y el ‘buen orden’. Por una parte, la regulación establece una relación ‘políticamente tolerable’ entre las experiencias y las expectativas, y por la otra, la emancipación confronta y deslegitima la regulación, las normas, instituciones y prácticas que garantizan esta estabilidad. En el mismo sentido, podemos afirmar que el equilibrio se logra 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.

Ahora bien, la regulación está constituida por los principios del Estado, el mercado y la comunidad, mientras que el pilar de la emancipación lo forman las tres lógicas de la racionalidad de M. Weber: La lógica de la racionalidad estético expresiva, propia de las artes y la literatura, la lógica de la racionalidad cognitivo-instrumental, que pertenece a la ciencia y la tecnología y la lógica de la racionalidad moral-práctica relacionada con la ética y el ‘imperio de la ley’. La regulación privilegió el isomorfismo Estado-mercado e instauró la racionalidad cognitivo-instrumental como su única forma de producción de conocimiento. La crisis se explica, brevemente, de la siguiente manera: En la última parte de la modernidad (i) la ‘confrontación’ dialéctica de la emancipación siguió apuntando hacia la igualdad y la integridad social, y (ii) la estabilización del principio regulatorio pasó a regir los procesos de la desigualdad y de la exclusión, dos sistemas de pertenencia jerarquizada, alimentados por el desarrollo capitalista y favorecido por su confluencia con su modelo económico político. (Santos, 2005b, p. 195)

<i>Principio</i>	<b>Regulación</b>	<b>Emancipación</b>
<i>Característica</i>	Regulación	Oposición
<i>Ejemplo; dirección de la tensión</i>	Orden	Alteración
<i>Síntesis dialéctica</i>		
<i>Radicalización de la modernidad capitalista; rompimiento de la tensión</i>	Desigualdad Exclusión	Igualdad Integración social
<i>Resultado</i>		

La afirmación fundamental santiana es que estamos en una ‘sociedad de intervalo’, en una sociedad de transición paradigmática. Esto significa que el paradigma ‘sociocultural’ de la modernidad, formulado antes de que el capitalismo se constituyera como el modo hegemónico de producción, desaparecerá aun antes de que el capitalismo deje de ser dominante. (Santos, 2009, p. 29) Complementariamente, Santos afirma que entender la crisis actual de la racionalidad moderna como una crisis de paradigmas, supone que la solución moderna, es decir, la tensión dialéctica entre regulación y emancipación, ha dejado de ser viable y hace evidente la necesidad de un nuevo paradigma.

Pero definir una situación histórica como una transición posmoderna no significa que se esté proponiendo una teoría para caracterizarla. Es posible, dice Santos, proponer una teoría caracterizadora sin adscribirle a ésta ningún carácter transicional. Esta es la posición más común del pensamiento posmoderno a la que el profesor de Coimbra había llamado ‘post-modernidad reconfortante’ (2003, p. 30) y ahora designa como ‘posmodernismo celebratorio’. Esta postura, por supuesto, no reconoce una transición de paradigmas, ni como hecho ni como posibilidad. (2009, pp. 42-43)

Por el contrario, una postura alternativa, necesita una teoría posmoderna apropiada; la visión de una ‘post-modernidad inquietante’, o ‘posmodernismo de oposición’, que considere posible y necesario pensar en la regulación social y en la emancipación más allá de los límites impuestos por el paradigma de la modernidad. (Santos, 2009, p. 43) Esta postura somete a crítica las promesas incumplidas de la

modernidad, logrando comprender los errores del paradigma en crisis e identificando el potencial emancipatorio que conserva el valor de las promesas pero que sólo puede ser realizado dentro de las fronteras de la posmodernidad.

#### 4. De la globalización a la crítica de la razón indolente.

Santos 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.” (2009, p. 309) Este supuesto de ‘localización’ (condición local que se extiende en términos globales) ya aparece en A. Giddens, quien definió la globalización como la ‘intensificación’ a escala planetaria de las relaciones sociales y la interdependencia. (2002, p. 84) En adición, Santos debe mucho de su análisis de la globalización 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. (Wallerstein, 1974) 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 y viceversa. (2006, p. 293)

El proceso de globalización, pues, 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. (Santos, 2009, p. 308)

Para explicar este proceso, Santos distingue cuatro formas de globalización (Santos, 2009, pp. 310-315):

1) Localismo globalizado	2) Globalismo localizado
Proceso por el cual un fenómeno dado se globaliza con éxito.	El impacto específico de las prácticas transnacionales en las condiciones locales, de esta manera, desestructuradas y reestructuradas a modo.

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’, pero la intensificación de la globalización implica los otros dos procesos que invitan a una lectura más bien ‘paradigmática’ del fenómeno.

<b>3) Cosmopolitismo subalterno</b>	<b>4) Patrimonio común de la humanidad</b>
La defensa transnacional de intereses comunes y utilización de la interacción transnacional creada por el sistema mundo.	Surgimiento de problemas ‘tan’ globales que sólo se aplican a asuntos que se refieren al globo en su integridad.

En *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003), Santos inicia el análisis de su trabajo fundacional –“La reinención de la emancipación social”–, un proyecto dirigido ‘desde fuera de los centros hegemónicos de producción de la ciencia social’ mediante el que nuestro autor estudió las alternativas a la globalización neoliberal y al capitalismo global planteadas por los movimientos sociales y las ONG’s. Este trabajo le permitió determinar en qué medida la globalización alternativa podía ser efectivamente producida ‘desde abajo’ y cuáles eran sus posibilidades y límites reales. (Santos, 2005b, pp. 151-152)

El 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, es necesario proponer un modelo diferente de racionalidad.

A partir de estos supuestos, Santos construye un punto de partida, enunciado también en una afirmación triple: a) La comprensión del mundo excede la comprensión del mundo occidental. b) 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. c) La principal característica de la concepción occidental de la racionalidad es que contrae el presente y expande el futuro de manera infinita.

Al concepto de ‘razón indolente’ (*lazy reason*) opone Santos el concepto de ‘razón cosmopolita’ de donde derivará su célebre proyecto sociológico: El triple proyecto de una sociología de las ausencias, una sociología de las emergencias y el trabajo de traducción.

La indolencia toma la forma de cuatro racionalidades: la razón impotente, la razón arrogante, la razón metonímica y la razón proléptica. Santos dedica su atención a las dos últimas.

La razón metonímica, dice Santos, está obsesionada con la idea de totalidad en la forma de orden; se cree única, y su forma más representativa es la dicotomía, que combina la simetría, como una relación horizontal que oculta la relación vertical, y la jerarquía. Lo que se impone es que la transformación del mundo y, por tanto, su comprensión, han crecido en esta razón metonímica, obsesionada con la idea de totalidad, siempre bajo la forma de orden. De la misma manera, esta racionalidad se cree única, puesto que considera que nada fuera de la totalidad merece ser inteligible. En la dicotomía, decíamos, encuentra su forma más completa, y no acepta que la comprensión del mundo la excede; por lo tanto, no se comprende ni a sí misma. Esta razón metonímica no se inserta en el mundo por la vía de la argumentación y de la retórica, sino por la eficacia de la imposición que ha realizado por 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. (Santos, 2005b, pp. 158-159)

Es, pues, a través de un nuevo espacio-tiempo que será posible eliminar el desperdicio de la experiencia, lo que supone otra racionalidad. Ahora bien, cuando se dice que hay que expandir el mundo a través de la ampliación 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, y que su pertenencia a una totalidad es siempre precaria.

#### **4.1. Hacer presente lo ausente.**

Santos propone tres proyectos sociológicos que le permitan la construcción de un modelo opuesto. Este proyecto supone: 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 una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. Con esto, nuestro autor supone la ruptura con la comprensión dicotómica, empezando por la ampliación del mundo, la extensión del presente, a través de una sociología de las ausencias que enfrente a la razón metonímica que produce lo que no existe cuando se erige como la única razón posible. 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.

El hecho que se enfrenta es la proliferación de los totalitarismos. Hay que mostrar, a partir de ahí, 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. Si lo que no existe es producido como existente, como una alternativa increíble de que existe, hay, entonces, que favorecer el rompimiento, es decir, transformar los objetos imposibles, en posibles; lo ausente en presente.

Según Santos, los modos de producción de lo que no existe, o de producción de la no existencia son cinco; abreviamos en la siguiente tabla. (Santos, 2005b, pp. 160-162)

<i>Lógicas o modos de producción de no existencia.</i>	<i>Descripción.</i>	<i>Forma de no existencia que produce.</i>
Monocultura y rigor del conocimiento.	Convierte la ciencia moderna y la alta cultura en el único criterio de verdad y de calidad estética.	Lo ignorante, la ignorancia o la incultura.
Monocultura del tiempo lineal.	Entiende la historia siempre como progreso, revolución, modernización, desarrollo, globalización. Declara no-contemporáneo lo que no sea simétrico con lo declarado 'adelantado'.	Lo residual; lo primitivo, tradicional, premoderno, simple, obsoleto, subdesarrollado.
Monocultura de la naturalización de las diferencias. Lógica de la clasificación social.	Naturaliza las jerarquías raciales, sexuales, sociales, etc.	Lo inferior.
Lógica de la escala dominante. Lo universal y lo global.	Establecida la escala primordial, determina la irrelevancia de cualquier otra escala posible.	Lo particular, lo local.
Monocultura del criterio de la producción capitalista. Lógica productivista.	Considera que el crecimiento económico es un incuestionable objetivo racional.	Lo estéril, lo no productivo.

La sociología de las ausencias identifica lo que se ausenta para liberarlo de las relaciones de producción y de ese modo hacerlo presente. Hacerlo presente significa considerar alternativas a la experiencia hegemónica y transformar el desperdicio de experiencia en experiencia social, ensanchando el mundo y expandiendo el presente; esta ampliación ocurre porque se ensancha el campo de las experiencias creíbles y porque las posibilidades futuras de experimentación social se incrementan. En la expansión del presente, pues, lo contemporáneo es aumentado.

La superación 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 se propone entonces una

lógica contraria, la de las ecologías. A cada producción de lo no existente, corresponde, así, una lógica contraria. (Santos, 2005b, pp. 162-167)

<i>Lógica de no existencia.</i>	<i>Ecología transgresiva.</i>	<i>Descripción.</i>
Monocultura y rigor del conocimiento.	Ecología de conocimientos.	Establece que no hay ignorancia o conocimiento en general, sino que toda ignorancia lo es de un conocimiento en particular y viceversa. Es la condición de la posibilidad del diálogo epistemológico y debate entre distintos conocimientos. (Santos, coord., 2007)
Monocultura del tiempo lineal.	Ecología de las temporalidades.	Afirma que el tiempo lineal es sólo uno entre otras concepciones del tiempo. Parte de la importancia de esta ecología 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 aquellas basadas en jerarquías entre temporalidades que reducen la experiencia social a la condición de residuo.
Monocultura de la naturalización de las diferencias. Lógica de la clasificación social.	Ecología del reconocimiento.	Erigido contra la lógica de la clasificación que colapsa la diferencia y la desigualdad. Sousa confronta el concepto de 'colonialización' buscando una nueva articulación entre los principios de igualdad y diferencia comprendida en el reconocimiento mutuo.
Lógica de la escala dominante. Lo universal y lo global.	Ecología de la trans-escala.	Recupera lo que en lo local no es el resultado de la globalización hegemónica.
Monocultura del criterio de la producción capitalista. Lógica productivista.	Ecología de la productividad.	Propone recuperar y valorizar sistemas alternativos de producción, organización de economía popular, cooperativas, etc. (Santos, coord., 2007)

Santos concluye que el ejercicio de la sociología de las ausencias es contrafáctica y enfrenta el sentido común científico convencional, en un ejercicio epistémico-democrático con una dimensión de-constructiva y re-constructiva.

## 4.2. Contraer el futuro.

La crítica a la *razón proléptica* tiene que ver con la temporalidad. Santos presenta así la segunda parte de su proyecto sociológico, la de una sociología de las emergencias.

La razón proléptica es, de hecho, 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, sino que el futuro es infinito. No obstante, teniendo en cuenta que el futuro está proyectado en una dirección irreversible, es un tiempo homogéneo y vacío. (Santos, 2005b, p. 167) La cuestión es que el futuro es concebido así porque la razón proléptica lo hace escasear; a Santos le interesará, entonces, eliminar o disminuir la discrepancia entre la concepción del futuro de la sociedad y la concepción del futuro de los individuos, de manera que la contracción del futuro contribuya a la expansión del presente; esto se consigue por medio de una sociología de las ausencias. La contracción del futuro se obtiene a través de esta otra sociología de las emergencias.

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 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 toma el concepto de *Noch Nicht*, o *Not yet* que E. Bloch elabora en confrontación con la totalidad (*all, alles*) y la nulidad (*nothing, nichts*). (2005/2007; Santos, 2005b, p. 168)

La filosofía occidental es estática; se encuentra suspendida entre la totalidad (el *all-alles*) y la nulidad (el *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, como una especie de conciencia anticipada. De esta manera, se comprende el futuro como capacidad y, a la vez, como posibilidad, es decir, es un futuro concreto y no solamente el futuro siempre imposible de la razón proléptica.

En este *todavía-no* hay un componente de oscuridad y otro de incertidumbre que inscribe en el presente una posibilidad incierta, posibilidad de la utopía, de la salvación, *heil*, o bien del desastre, de la perdición, *unheil*.

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.

Es importante, por tanto, mirar el futuro; de hecho, la sociología de las emergencias trata de identificar las tendencias del futuro sobre el que es posible intervenir para maximizar la probabilidad de la esperanza frente a la de la frustración. Se actúa así sobre las ‘posibilidades’ y sobre las ‘capacidades’ sustituyendo la idea de determinación por la idea de cuidado. (Santos, 2005b, p. 170)

En definitiva, la propuesta de Santos es 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.

### **4.3. El trabajo de traducción.**

Ahora bien, ¿cuál es el campo donde este proyecto es posible? Hay campos sociales donde la multiplicidad y la diversidad se revelarán con mayor probabilidad; por ejemplo, el campo de las experiencias de conocimientos; donde existen conflictos y diálogos entre distintas formas de saber, lo mismo en materia de biodiversidad, de justicia, de agricultura que en el tratamiento del impacto ambiental y tecnológico; en el diálogo entre el conocimiento técnico y los conocimientos ‘legos’. Está también el campo de las experiencias de desarrollo, trabajo y producción; como en la consideración de formas de producción justas diferentes, como algunas formas de economía solidaria o alternativa, propuestas o prácticas de desarrollo alternativo, formas de producción eco-feministas o, por ejemplo, la estrategia *swadeshi* (auto-suficiencia) de Gandhi. Está el campo de las experiencias del reconocimiento; diálogos y conflictos posibles dados entre sistemas de clasificación social: ecología anticapitalista, multiculturalismo

progresista, etc. Otro campo lo representan las experiencias de democracia, como en el caso del presupuesto participativo de la ciudad de Porto Alegre. 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* independientes alternativos.

El *cómo* es comúnmente la parte que postergan las teorías académicas. En este caso, Santos establece, desde muy temprano, que “más que de una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*” (2003, p.28) y más que *teoría*, especificará que se trata de un ‘trabajo práctico’, pragmático, capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles. El trabajo de traducción hará, pues, ‘mutuamente inteligibles’ las experiencias sociales y permitirá a sus actores “*conversar* sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan.” (Santos, 2003, p. 28)

Por otra parte, la traducción de conocimientos toma la forma de una ‘hermenéutica diatópica’ que consiste en la traducción ‘entre saberes’ y entre culturas.

Santos reconoce algunas dimensiones en las que puede darse este trabajo de interpretación; uno de los más evidentes es el que puede existir entre dos o más culturas y que se realiza para reconocer ‘intereses isomórficos’. Por ejemplo, en cuanto al tema de la dignidad humana, Santos establece una 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’ de Gandhi. Otro ejemplo, podría ser el que representa el interés de la sabiduría y autorización de visiones del mundo, y el concepto de ‘sagacidad filosófica’ de O. Oruka, que considera la reflexión crítica en el mundo protagonizada por una suerte de sabiduría popular. (Santos, 2005b, p. 176)

Un factor importante es que en este trabajo hermenéutico de interpretación, se afirma, como punto de partida, la imposibilidad de la completad cultural, es decir, el hecho de que las culturas pueden, de suyo, ser enriquecidas.

Un segundo tipo de trabajo de traducción tiene lugar entre prácticas sociales y sus agentes, que como se basan 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, también, un trabajo emocional.

Respondiendo a ‘¿qué traducir?’, Santos introduce el concepto de ‘zona de contacto’. La zona de contacto es una suerte de espacio de concurrencia entre la zona epistemológica de la ciencia o el conocimiento común y la zona ‘colonial’ del conocimiento ‘ordenado’. En este sentido, la zona de contacto cosmopolita se origina en el entendido de que hay un *punto de contacto*, selectivamente posible (las totalidades lo exceden), y que es más que sólo una línea de frontera. Por esto último no se puede considerar que las culturas sean monolíticas.

Socialmente, siempre hay una convergencia o conjugación de sensaciones de carencia, de inconformismo o de motivación que hay que superar de una forma específica. Este es el terreno de la traducción. Por otro lado, este ejercicio práctico tiene sentido en la medida en que es realizado por grupos sociales, en particular, entre sus representantes. Por lo demás, el trabajo de traducción es un trabajo argumentativo basado en la emoción cosmopolita de compartir el mundo con quien no comparte nuestro saber o nuestra experiencia. Ciertamente, enfrenta dificultades: Las premisas de la argumentación, por ejemplo, ya que el trabajo de traslación no cuenta con *topoi*, sino que construye los que le son más adecuados. Igualmente, la conducción de la argumentación, ya que no hay un lenguaje común. Y los silencios. (Santos, 2005b, pp. 178-184)

## 5. Conclusión.

La propuesta de B. de S. Santos nos permite desarrollar una alternativa a la razón indolente bajo la forma de la razón cosmopolita. La alternativa se basa en la idea de que la justicia social global no es posible sin una justicia cognitiva global y el trabajo de traducción es el procedimiento que nos queda para dar sentido al mundo después de haber perdido la dirección con la modernidad occidental. Los problemas que el paradigma de la modernidad procuró solucionar, continúan por resolverse, y la resolución es cada vez más urgente. En la fase de transición en que nos encontramos, nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no tenemos soluciones modernas. Su solución supone un trabajo con imaginación epistemológica y

democrática, desde donde construir nuevas y plurales concepciones de emancipación social sobre las ruinas de la emancipación social automática del proyecto moderno.

### **Bibliografía.**

- Bloch, E. (2004/2007). *El principio esperanza*. 3 vols. [1949; 1954/1959] Felipe González (tr.). Madrid: Trotta.
- Giddens, A. (2002). *Sociología* [1990]. Madrid: Alianza editorial.
- (2004). *Consecuencias de la modernidad* [1990]. Madrid: Alianza editorial.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría Crítica* [1968]. Buenos Aires: Amorrortu.
- y Adorno, T. (1970). *Dialéctica del iluminismo* [1944]. Buenos Aires: Sur.
- Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2005a). A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. (72). Pp. 7-44.
- (2005b). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Trotta.
- (2005c). *Foro Social Mundial. Manual de uso*. Barcelona: Icaria.
- (2006). Globalizations. *Theory Culture Society*. (23). Pp. 393-399.
- (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- (coord.) (2006). *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon*. London: Verso.
- (coord.) (2007). *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.