



Universitat de les Illes Balears

Facultad de Filosofía y Letras

LA DIGNIDAD DE LA BASURA

**GLOBALIZACIÓN HEGEMÓNICA FRENTE A GLOBALIZACIÓN CONTRAHEGEMÓNICA
EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS**

Antoni Jesús Aguiló Bonet

Memoria de Investigación doctoral presentada en el Programa de Doctorado *Crisis de la modernidad: transformación de la filosofía y la sociedad*, del Departamento de Filosofía, como requisito para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados.

Director: Prof. Dr. Bernat Riutort Serra

Palma de Mallorca,
enero de 2008

«En este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez».

Max Weber, «La política como vocación» (1919)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	1
1. Planteamiento del problema	2
2. Justificación teórica e hipótesis.....	3
3. Objetivos.....	6
4. Metodología	7
5. Estructura interna	8
6. Agradecimientos	9
I. INTRODUCCIÓN. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: COMPROMISO Y TRANSGRESIÓN.....	11
1. Una Teoría Crítica posmoderna.....	13
2. Pensamiento transgresor.....	18
II. EXCAVANDO EN LA BASURA	20
1. El «avisador del fuego»: Walter Benjamin y el empobrecimiento de la experiencia.....	21
2. Neoliberalismo, desperdicio de la experiencia y basura humana	24
3. Racionalidad indolente y pérdida de realidad	27
3.1 Contra el universalismo monocultural	29
3.2 Crítica de la filosofía neoconservadora del progreso	34
3.3 Pensamiento insolidario y neocolonial	40
III. GLOBALIZACIÓN DE LA BASURA	43
1. Globalizaciones rivales, hegemonía y contrahegemonía	45
2. Monocultura de la globalización hegemónica	51
2.1 Globalización económica hegemónica.....	51
2.2 Globalización política hegemónica.....	54
2.3 Globalización social hegemónica.....	58
2.4 Globalización cultural hegemónica	63
3. Construyendo otra globalización.....	66
4. El Foro Social Mundial como nueva cultura política y moral	68
4.1 El FSM como epistemología del Sur	72
4.2 El FSM como política cosmopolita emergente.....	75
4.3 El FSM como utopía crítica.....	79
5. Diálogo intercultural y procedimiento de traducción	80
IV. CONCLUSIONES	83
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88
ANEXOS.....	93

Presentación

1. Planteamiento del problema

Desde las últimas décadas del siglo XX, a consecuencia de la expansión mundial del capitalismo en su fase neoliberal, se viene produciendo en todo el mundo una serie de cambios profundos y acelerados que han transformado el panorama político, económico, social y cultural tanto a escala internacional como regional, nacional y local. La nueva condición social en que nos encontramos, conocida convencionalmente con el nombre de *globalización* o *mundialización*, pone de manifiesto que, más que una época de cambios, lo que estamos viviendo es un auténtico cambio de época. El mundo globalizado de nuestros días parece que se ha vuelto, a primera vista, más pequeño y manejable. Las fronteras físicas y simbólicas que antaño separaban pueblos y comunidades hoy son, sobre todo para capitales y mercancías, fácilmente franqueables, pues circulan con total libertad de un lado a otro del planeta. Sin embargo, al tiempo que se disuelven fronteras, los muros de la desigualdad estructural entre países y personas, lejos de disminuir, aumentan y se fortalecen. Cada día se alzan nuevos muros —físicos, burocráticos y simbólicos— que dividen, aíslan, excluyen y empobrecen. Lo que hay detrás de esta situación es la consolidación de un Nuevo Orden Mundial jerárquico, caracterizado por el liderazgo mundial de los países del Norte y la subalternidad de los países del Sur del sistema mundial.

El fenómeno de la globalización, además, ha generado la emergencia de un nuevo sistema de gobernanza¹ global. En él intervienen actores sociales de diversa naturaleza que actúan desde diferentes espacios y tiempos. Este hecho ha contribuido al declive del viejo orden westfaliano o sistema de Estados moderno, fundado en el principio de soberanía territorial nacional, lo que obliga al Estado-nación a tener que redefinir su papel en el marco del sistema global, en el que la acción pública ya no es exclusiva del Estado.

Ante esta situación, en reivindicación de un orden mundial más justo y democrático, ha surgido a escala mundial un nuevo y heterogéneo movimiento social cuyo ideario y acción son fundamentales para la formación de una globalización alternativa. Este movimiento contrahegemónico no sólo exige un reparto más equitativo de la riqueza, sino también del poder político, acaparado a escala global por

¹ Desde hace algunos años, el término «gobernanza» —del inglés *governance*— ha alcanzado un éxito notable en la filosofía política y las disciplinas de las ciencias sociales. Aunque presenta una gran cantidad de matices, el significado común del concepto se refiere, siguiendo a Mayntz (2005: 83), a la emergencia de nuevas formas y estructuras de gobierno basadas en interacciones participativas y menos jerárquicas entre redes de actores pertenecientes al sector público, el privado y la sociedad civil.

corporaciones financieras multinacionales capaces de controlar y dictar las orientaciones económicas de instituciones financieras públicas internacionales que eluden el control político democrático.

Así, el marco de relaciones sociales fijadas por los actuales procesos de globalización nos obliga a repensar el sentido de categorías económicas, sociológicas, filosóficas, políticas y culturales utilizadas hasta el momento. Conceptos tales como democracia, sociedad civil, hegemonía, ciudadanía, derechos humanos, multiculturalismo, Estado del bienestar o Estado-nación, entre otros, discutidos ampliamente en el ámbito de la filosofía política y las ciencias sociales, no son inmunes a los cambios ocurridos en la época de las globalizaciones. Arrojar un poco de luz sobre estas transformaciones, contextualizándolas, confrontándolas y tratando de entender de manera general y coherente sus implicaciones, son las intenciones que inspiran la presente investigación, comprendiendo un poco más, de este modo, el complejo mundo en que vivimos.

2. Justificación teórica e hipótesis

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación doctoral más amplio titulado *Hegemonía y Contrahegemonía en la Era Global*, dirigido por el doctor Bernat Riutort Serra, profesor de Filosofía Política e investigador principal del grupo de investigación *Política, Trabajo y Sostenibilidad*,² del Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears. El objetivo principal del proyecto es el de explorar y comprender la naturaleza de los distintos procesos de globalización y sus diversas implicaciones, tomando para ello como principal —aunque no única— referencia el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos.

La hipótesis de partida del proyecto es la posibilidad de distinguir analíticamente entre una globalización hegemónica y una globalización contrahegemónica. Este presupuesto supone una contestación directa a la extendida idea según la cual la globalización es un fenómeno homogéneo y unidireccional, reconociendo la existencia de alternativas creíbles a la globalización dominante. Desde esta óptica, la investigación presta especial atención a las principales características que presenta el movimiento social global por una globalización alternativa. Se trata de un movimiento de alcance mundial, animado por los principios de solidaridad, igualdad y democracia participativa, en oposición a los principios de

² Más información al respecto en: <<http://www.uib.es/depart/dfi/pts/index.html>>

libre mercado y democracia formal sobre los que se sostiene la globalización dominante.

El hecho de centrar mis intereses de investigación en un proyecto de estas características me permitía impulsar el desarrollo de la filosofía política tal y como la entiendo, es decir, como una reflexión interdisciplinar de segundo orden que se ocupa de analizar y evaluar los problemas de la vida política, entendida en sentido amplio: las instituciones y estructuras que la componen, las racionalidades que en ella circulan, la presencia —o ausencia— de justicia o las relaciones de poder y fuerza que pueden detectarse, entre otras cuestiones.

Como razonamiento de segundo orden, la filosofía política crítica no se reduce a un mero ejercicio intelectual abstracto, ahistórico y descontextualizado, que desconoce, e incluso tiene a menos, la realidad social y sus fenómenos, es decir, no se limita a justificar y legitimar en solitario los principios normativos que rigen o deberían regir la interacción social. Constituye, más bien, una disciplina que trabaja en permanente y estrecha interlocución reflexiva con las categorías de análisis y los datos histórico-empíricos proporcionados por las ciencias sociales, de modo que la tradicional fragmentación del saber es cuestionada, apostando por la configuración de nuevas constelaciones de conocimiento, amplias y heterogéneas, de cuya colaboración mutua resultan múltiples y variadas perspectivas para el análisis e interpretación de la realidad.

Esta concepción interdisciplinar de la filosofía política en términos de una reflexión empírico-normativa ofrece la posibilidad de combinar en una misma investigación las tres dimensiones fundamentales que en mi opinión caracterizan el trabajo filosófico en general y el de la filosofía política en particular. La primera es la *dimensión crítico-hermenéutica*, que se traduce en el análisis y el cuestionamiento crítico de la realidad heredada, poniendo en tela de juicio los supuestos ontológicos, epistemológicos y axiológicos sobre los que se apoyan las construcciones e identidades sociales hegemónicas. Esta tarea pone al teórico social en condiciones de desenmascarar el conjunto de prejuicios naturalizados que, aunque socialmente se presentan como verdades claras y evidentes, en realidad constituyen una parte ideológica esencial de las estructuras sociales y culturales dominantes, permitiendo legitimar la supremacía de unos grupos sociales sobre otros.

En segundo lugar, el análisis filosófico-político debe estar dotado de una *dimensión normativa*, que se manifiesta en la capacitación ciudadana para la toma responsable de decisiones mediante la formación de un juicio ético de valor que permita discernir, desde el punto de vista moral, aquellas acciones, comportamientos y acontecimientos deseables de las indeseables. Tal juicio, orientador de la ciudadanía,

es concebido como un elemento esencial para incentivar la participación directa y decisiva en la elaboración y gestión de políticas públicas, fortaleciendo, de este modo, el sistema democrático.

Por último, es fundamental que la reflexión filosófica crítica esté provista de una *dimensión emancipatoria*, vista como herramienta de transformación y cambio individual y social ante las estructuras de poder que producen opresión y dominación. Para llevar a cabo este propósito, es necesario que la filosofía social y política adopte una ubicación social preeminente, traducida en un compromiso firme con lo humano, particularmente con lo humano excluido: personas, pueblos y países enteros discriminados por motivos de etnia, género, discapacidad, clase social, orientación sexual o creencias ideológicas, entre otras razones. Esta toma de partido, fundamento de las ideas emancipadoras que la filosofía política puede aportar, debe estar formulada en clave de una utopía movilizadora, crítica y realista a la vez, capaz de impulsar el anhelo de lucha por un futuro mejor, más justo y más humano.

La decisión de tomar como marco teórico de referencia el aparato conceptual elaborado por Boaventura de Sousa Santos responde a una serie de motivos mencionados a continuación. El primero es que el marco categorial del profesor Santos, dada la transdisciplinariedad de sus trabajos, tiene la ventaja de ofrecer amplias posibilidades simultáneas de análisis para el tratamiento del mismo objeto de investigación. Este enfoque analítico, que defiende la interdependencia recíproca de diferentes aspectos de la realidad evitando el tratamiento aislado de los sujetos y objetos de investigación, permite poner en práctica aquello que el filósofo y sociólogo francés Edgar Morin (1996) llamaba *pensamiento ecologizado*.³ En el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales, este punto de vista sostiene que un determinado sistema social es inseparable del ecosistema o entorno en el que se desarrolla, donde se produce una serie de interconexiones e influencias dinámicas entre los elementos que lo constituyen. Una síntesis temprana de esta idea puede encontrarse, ya en el siglo XVII, formulada en los *Pensamientos* del filósofo francés Blaise Pascal (1986: 23), quien afirmaba que: «Todas las cosas son causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas están unidas por un vínculo natural e insensible que liga las más alejadas y las más diferentes».

³ Ante al pensamiento simplificador, el propio Boaventura de Sousa adopta, como parte de una nueva epistemología, una perspectiva ecologizada. Ésta se caracteriza por la promoción de formas dialógicas y solidarias de interacción, que él llama *ecologías*, entre las distintas formas de saber, las temporalidades, el reconocimiento recíproco de las diferencias intersubjetivas, las múltiples escalas de acción y las diversas formas de producción.

A partir de un enfoque multidimensional, en contraste con el pensamiento reduccionista y unidimensional, el análisis ecologizado aspira a visualizar y comprender mejor la complejidad de los fenómenos sociales, en este caso los procesos de globalización y los distintos interrogantes de investigación que sugieren: en qué consisten y cómo funcionan, de qué manera afectan y condicionan a los países del sistema mundial, cuáles son sus actores hegemónicos y contrahegemónicos, cuáles sus lógicas de acción, qué papel desempeña el Estado-nación en el contexto de las interacciones globales o cuál es la relación existente entre globalizaciones y democracia, entre otras cuestiones.

La obra de Boaventura de Sousa, en segundo lugar, situándose en la tradición de la Teoría Crítica de la modernidad, aunque no se reduce a ella, combina de manera equilibrada las tres dimensiones fundamentales del quehacer filosófico anteriormente citadas: (i) análisis crítico y honesto de la realidad, (ii) juicio y compromiso ético y (iii) propuesta de direcciones alternativas planteadas desde un horizonte utópico y emancipador. Este último componente adquiere especial relevancia en sus análisis. Su obra, en esencia, puede ser vista como un intento de recuperar y refundar lo mejor de la tradición crítica y emancipatoria de la modernidad, basada en los principios ilustrados de igualdad, libertad y autonomía personal, a los que de Sousa Santos incorpora otros más novedosos, como el valor de la equidad de género, el diálogo intercultural sobre los derechos humanos o la justicia cognitiva global, entre otros. Todo ello adoptando una perspectiva benjaminiana de análisis que rescata a las víctimas arrolladas por la razón moderna.

El tercer motivo radica en la originalidad que posee el trabajo del profesor Santos, observable en la capacidad que demuestra para abrir nuevos horizontes y explorar vías de análisis para el estudio sociológico, jurídico, político y epistemológico de la realidad. Sus innovadoras líneas de pensamiento pueden apreciarse con respecto a los contenidos teóricos, en el ámbito de las propuestas metodológicas y en el uso del lenguaje, rico en imágenes y metáforas.

3. Objetivos

Se establecen como objetivos generales de este trabajo:

- Distinguir y comprender críticamente las diferencias entre una globalización hegemónica y una globalización contrahegemónica como conjunto de relaciones sociales antagónicas.

- Identificar y analizar críticamente los principales problemas y tensiones generados por la globalización económica neoliberal, sobre todo en el ámbito económico, social, político y cultural.

Como objetivos específicos se plantean:

- Reconocer, analizar y relacionar los principales problemas y categorías de análisis epistemológicas y sociopolíticas que introduce la obra de Boaventura de Sousa Santos.
- Poner de relevancia el núcleo filosófico de la obra de Boaventura de Sousa: una nueva epistemología (*epistemología del Sur*), una nueva teoría de la historia dispuesta a acabar con el fatalismo histórico, según el cual las cosas son como son —no como queremos que sean— y no se pueden cambiar y en tercer lugar una filosofía social crítica, comprometida con las víctimas y preocupada por devolverles la esperanza de su emancipación y la utopía posible de un mundo mejor.
- Vincular los planteamientos sociopolíticos de Boaventura de Sousa con las categorías clásicas de la filosofía política moderna.
- Relacionar los análisis de Boaventura de Sousa con los de otros teóricos importantes de la globalización.
- Examinar críticamente el tipo de racionalidad que subyace a los actuales procesos de globalización hegemónica y contrahegemónica.
- Estudiar el planteamiento de Boaventura de Sousa sobre Foro Social Mundial como emergencia en el tercer milenio de una nueva moral y cultura política global contrahegemónicas.

4. Metodología

El procedimiento de investigación utilizado para realizar este trabajo ha sido básicamente la revisión bibliográfica, a partir de la cual se realizó una selección y análisis comprensivo de textos y otros documentos relevantes para el desarrollo del tema, el enfoque y los objetivos arriba enunciados. La revisión bibliográfica se efectuó

tomando como universo de investigación preferente algunos de los textos de Boaventura de Sousa Santos que tratan fundamentalmente cuestiones relativas a epistemología, teoría democrática y procesos de globalización, tratando de proporcionar, a través de la presentación y examen de los principales problemas y categorías de análisis del autor, una perspectiva general y coherente sobre su pensamiento e implicaciones.

5. Estructura interna

He organizado la exposición en tres partes complementarias e independientes al mismo tiempo. En la primera, que tiene un carácter introductorio, expongo las principales líneas teóricas que caracterizan la nueva Teoría Crítica de la sociedad construida por Boaventura de Sousa Santos, presentándolo, al mismo tiempo, como un pensador comprometido y transgresor.

En la segunda, partiendo del diagnóstico que Walter Benjamin hace sobre la pérdida de experiencia en la modernidad, presento en sus rasgos esenciales los principales conceptos y categorías de análisis de la sociología emancipatoria del profesor Santos y establezco como objeto central de reflexión la crítica del modelo de racionalidad dominante, que es una racionalidad perezosa y excluyente, porque no valora determinadas ideas y experiencias del mundo, reduciendo a millones de seres humanos a la condición de basura social. Estas categorías conceptuales tienen, a mi juicio, importantes y positivas consecuencias en el campo de las ciencias sociales, poniendo en crisis algunos de sus más importantes supuestos epistemológicos —qué se considera conocimiento relevante—, ontológicos —qué fenómenos forman parte de la realidad y cuáles no—, antropológicos —qué significa ser humano— y metodológicos —de qué mecanismos disponemos para explicar y transformar la realidad dada—.

En la tercera parte, aplicando el marco interpretativo anterior, reflexiono sobre cómo la racionalidad indolente subyace al actual fenómeno de la globalización, que analizo en sus distintos procesos y aspectos. A tal efecto, muestro las diferencias entre una globalización hegemónica, la neoliberal, dirigida «desde arriba» y movida por la lógica de la exclusión, y una globalización contrahegemónica, emprendida «desde abajo» e identificable, en buena parte, en los movimientos sociales por la justicia global, como el Foro Social Mundial, del que destaco sus potencialidades como acción política y cultural transformadora. Finalmente, siguen unas breves conclusiones recopilatorias sobre los temas tratados.

6. Agradecimientos

Este trabajo cuenta con el apoyo económico del Ministerio de Educación y Ciencia, a través de las becas predoctorales del Programa Nacional de Formación de Personal Universitario (FPU), sin el cual me hubiera sido imposible dedicarme a tiempo completo a la formación en investigación durante esta etapa del doctorado. Agradezco al Ministerio este apoyo fundamental.

Con estas palabras también quiero expresar mi agradecimiento a los compañeros y amigos del Grupo de Investigación *Política, Trabajo y Sostenibilidad*, del Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears, de cuyos debates y análisis celebrados en el marco del proyecto de investigación «Globalización, legitimidad democrática y sostenibilidad» (SEJ2004-04197/CPOL), correspondiente al Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica del Ministerio de Educación y Ciencia, este trabajo es beneficiario.

Estoy especialmente agradecido al Dr. Bernat Riutort, director de la Memoria de Investigación, por su asesoramiento, comentarios críticos, honestidad, constante paciencia y confianza depositada en mí. Para mí ha sido un verdadero privilegio gozar de la libertad de pensamiento y acción que me ha otorgado en todo momento para caminar solo, aunque nunca sin perder de vista el sentido del camino iniciado. Mención especial merecen también los investigadores Alexandre Miquel y Joaquín Valdivielso, por el trato cordial, disponibilidad y valiosas recomendaciones que han contribuido a la gestación de este trabajo. A ninguno de ellos es atribuible cualquier limitación, olvido o error que pueda contener este trabajo, cuya responsabilidad es sólo mía.

Vaya también mi más sincero agradecimiento para el profesor Boaventura de Sousa Santos, a quien le agradezco enormemente su actitud receptiva y abierta ya que, sin apenas conocerme, accedió sin ningún inconveniente a mi petición de lectura de este trabajo, dedicándole parte de su tiempo y atención. Desde luego, sin su producción teórica, el análisis aquí presente no habría tenido lugar.

También quiero mostrar mi gratitud al personal del Servicio de Biblioteca y Documentación, especialmente al Centro de Documentación en Cooperación al Desarrollo, sin cuya eficiencia en la prestación del material bibliográfico solicitado la investigación no hubiera sido posible.

Deseo igualmente agradecer al profesor Juan José Tamayo, Catedrático de la Universidad Carlos III de Madrid y vicepresidente de la Asociación Pro Derechos Humanos de España, la voluntad de ayuda mostrada y su amable permiso para dejarme incorporar como título parcial de este trabajo una expresión aparecida en un

texto⁴ en el que precisamente reflexionaba sobre las aportaciones más relevantes de Boaventura de Sousa Santos a las ciencias sociales en particular y al pensamiento crítico en general.

Sólo me queda dar las gracias a todos los amigos, compañeros y familiares que me han incentivado permanentemente, creyendo en mí cada mañana y aportándome en los momentos necesarios las dosis justas de alegría, apoyo anímico y motivación personal.

Moltes gràcies!

⁴ TAMAYO, J.: «La dignidad de la basura», *Babelia (El País)*, 10-01-2004, p. 4.

I Introducción

Boaventura de Sousa Santos: compromiso y transgresión

La obra del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, 1940) se ha convertido en una de las principales referencias mundiales en los estudios sobre globalización. No en vano dicen de él que es el sociólogo en activo más importante de Portugal y uno de los más influyentes de Europa y América Latina.

Vive a caballo entre Portugal, donde es Catedrático de Sociología en la Facultad de Economía y Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, y Estados Unidos, donde es Distinguished Legal Scholar de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madison-Wisconsin. El resto del tiempo lo pasa en numerosos países y universidades alrededor del mundo, en los que es requerido para pronunciar conferencias, participar en foros, jornadas, congresos o impartir cursos y seminarios. Aun así, todavía le queda tiempo para vincularse a diferentes movimientos sociales del globo y participar activamente en las distintas ediciones del Foro Social Mundial, del que es promotor y una de sus figuras más destacadas.

La suya es una de las miradas más incisivas y críticas de la sociedad contemporánea. Sus investigaciones tienen como objeto de crítica los problemas más acuciantes de nuestro tiempo. Publica libros y artículos sobre sociología del derecho, epistemología, teoría democrática, globalización hegemónica y globalización alternativa, movimientos sociales, política y sociedad en los países lusófonos, teoría poscolonial, derechos humanos, interculturalidad o el papel de la universidad en la era global. Muchos de ellos han sido traducidos a varios idiomas.

Importantes premios y distinciones internacionales reconocen el bien que ha hecho a las ciencias sociales críticas contemporáneas, a las que ha inyectado altas dosis de vitaminas en forma de nuevos enfoques teóricos y metodologías de análisis. Nombrado Gran Oficial de la Orden de Rio Branco en 1996 por el presidente de la República Federal de Brasil; ese mismo año le fue concedido el Premio Gulbenkian de Ciencia; en 2001 recibió el premio Jabuti en el área de Humanidades y Educación; más recientemente, su obra *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria* (2006), le mereció la mención honorífica en la segunda edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico, que otorga el Ministerio venezolano del Poder Popular para la Cultura, entre otros galardones que no voy a exponer aquí de forma detallada, pues citarlos resultaría tarea harto prolija.

Tras su original escritura, llena de nuevas posibilidades de exploración y puntos de vista alternativos en el horizonte de las ciencias sociales, se esconde uno de los pensadores más potentes y creativos de la sociología contemporánea, aunque también ha hecho incursiones en el mundo de la poesía.

La capacidad que demuestra en sus trabajos para asumir críticamente la realidad que le ha tocado vivir, advirtiendo con lucidez sus crisis y señales de cambio, permite considerar a Boaventura de Sousa Santos un sociólogo de sus circunstancias, un testigo inmerso en su tiempo histórico, que también es el nuestro. No es, sin embargo, un testigo aséptico de la realidad, que cree ingenuamente en la neutralidad epistemológica y el desinterés moral de sus investigaciones, sino que, sin perder un ápice de rigor e independencia, sus análisis son abiertamente comprometidos: están concebidos desde una postura epistemológica, influenciada en buena medida por el enfoque constructivista, y una actitud ético-política de inspiración socialista que no oculta. La sociología que ha construido, que suele ir acompañada del adjetivo «emancipatoria», es, de hecho, sinónima de compromiso personal, pero no con cualquiera. Su principal objetivo, como él mismo declara, no es otro que el de trabajar para «dar voz a los que no la tienen y aclarar teóricamente muchas de las causas del sufrimiento humano en este mundo globalizado e injusto en el que vivimos» (Chavarría, 2004: 100).

El sentido crítico de sus análisis, la actividad política contrahegemónica que desarrolla, el horizonte emancipador de su sociología, el compromiso ético con una sociedad más democrática e inclusiva, la denuncia de las injusticias y de los múltiples rostros de la opresión, la recuperación de categorías tan denostadas por el realismo como utopía, esperanza y futuro, la defensa de la solidaridad como valor rector de las relaciones humanas, la rehabilitación de las víctimas y excluidos, así como la acusada sensibilidad que demuestra ante el desperdicio de la experiencia, permiten valorarlo con justicia no sólo como intelectual público de reconocido prestigio internacional, sino también como guerrero de las buenas causas.

1. Una Teoría Crítica posmoderna

Aunque se reconoce heredero de las contribuciones teóricas hechas por la Teoría Crítica de la modernidad, entre las que cabe destacar la crítica de la racionalidad dominante en la sociedad moderna, el cuestionamiento de un concepto universal y objetivo de verdad, el rechazo del positivismo y el sentido emancipador de su teoría, el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos presenta algunos aspectos fundamentales que lo distancian de esta tradición de pensamiento. Ello le lleva a elaborar un análisis crítico y una propuesta de renovación de la filosofía crítica moderna heredada, que se remonta a los trabajos de Marx y al programa de investigación social desarrollado posteriormente por la Escuela de Frankfurt y los análisis de Michel Foucault.

En primer lugar, mientras que la Teoría Crítica moderna cree que es posible desarrollar estrategias de emancipación humana en el marco del paradigma dominante, que el profesor Santos identifica con la modernidad occidental, la nueva Teoría Crítica que él propone considera que la emancipación efectiva de las condiciones de opresión y dominación social no puede darse dentro de dicho paradigma. Más tarde o temprano, las estrategias emancipadoras acabarán transformándose en mecanismos de regulación social, es decir, pasarán a formar parte del conjunto de normas, instituciones y prácticas sociales instituidas para introducir un determinado orden y control social, generalmente al servicio y mantenimiento del propio sistema. En su lugar, mediante el estímulo de la *imaginación utópica*, aquella capaz de buscar otros mundos y horizontes posibles ante la resignación y el inmovilismo, es necesario llevar a cabo una crítica radical de los modelos regulatorios y emancipatorios dominantes —sociedad patriarcal, conocimiento científico, producción capitalista o democracia procedimental, entre otros—, reinventando la emancipación humana y la de la naturaleza en el seno de un paradigma nuevo llamado *conocimiento prudente para una vida decente* (Santos, 2003a: 14; 2003d: 44). Este paradigma, que por el momento emite desde la sociedad señales discontinuas, busca la responsabilidad del ser humano en todos los campos de acción: la ciencia, la política, el derecho, la economía o la religión, entre otras esferas, expresándola a través del valor epistemológico y ético-político de la *solidaridad*, que consiste en el conocimiento y reconocimiento mutuo entre personas, pueblos y culturas.

En segundo lugar, mientras la Teoría Crítica moderna invitaba a desfamiliarizarse respecto a la realidad dada y aceptada como normal, Boaventura de Sousa piensa, en cambio, que el principal objetivo de la Teoría Crítica posmoderna es el de romper con la *primera ruptura epistemológica*⁵ (2003a: 120; 2003d: 77) moderna que distinguió al conocimiento científico del sentido común ordinario y de otros tipos de conocimiento considerados inferiores, vulgares, de contenido dudoso y método poco riguroso. La nueva Teoría Crítica, por tanto, debe superar la distinción entre ciencia y sentido común mediante una *segunda ruptura epistemológica* que permita la conversión de la ciencia en un *nuevo sentido común emancipador* (Santos, 2003a: 15; 2003d: 57), capaz de fundar una nueva relación con el mundo.

⁵ El filósofo francés Gaston Bachelard (1978: 99 ss.) acuñó el concepto de «ruptura epistemológica» para referirse al distanciamiento producido entre el conocimiento científico y el sentido común, constituyéndose el primero como un ámbito cognitivo autónomo y privilegiado.

Este nuevo sentido común es portador de una dimensión ética o nuevo sentido común ético, fundado en el principio de solidaridad, que se expresa a través de la responsabilidad, la preocupación y el cuidado del entorno humano y no humano; una dimensión política o nuevo sentido común político, basado en la participación ciudadana directa ante la profesionalización del ejercicio de la política y finalmente una dimensión estética o nuevo sentido común estético, en el que la experiencia del placer no se limita al mero acto de consumo.

El nuevo sentido común emancipador tiene, además, una sensibilidad especial para descubrir fragmentos epistemológicos, sociales, políticos y culturales que han sido soterrados y desprestigiados por el canon de la modernidad occidental y cuya recuperación contribuirá a la reinención de la emancipación social. El propio Santos habla de su trabajo intelectual como una doble excavación arqueológica: en la basura cultural que produce la modernidad occidental, para rescatar alternativas que fueron marginadas o expulsadas de él, y en el colonialismo y neocolonialismo, para detectar interacciones solidarias, es decir, relaciones recíprocas e igualitarias entre la cultura occidental y otras culturas.

El tercer y último aspecto que lo distingue respecto a la Teoría Crítica moderna está en la *autorreflexividad crítica* que, a juicio del profesor Santos, caracteriza la Teoría Crítica posmoderna. La Teoría Crítica moderna no aplicó a sí misma el mismo grado de crítica aplicado a los objetos criticados, dando por válidos algunos de los supuestos, creencias e intereses que criticaba en sus análisis de la sociedad pero no respecto a sí misma. La Teoría Crítica posmoderna, en cambio, asume como presupuesto de partida que lo que decimos sobre el objeto de crítica siempre es más de lo que sabemos de él, por eso el proceso de crítica debe incluir también una actitud autocrítica.

La nueva Teoría Crítica de la sociedad que propone es llamada por el sociólogo portugués *posmodernismo de oposición* (Santos, 1998c: 219; 1998d: 128; 2003a: 30; 2005a: 97; 2006b: 17), tratando de desmarcarse de otras opciones teóricas dominantes calificadas globalmente con el nombre de *posmodernismo reconfortante o celebratorio*. Mientras que el posmodernismo celebratorio, que Santos identifica con trabajos como los de Rorty, Derrida, Baudrillard, Lyotard, Vattimo o Jameson, entre otros autores, se caracteriza fundamentalmente por un marcado escepticismo político, el abandono de la utopía de transformación social, la fragmentación y la deconstrucción crítica de estructuras de pensamiento sin presentar alternativas a lo que se critica, el posmodernismo de oposición, en cambio, parte de la crítica de la modernidad como el punto desde el cual reactivar el sentido de la utopía crítica y reinventar la emancipación social mediante la propuesta de alternativas

epistemológicas y culturales de contenido liberador.⁶ Si el posmodernismo celebratorio tiene un carácter esencialmente conservador y conformista, el posmodernismo de oposición se presenta ante todo como una opción inconformista, rebelde, comprometida y transformadora, que apuesta por pensar de nuevo las grandes promesas incumplidas de la modernidad —igualdad, libertad, paz y solidaridad— en el marco de un nuevo paradigma social y cultural. En coherencia con ello, el propio Boaventura de Sousa ha hecho de la incomodidad, la indignación social y el inconformismo los principales nutrientes de su pensamiento crítico y acción rebelde, a partir de los que construir una alternativa conceptual y práctica al actual estado de cosas.

En el prefacio de *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (2005), de Sousa señala que la renovación de las ciencias sociales en general y de la Teoría Crítica en particular pasa por tres grandes líneas de acción. La primera es la elaboración de una nueva teoría de la historia, en oposición a la teoría de la historia dominante en el pensamiento occidental, que exalta el progreso y convierte el futuro en una secuencia temporal homogénea y vacía. La nueva teoría de la historia asume dos retos importantes: por un lado busca ampliar el presente, incorporando fragmentos de experiencia social que han sido desperdiciados, por el otro, persigue reducir el futuro, sustituyendo el futuro abstracto por la búsqueda de alternativas concretas, utópicas y realistas al mismo tiempo.

La segunda línea de renovación consiste en la superación de los prejuicios occidentales profundamente arraigados en las ciencias sociales producidas en el Norte. De este modo no sólo se pone en evidencia aquello que los estudios poscoloniales llaman la *colonialidad del saber*, es decir, la imposición de esquemas occidentales en la organización del conocimiento, sino que además se amplían los criterios de inclusión social por medio de una nueva articulación entre los principios de igualdad y diferencia interpretados en clave intercultural, requisito esencial para la construcción de mundos decoloniales.

La tercera línea plantea la urgente necesidad diseñar una nueva teoría política crítica cuyos planteamientos pasan por reconstruir el Estado social y solidario y reinventar la democracia participativa en la época de la globalización de mercados financieros orientada por los criterios del neoliberalismo, cuyas estructuras económicas, políticas y sociales, como vienen poniendo de manifiesto los datos

⁶ Para una comparación detallada de los principales elementos que separan y acercan al posmodernismo de oposición y al posmodernismo celebratorio véase SANTOS (2006b: 39 ss.)

revelados en numerosos informes elaborados por organizaciones nacionales e internacionales, están causando en todo el mundo un drástico agravamiento de la miseria humana y un incremento de las desigualdades socioeconómicas, que no sólo aumentan entre países, sino también en su interior.

A estas tres líneas hay que añadir una cuarta, aunque no por ello menos importante, expuesta con detalle en la obra *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003). Se trata de la construcción por parte de las ciencias sociales en general y de la Teoría Crítica posmoderna en particular de un conocimiento-emancipación. En sus trabajos, Santos (2003a: 86 ss.) distingue dos formas básicas de conocimiento que coexisten en el paradigma de la modernidad occidental: el *conocimiento-regulación* y el *conocimiento-emancipación*. Teniendo en cuenta que *conocer* significa recorrer una trayectoria desde un estado de ignorancia a un estado de saber, el conocimiento-regulación consiste en un pasaje del caos al *orden*, mientras que en el conocimiento-emancipación el tránsito se produce del *colonialismo* a la *solidaridad*. De este modo, en el conocimiento-regulación «conocer» significa fundamentalmente poner o establecer un determinado orden social, apoyándose para ello en la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna, por medio de la cual se fragmenta, ordena, clasifica, excluye y establecen regularidades para llegar a ser, según la expresión de Descartes (2000: 135), «dueños y poseedores de la naturaleza» y, por extensión, del mundo conocido. En el conocimiento-emancipación, en cambio, las relaciones humanas son concebidas como un proceso de producción de intersubjetividad solidaria, por este motivo «conocer» adquiere aquí el significado de ir hacia el reconocimiento del otro como sujeto valioso, diferente y a la vez necesario.

La adopción del conocimiento-emancipación implica tres desafíos concretos para las ciencias sociales: (i) el paso del *monoculturalismo* al *multiculturalismo*, que reconoce al otro como productor de conocimientos alternativos dignos de ser tomados en consideración y, por tanto, escuchados y confrontados; (ii) el paso de la *pericia heroica* al *conocimiento edificante*, es decir, abandonar la concepción heroica de un conocimiento descontextualizado y considerado válido independientemente de las condiciones ambientales que lo hacen posible —asunción de la Teoría Crítica moderna— a favor de un conocimiento prudente —consciente de sus límites— y contextualizado; (iii) por último, el paso de la *acción conformista* a la *acción rebelde*, que exige la creación de subjetividades rebeldes y emancipatorias: aquellas que no se conforman con lo que hay, que sienten indignación y rabia ante las promesas rotas de la modernidad y albergan aspiraciones utópicas como fuente de renovación y cambio social.

2. Pensamiento transgresor

Además de su dimensión crítica y emancipadora, la obra que Boaventura de Sousa Santos viene desarrollando desde hace más de tres décadas es portadora de una fuerza transgresora que la hace todavía más rica y atractiva, contribuyendo a superar viejos esquemas y derrumbar fronteras en tres sentidos:

(i) *Fronteras disciplinarias*. Los análisis críticos realizados por el profesor Santos son de naturaleza transdisciplinar. En ellos las ciencias sociales se entrelazan con las ciencias naturales y las humanidades, asistiendo a una verdadera difuminación de fronteras entre disciplinas. El resultado de esta transgresión, puede decirse, es doble. Por un lado, provoca la fusión enfoques y métodos de investigación, mientras que por el otro abre la posibilidad de tener múltiples y diferentes visiones del mismo objeto de análisis. Este cruce de disciplinas diferentes no debe resultar extraño si tenemos en cuenta que uno de los principales presupuestos epistémicos de los que parte el sociólogo, compartido por varios de los filósofos de la llamada ciencia posmoderna, quienes destacan la influencia del contexto social en el desarrollo del conocimiento científico, es que todo el conocimiento humano, incluso el científico-natural, es conocimiento científico-social (Santos, 2003a: 99; 2003d: 44).

(ii) *Fronteras culturales y geográficas*. Boaventura de Sousa encarna a la perfección la figura del intelectual público cosmopolita. La escala de análisis e intervención social en la que se mueve, en consonancia con el espíritu de la época actual, va más allá del contexto local, nacional y regional, alcanzando una proyección mundial. Prueba de ello es que su trabajo intelectual no se limita a la mera producción teórica de conocimiento desde los centros hegemónicos de poder y saber, sino que, viajando y estableciendo un diálogo multipolar entre investigadores, líderes y actores sociales de diferentes latitudes, como lo pone de manifiesto el proyecto internacional *Reinvenção da Emancipação Social*,⁷ se ha convertido en voz y mensaje del Sur Global.

(iii) *Fronteras entre teoría y práctica*. Boaventura de Sousa no sólo habla y escribe sobre lo que piensa y cree, sino que además tiene la virtud de trabajar por ello.

⁷ Proyecto de investigación realizado entre 1999 y 2001 bajo la dirección del profesor Santos. Su finalidad era doble: contribuir a la reinención de la emancipación social y a la renovación de las ciencias sociales. Para ello se creó una amplia red de investigadores sociales de seis países situados fuera de los centros de producción de conocimiento científico: Portugal, Mozambique, India, Colombia, Brasil y África del Sur. En cada uno se estudiaron los siguientes temas: (i) democracia participativa, (ii) sistemas alternativos de producción, (iii) multiculturalismo emancipatorio, justicias y ciudadanías, (iv) biodiversidad, conocimientos rivales y derechos de propiedad intelectual y (v) nuevo internacionalismo obrero. Los resultados específicos de la investigación pueden encontrarse en los distintos volúmenes publicados hasta ahora en la colección *Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos*.

Sus propuestas teóricas, lejos de quedarse en el reino de los deseos y las buenas intenciones, adoptan la forma de estrategias concretas de acción, por este motivo no tiene reparos en dejar temporalmente su cátedra de sociología y mezclarse entre la gente, como uno más entre otros. Sin embargo, aunque su pensamiento es creador y transmisor de unas determinadas ideas y valores que conectan con las aspiraciones de los grupos oprimidos, no representa al intelectual de vanguardia que mantiene un vínculo orgánico con una determinada clase social, ni tampoco se cree poseedor de un conocimiento o visión privilegiada del mundo con la que concienciar y guiar a las masas. Su papel social, más bien, en el contexto de las dinámicas de interacción global, es el de un intermediador y facilitador independiente —aunque no neutral— que participa involucrándose libre y críticamente en las luchas por un nuevo orden mundial más democrático y solidario, de ahí la importancia de intercambiar prácticas y conocimientos con movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales y otros actores sociales.

II

Excavando en la basura

1. El «avisador del fuego»: Walter Benjamin y el empobrecimiento de la experiencia

En la década de los años treinta del siglo pasado el filósofo alemán Walter Benjamin escribió un pequeño opúsculo titulado *Experiencia y pobreza* en el que de manera lúcida y profética llamaba la atención sobre el empobrecimiento de la experiencia que se estaba produciendo en el mundo moderno. Afirmaba Benjamin al respecto:

«Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo «actual». La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente. Aguantar es hoy cosa de los pocos poderosos que, Dios lo sabe, son menos humanos que muchos; en el mayor de los casos son más bárbaros, pero no de la manera buena. Los demás en cambio tienen que arreglárselas partiendo de cero y con muy poco» (1982: 173).

La idea fundamental que Benjamin sostiene en este breve ensayo de 1933 es que la devaluación de la experiencia, más que un fenómeno aislado y marginal, constituía un problema estructural y generalizado en la sociedad de la época directamente relacionado con el «enorme desarrollo de la técnica» y del saber (1982: 168). A su juicio, las nuevas condiciones de producción de mercancías que el capitalismo industrial moderno trajo consigo, principalmente la mecanización y automatización del proceso productivo, transformaron radicalmente el universo social y simbólico que hasta ese momento había dado sentido al mundo, liquidando de raíz las formas tradicionales de experimentar y transmitir la experiencia.

En el pensamiento de Benjamin, la idea de experiencia —*Erfahrung*— no alude a un conjunto caótico de datos que el sujeto registra en su conciencia o inconciencia por medio de la percepción sensible inmediata, sino que remite básicamente a un proceso de adquisición y sedimentación a lo largo del cual la memoria individual se configura como una facultad capaz de articular e integrar las diversas vivencias en una unidad dotada de sentido. La experiencia, por tanto, requiere de tiempo, duración y continuidad para acumularse, integrarse en la identidad personal y dar su mejor fruto: un acervo de sabiduría que contribuye a conducir con sentido la propia vida. Por eso la experiencia posee un valor edificante para el vivir humano, que es, de acuerdo con Michel de Montaigne (1998: 392), «no sólo la fundamental, sino la más ilustre de vuestras ocupaciones», pues «todas las demás cosas, reinar, atesorar, construir, no son sino apéndices y adminículos como mucho».

El resultado obtenido, por tanto, es la adquisición de una sabiduría vital digna de ser transferida de generación a generación a través de la narración, la conversación y los proverbios que los ancianos, símbolo benjaminiano de la experiencia, cuentan a los más jóvenes:

«En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro, sino en la laboriosidad» (Benjamin, 1982: 167)

En *El narrador*, de 1936, la degradación de la experiencia tradicional es nuevamente objeto de análisis y reflexión por parte del filósofo alemán. La información, como nueva modalidad de comunicación, se opone, incluso más que la novela, a la narración oral. Mientras que los nuevos medios de información de masas, sobre todo la prensa escrita, promueven valores como la lectura solitaria, la brevedad, la explicación dada, la caducidad y la falta de conexión entre las noticias, la narración oral, por su parte, constituye una forma «artesanal» de comunicar, en la que la comunidad de oyentes pone en práctica capacidades como el aprendizaje, la escucha, la interpretación subjetiva y la memoria, tan importantes en la tradición hebrea que impregna el pensamiento de Benjamin. El propio Benjamin, en el ya mencionado ensayo de 1933, afina un poco más su idea de experiencia al referirse a la pérdida de *experiencia comunicable* —aquella que ha sido interiorizada y merecedora de ser transformada en memoria colectiva— por parte los combatientes de la Primera Guerra Mundial: «Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable» (1982: 168).

De manera similar, en uno de sus ensayos más celebrados, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936), Benjamin conecta la crisis moderna de la experiencia con la destrucción del «aura» de la obra de arte, fenómeno atribuido a los procesos técnicos de producción y reproducción de imágenes y objetos artísticos. Tales procesos, como demuestran la fotografía y el cine, permiten que la obra de arte se desvincule cada vez más del ámbito de la tradición, perdiendo su «valor cultural» en beneficio de un «valor exhibitivo» que la convierte en un producto más de consumo circulante en el mercado. La capacidad subjetiva de percibir el aura de las cosas —su carácter único, irrepetible y misterioso—, tan relacionado con la experiencia

sedimentada lentamente en la memoria, pierde terreno. La tecnología ha irrumpido en la sociedad trastocando el viejo concepto de experiencia, transformado por unos instrumentos capaces de modificar su alcance mediante el desarrollo de nuevas formas cognitivas y de percepción sensorial hasta entonces inimaginables: la cámara cinematográfica permite la aceleración o ralentización del tiempo, el cine tiene capacidad para crear realidades nuevas e inventar mundos propios, la incorporación de efectos sonoros altera la percepción de la realidad, la máquina fotográfica hace que sea posible dilatar o contraer el espacio a voluntad y la crónica periodística resta protagonismo a la imaginación del lector.

Lo que Walter Benjamin detectó en los inicios del siglo XX fue, en síntesis, la profunda mutación de la cultura tradicional y de sus formas de vida en la Europa occidental bajo el impacto de la sociedad industrial urbana capitalista. Esta crisis de la sociedad tradicional y sus categorías de pensamiento ya había sido advertida y puesta de manifiesto, aunque con matices, en análisis precedentes de otros teóricos modernos. Es la famosa afirmación del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels según la cual «todo lo sólido se desvanece en el aire», el célebre anuncio de Nietzsche según el cual «Dios ha muerto» o la famosa tesis de Max Weber sobre el proceso de desencantamiento del mundo. Cada uno de ellos, a su modo, observó que el moderno orden social tecnológico-industrial se organizaba en torno a un modelo de racionalidad formal-instrumental fundado en el cálculo pragmático de los medios y la eficacia de los fines, lo que restaba toda importancia a los contenidos axiológicos de la razón.

Si antes de la llegada y consolidación del capitalismo industrial urbano era típico, en un contexto rural, interesarse por el interlocutor y sus experiencias vitales, ahora, en la sociedad industrial metropolitana, bajo el proceso de racionalización capitalista, aparecen nuevas costumbres y hábitos de vida cotidiana: la división y planificación científica del trabajo, la burocratización, vigilancia y control, la distinción radical entre tiempo de ocio y tiempo de trabajo, sustitución del ritmo «natural» de trabajo por el trabajo medido por las horas del reloj, que se convierte, como señala el historiador británico E. P. Thompson, en el nuevo instrumento de disciplina y explotación laboral: «En una sociedad capitalista madura hay que consumir, comercializar, *utilizar* todo el tiempo, es insultante que la mano de obra simplemente ‘pase el rato’» (1984: 285). El interés por el otro y su experiencia vital, en definitiva, viene a menos, siendo desplazado por las conversaciones sobre el valor de cambio de las mercancías y situándose, como telón de fondo de las relaciones humanas, el tema del dinero.

Tal y como se percató Benjamin, los aspectos instrumentales de la razón se despliegan de manera especialmente visible en el funcionamiento de la actividad

económica capitalista. Ésta, en nombre de los imperativos de la acumulación material, que se traducen en la promesa de amor y lealtad eterna al dinero, pone en marcha procesos de racionalización de la vida y se organiza como un sistema jerárquico en el que cualquier actividad humana sólo tiene sentido en virtud de su utilidad y función para el entramado productivo. Dadas estas condiciones, no resulta extraño que, para un sistema de esta naturaleza, todo aquello que no sea útil ni rentable, seres humanos incluidos, está privado de valor económico alguno, resultando por ello incómodo, inservible, improductivo, residual o simplemente inexistente. Así, el funcionamiento del sistema productivo capitalista es compatible con la idea según el cual existen vidas aprovechables y vidas desperdiciables: las primeras son consideradas *recursos humanos*, las segundas, en cambio, *residuos humanos*. La pregunta que acude de inmediato a la mente no puede ser otra: ¿cuál es el destino que aguarda a los «excedentes humanos»?

2. Neoliberalismo, desperdicio de la experiencia y basura humana

Las consideraciones de Walter Benjamin sobre la pérdida de la experiencia en la sociedad capitalista industrial del siglo XX pueden aplicarse hoy, y con creces, a la realidad de nuestro tiempo, que es la época del capitalismo financiero mundializado respaldado por el neoliberalismo. El neoliberalismo constituye, a grandes rasgos, el actual marco dominante de relaciones económicas, políticas y sociales en el que los países del sistema mundial desarrollan sus políticas internas y externas. El sociólogo alemán Ulrich Beck, refiriéndose al predominio mundial de esta ideología, ha acuñado el concepto de *globalismo*, «la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye el quehacer político» (1998: 27). El globalismo neoliberal imperante, al sustraer a los Estados soberanos competencias regulatorias, quiebra la distinción clásica en la que se apoyaba la primera modernidad, aquella según la cual al Estado-nación le compete el espacio de la política y a la empresa privada el ámbito de la actividad económica. El resultado de esta situación es que la globalización actual, que Beck (1998: 29) define como un conjunto de procesos multidimensionales en virtud de los cuales los Estados nacionales se relacionan con actores nacionales y transnacionales, queda reducido a un fenómeno meramente económico, de libre comercio y globalización de mercados, subordinando a la economía la dimensión política, social, cultural y ecológica de los procesos de globalización.

El neoliberalismo de hoy comparte con el liberalismo clásico su anclaje ideológico. Tanto Locke, recurriendo al derecho natural, como los principales teóricos liberales de la economía política del siglo XVIII, asumieron el ideal ilustrado de la autonomía personal y defendieron, con matices, los derechos de libertad individual y propiedad privada como condiciones necesarias para establecer las bases del progreso individual y social. Las limitaciones a la intervención estatal, el libre mercado como principal agente regulador de la vida económica y social, la defensa incondicional de los derechos de propiedad, el capitalismo como sistema de producción, un contexto de libre competencia, el individualismo posesivo y la moral del éxito individual como patrón de conducta son los principales elementos ideológicos compartidos con el liberalismo clásico. Sin embargo, el inmenso poder adquirido por grandes corporaciones financieras transnacionales, que se adueñan de la tierra y su biodiversidad, el recorte del gasto público social y la privatización de todo lo público, la flexibilidad y pérdida de derechos en el plano laboral, la circulación mundial del capital, el predominio de la economía especulativa, los fenómenos migratorios, la presencia de agencias financieras internacionales, la erosión del Estado de bienestar europeo, los Programas de Ajuste Estructural en los países del Sur y el uso de los recursos tecnológicos que ofrece la sociedad de la información, entre otros aspectos, forman parte de la estrategia diseñada por los teóricos neoliberales y sus seguidores a la hora de imponer una economía mundial capaz de rebasar el marco del Estado-nación y originar un capital transnacional que fluye por cualquier parte del globo volviéndose «incontrolable».

El modelo neoliberal triunfante en la sociedad de comienzos del tercer milenio se lleva por delante, implacable, una abundancia de formas de vida, de prácticas epistemológicas y sociales, de creencias, universos simbólicos y de producción de sentido, lo que equivale a demoler las formas a partir de las cuales se construye y adquiere el frágil tesoro de la experiencia. Por *experiencia* entiendo en este trabajo un complejo conjunto de estructuras cognitivas, simbólicas, afectivas y prácticas producidas históricamente, que se transmiten de generación a generación, resultan eficaces para la supervivencia humana y dan significado a la vida de quienes las heredan.

Por si fuera poco, las políticas neoliberales se cobran también la vida de pueblos y personas con nombres y apellidos que se quedan tiradas en medio del camino. Algunas ni siquiera eso. Son los niños de la calle, los niños soldado de África, mujeres de todo el mundo, campesinos empobrecidos, trabajadores en condiciones de explotación, desempleados de larga duración, minorías étnicas y sexuales, las personas sin hogar, personas inmigradas, analfabetos, refugiados políticos y exiliados

de guerra, personas con discapacidad, jóvenes en situación de precariedad y personas dependientes, entre otros grupos sociales. No sorprende, en estas circunstancias, que para una gran parte de la población mundial se imponga la penosa descripción que Hobbes hace de la vida humana en el estado de naturaleza, al calificarla de «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (1999: 115). Para muestra un botón. Según el *Informe sobre Desarrollo Humano 2005* de Naciones Unidas, el ingreso total de los 500 individuos más ricos del mundo es superior al ingreso de los 416 millones más pobres del planeta (2005: 4-5).⁸ Todos y cada uno de ellos son los grandes perdedores y oprimidos, los humillados y olvidados del progreso. Sepultadas bajo la Historia sus historias, sus sentimientos, su esperanza. Son, recordando la descripción que hace Eduardo Galeano:

«Los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos: que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no tienen nombre, sino número. Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata» (2004: 59).

Los nadies han sido excluidos de y por el actual modelo económico, político y social dominante, que los amenaza de muerte a diario. Se han convertido, en pocas y crudas palabras, en chatarra humana, un material inútil, tóxico, altamente perjudicial para el orden de cosas existente. No cuentan para nada ni para nadie. Conviene expulsarlos cuanto antes del imparable carro de la modernización y lanzarlos sin piedad al cubo de la basura hasta reducirlos a nada, o incluso menos que nada. Desgraciadamente, hay quienes están condenados a morir no sólo de hambre, sino también de olvido.

En la acepción segunda del término *basura*, el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española define el significado de este concepto como «residuos desechados y otros desperdicios» (RAE, 2001). Basura, en estos términos,

⁸ No menos escalofriantes son los datos revelados por el prestigioso economista estadounidense Jeffrey Sachs (2005: 25): «Actualmente, más de ocho millones de personas mueren todos los años en todo el mundo porque son demasiado pobres para sobrevivir. [...] Todas las mañanas, los periódicos podrían informar: "Más de 20.000 personas murieron ayer a causa de la pobreza extrema". Los artículos situarían en su contexto las escuetas cifras: hasta 8.000 niños muertos de malaria, 5.000 madres y padres muertos de tuberculosis, 7.500 adultos jóvenes muertos de sida y otros varios miles de muertos de diarrea, infecciones respiratorias y otras enfermedades mortales que atacan a los cuerpos debilitados por el hambre crónica. Los pobres mueren en salas de hospital que carecen de medicamentos, en aldeas que carecen de mosquiteras para prevenir la malaria, en casas que carecen de agua potable. Mueren en el anonimato, sin que se haga pública su muerte».

es todo aquel material resultante de las actividades humanas que se considera sobrante, inaprovechable y sin valor: un desecho a eliminar o, en el mejor de los casos, a reciclar. La sociología del polaco Zygmunt Bauman ha observado con lucidez cómo la actual sociedad globalizada, que él denomina sociedad líquida, es una poderosa «industria de residuos» (2005: 117) que genera todos los días un enorme amontonamiento de basura humana. Bauman habla en este sentido de la existencia de una «población superflua», «superpoblación», «seres humanos residuales», «excedentes humanos» o «desechos humanos». Son «vidas desperdiciadas», declaradas descartables e improductivas porque no participan en el mercado, por eso sus voces son enmudecidas y aunque los vemos todos los días su visibilidad es anulada o reducida sistemáticamente. En palabras del propio Bauman:

«Ser 'superfluo' significa ser supernumerario, innecesario, carente de uso —sean cuales fueren las necesidades y los usos que establecen el patrón de utilidad e indispensabilidad—. Los otros no te necesitan; pueden arreglárselas igual de bien, si no mejor, sin ti. No existe razón palmaria para tu presencia ni obvia justificación para tu reivindicación del derecho de estar ahí. Que te declaren superfluo significa haber sido desechado *por ser desechable*, cual botella de plástico vacía y no retornable o jeringuilla usada» (2005: 24).

El obispo y poeta Pedro Casaldáliga, uno de los grandes representantes de la teología de la liberación, va todavía más allá de esta caracterización y define directamente al neoliberalismo como una forma programada y sistemática de «asesinar o hacer desaparecer» (Forcano: 2004: 90).

Aunque la producción de residuos humanos no es una condición nueva ni exclusiva del neoliberalismo, constituye, sin embargo, un efecto estructural negativo de este sistema económico y social. Cabe explicar, en virtud de ello, cómo y por qué ocurre la producción masiva de desechos humanos, atendiendo fundamentalmente a los mecanismos de legitimación que dan cobertura a esta triste realidad. Desde esta perspectiva, estaremos en condiciones de obtener un análisis que permita, por un lado, conocer mejor las razones de fondo que han propiciado la existencia de seres humanos residuales y que ayude, por el otro, a recuperar la memoria en justicia de quienes han caído en el olvido, sacar a los nadies del pozo de silencio al que han sido arrojados y reivindicar la dignidad de la basura.

3. Racionalidad indolente y pérdida de realidad

Una de las contribuciones teóricas más importantes de Boaventura de Sousa Santos a la hora de dar cuenta del desperdicio y la miseria de la experiencia

contemporánea está en el concepto que, siguiendo a Leibniz, denomina *razón indolente*. En sus *Ensayos de Teodicea* (1710), el filósofo de Leipzig, cuyas ideas ontológicas le habían llevado a afirmar que vivimos en «el mejor de los mundos posibles», donde nada sucede de repente y la naturaleza jamás da saltos, introdujo este término para referirse a la pasividad e indiferencia de la razón, la cual, ante el carácter metafísicamente necesario y determinista de los acontecimientos, sólo puede resignarse y cumplirlos:

«En todo tiempo se han dejado llevar los hombres de un sofisma, que los antiguos llamaban la razón perezosa, porque lleva a no hacer nada, o por lo menos, a no cuidarse de nada, y a seguir sólo la inclinación por los placeres del presente. Porque, se decía, si el porvenir es necesario, lo que debe suceder, sucederá, hágase lo que se quiera» (1877: 13).

Mediante el concepto de razón indolente, Santos designa un tipo específico de racionalidad que aparece en el contexto del paradigma sociocultural de la modernidad occidental y se despliega de manera generalizada y contundente a partir del siglo XVIII, con el estallido de las revoluciones industriales, el desarrollo del capitalismo industrial urbano, la consolidación en Europa y América del Norte del Estado liberal y la expansión del colonialismo y el imperialismo.

Al igual que hicieron los teóricos de la Teoría Crítica de la sociedad, la epistemología elaborada por Santos revisa el concepto de racionalidad moderna e ilustrada. Ésta posee una doble y simultánea condición: es perezosa y olvidadiza. Lo primero porque tiende a esquivar el cambio de rutinas y hábitos, es propensa a evitar una postura autocrítica y no se toma en serio el trabajo de imaginar nuevas y mejores alternativas para la sociedad, sino que es partidaria de la radicalización del presente para que todo siga tal y como está. Lo segundo ocurre porque al no reconocer más experiencias que las occidentales y reducirse su comprensión del mundo a la comprensión occidental del mundo, la razón moderna dejó fuera a muchos seres humanos a través de la producción de innumerables ausencias, exclusiones y olvidos. Es, por tanto, una razón amnésica, proclive a borrar de la memoria el sufrimiento de los fracasados y los vencidos.

Según Santos (2003a: 44; 2005a: 153-54), el carácter indolente de la racionalidad occidental moderna se expresa fundamentalmente a partir de cuatro manifestaciones: la *razón impotente*, de carácter determinista y resignado, ya que se cree indefensa e incapaz de acción ante una necesidad exterior contra la que nada puede hacer; la *razón arrogante*, que al sentirse incondicionalmente libre se vuelve apática consigo misma y no siente la necesidad de ejercitarse; la *razón metonímica*,

que al tomar la parte por el todo se instituye como la única forma de racionalidad válida, creyendo estar en posesión de la verdad universal y absoluta; y por último, la *razón proléptica*, que considera saberlo todo acerca del futuro, juzgándolo una mera prolongación lineal y automática del presente.

A continuación expondré las principales líneas de la crítica que realiza Boaventura de Sousa a la razón metonímica y a la razón proléptica. Aunque estas dos expresiones de la razón indolente han sido históricamente tematizadas y discutidas en menor medida por la filosofía y las ciencias sociales, son, desde hace más de doscientos años, las principales responsables del desperdicio masivo de experiencia humana.

3.1 Contra el universalismo monocultural

La *razón metonímica*⁹ está henchida de pretensiones universalistas y definitivas. Se autoproclama una razón completa, acabada y terminante. Ello le lleva directamente a adoptar la idea de totalidad como forma de ordenamiento de la realidad. Su lógica de pensamiento es sencilla: existe un todo que impera sobre las partes que lo componen; las partes sólo existen en relación con la totalidad, a la que están subordinadas. El mecanismo con el que la razón metonímica compone la totalidad ordenadora del mundo es la dicotomía o división en dos partes: hombre/mujer, razón/sentimiento, conocimiento científico/conocimiento común, civilizado/primitivo, Norte/Sur, por citar algunos ejemplos. Como señala Santos (2005a: 155-56), la relación dicotómica establece en apariencia una simetría entre cada una de las partes, pero en realidad esconde una relación jerárquica de poder que afecta negativamente a una de las dos, pues la razón metonímica considera que fuera de la dicotomía las partes no pueden ser pensadas ni entendidas al margen del todo. La experiencia y el conocimiento de lo real, en consecuencia, se reducen a lo aceptado por los parámetros clasificatorios de la razón metonímica, más allá de los cuales no hay experiencia posible de otras racionalidades no basadas en sistemas dicotómicos de ideas considerados la única y verdadera realidad. Estas racionalidades alternativas son simplemente ignoradas, marginadas o suprimidas.

⁹ La metonimia es una figura retórica que consiste en designar un elemento con el nombre de otro con el cual guarda una relación de proximidad espacial o temporal. Al hablar de razón metonímica, de Sousa toma el significado de un tipo especial de metonimia, la sinécdoque, mediante la cual la parte de algún elemento es usada por el todo, o viceversa.

Es posible, a tenor de lo dicho, establecer un paralelismo entre, por un lado, la reflexión de Santos sobre la reducción de la experiencia y comprensión del mundo a la experiencia y comprensión de una sola de sus partes y, por el otro, la reflexión de Benjamin (1991: 83) sobre la reducción de la experiencia comunicable a mera «experiencia mecánica», repetitiva y cuantitativa, auspiciada en gran parte por el desarrollo del capitalismo industrial y la conquista del poder social y económico por parte de la burguesía. En ambos casos, salvaguardando las distancias entre sus planteamientos, tanto Boaventura de Sousa como Walter Benjamin perciben una situación de pobreza antropológica, de pérdida progresiva de lo humano, marcada por el desperdicio de valiosos universos simbólicos y de sentido, dotados de memoria cultural, instituciones, prácticas sociales y epistemológicas.

Para de Sousa (2001f; 2003a: 279), en síntesis, la razón metonímica moderna es portadora de una *epistemología de la ceguera*, mecanismo que justifica y legitima este atroz déficit de realidad:

«Uma epistemologia que exclui, ignora, silencia, elimina e condena à não-existência epistémica tudo o que não é susceptível de ser incluído nos limites de um conhecimento que tem como objectivo conhecer para dominar» (2004a: 65).

Mientras que para combatir el empobrecimiento de la experiencia Benjamin propone en sus escritos un nuevo concepto de experiencia más amplio y polivalente, capaz de dar cabida al inagotable caudal de experiencias de sentido canalizadas a través de distintos ámbitos de la vida, como la religión, Santos (2001f; 2003a: 281 ss.), por su parte, defiende la necesidad de elaborar una *epistemología de la visión* cuya finalidad principal es la de trabajar por el conocimiento-emancipación, para el cual, conocer, cabe recordarlo, significa crear solidaridad, definida como el reconocimiento recíproco del otro como igual.

El principal recurso teórico en el que se apoya la epistemología de la visión es la *sociología de las ausencias*. Consiste en un procedimiento sociológico de investigación

«que intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe» (Santos, 2005a: 160).

De este modo, el principal propósito de la sociología de las ausencias es el de transformar los *sujetos y objetos ausentes* creados por la razón metonímica en *sujetos*

y *objetos presentes*, socializando fragmentos de experiencia social hasta ahora desperdiciados. Tal objetivo es posible porque la sociología de las ausencias permite romper las dicotomías jerárquicas establecidas por la razón metonímica, pensando el elemento subordinado de la relación fuera de articulaciones asimétricas e independientemente del elemento que ejerce su hegemonía.

Utilizando a modo de metáfora un término procedente del ámbito de la cultura agrícola, *monocultura*, Santos (2005a: 160) identifica cinco modos de producción de no existencia característicos de la razón metonímica. Cada uno de ellos conforma una peligrosa monocultura con vocación de expansión universal y afán de conquista de otras culturas, lo que supone una amenaza de destrucción para el valor de la diversidad cultural.

La *monocultura del saber y del rigor* se basa en el exclusivismo científico, es decir, en la creencia epistemológica según la cual el único criterio de verdad válido es el conocimiento científico, considerado riguroso y objetivo. Para ella, todo lo que está situado fuera del canon científico no es considerado conocimiento, sino que forma parte del terreno de la opinión, la costumbre o la creencia.¹⁰ El modo en que esta monocultura produce identidades inexistentes es la *ignorancia*, a través de aquello que de Sousa (2005a: 135) denomina *epistemicidio*: el asesinato, marginación u olvido de formas de conocimiento.

La *monocultura del tiempo lineal* considera que la Historia tiene una sola dirección y sentido único: siempre hacia delante, trayectoria que recibe el nombre de progreso. Esta monocultura excluye elementos de la realidad existente clasificando con adjetivos valorativos como *atrasado*, *primitivo*, *residual*, *exótico* o *subdesarrollado* el conjunto de países y personas que se rigen por una visión no lineal y progresiva del tiempo. Desde esta perspectiva, lo premoderno, nunca es equiparable en grado evolutivo a lo contemporáneo. Para los amantes y entusiastas de la «ley del

¹⁰ Resulta interesante observar la distinción entre *ideas* y *creencias* que hace el filósofo español José Ortega y Gasset (1968: 19) cuando afirma que la diferencia entre ambas radica en que las creencias «no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido». Un poco después, el filósofo matiza aún más la diferencia de grado entre ambos conceptos: «[...] De las ideas—ocurrencias —y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia— podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas—creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas». Sobre la base de un enfoque como éste, la monocultura del saber científico niega a otras culturas la capacidad intelectual necesaria para pensar y construir ideas por las que luchar, juzgándolas poseedoras de una racionalidad mítica situada en un estadio de desarrollo inmaduro y prerreflexivo.

progreso», el máximo estadio de modernidad y desarrollo asumible hoy en día por una sociedad se llama globalización.

La *monocultura de la naturalización de las diferencias* es un mecanismo de clasificación social que opera a través de categorías de agrupación social como etnia, sexo o clase social. Estas categorías, más que para valorar positivamente el potencial que ofrecen las diferencias entre grupos sociales heterogéneos, se utilizan para naturalizarlas por medio de la inferiorización. Según esta lógica, ser diferente —ser inmigrante, mujer o pobre— significa, por encima de todo, ser *inferior* por naturaleza. El resultado evidente de esta monocultura, es, por tanto, el establecimiento de un sistema de jerarquías y desigualdades consideradas «naturales» y, en virtud de ello, justificadas.

La *monocultura de la escala dominante* se caracteriza por su incapacidad para apreciar los diferentes ámbitos de acción imbricados en los procesos de globalización. Se limita a adoptar como criterios primordiales de escala lo *universal* y lo *global*, en detrimento de lo *particular* y *local*, menospreciados como algo doméstico y folclórico. A través de esta monocultura, la racionalidad metonímica propaga la idea de que fuera de la globalización económica en curso no hay alternativa ni solución posible, siendo éste un proceso válido para cualquier contexto geográfico y cultural. He aquí la versión economicista y secularizada del viejo y exclusivista dogma de la Iglesia católica según el cual *extra Ecclesiam nulla salus*, fuera de la Iglesia no hay salvación.

La *monocultura de la productividad capitalista*, por último, descalifica aquellas formas de producción que no tienen como objetivo principal el crecimiento económico ilimitado, como ocurre en el modo de producción capitalista, cuyo criterio de productividad le lleva al uso y explotación del ser humano y la naturaleza por medio del trabajo, convertidos, respectivamente, en «recursos humanos» y «recursos naturales» aprovechables hasta su agotamiento. La no existencia es producida aquí bajo la forma de lo *improductivo*, ya sea acusando de estéril a la naturaleza o atribuyendo holgazanería y/o descualificación profesional a los trabajadores.

De Sousa Santos plantea la necesidad de cuestionar la *monocultura universal* formada por las cinco lógicas hegemónicas de producción de ausencias. Para ello, recurriendo a un concepto de las ciencias biológicas que hace referencia a interacciones no destructivas entre organismos, propone la creación de cinco *ecologías* (Santos, 2005a: 163 ss; 2005b: 32 ss). Su propósito no es el de acabar con las categorías hegemónicas de producción de ausencias, sino más bien introducir criterios alternativos de discusión que permitan demostrar la credibilidad y validez de otras opciones posibles. Las ecologías, por tanto, amplían la realidad presente

incluyendo en ella saberes, prácticas y grupos sociales que, aunque ya están disponibles, han sido producidos activamente como no existentes.

La *ecología de los saberes* ofrece la posibilidad del diálogo horizontal entre el conocimiento científico y otras formas de saberes, como la sabiduría popular, los conocimientos indígenas o el saber campesino. Con la inclusión en el ámbito del saber de prácticas y conocimientos desacreditados por la racionalidad hegemónica no sólo se está reconociendo la *diversidad epistemológica* del mundo, sino que además se está haciendo *justicia cognitiva global*. Dicho de otro modo: se reconoce que existe una desigualdad real —epistemológica, política y sociocultural— entre conocimientos rivales y que esta desigualdad es fruto de una relación jerárquica y de dominación entre ellos (Sousa, 2004a: 72).

La *ecología de las temporalidades* permite el reconocimiento, la valoración positiva y la confrontación de otras formas de concebir el tiempo con la concepción occidental dominante de tiempo lineal y progresivo.

La *ecología de los reconocimientos*, en tercer lugar, se opone a la lógica de clasificación social que identifica diferencia con desigualdad y propone articular de otra manera los principios de igualdad y diferencia, buscando «diferencias iguales» a partir de reconocimientos recíprocos (Sousa, 2005a: 165).

La *ecología de las transescalas* considera que la única forma de existencia posible no es la universal ni global, sino que los conocimientos y prácticas también se articulan en función de escalas locales, nacionales y regionales. Se trata de recuperar y proteger aquellos aspectos de lo local que no son producto de la globalización hegemónica —o que todavía no han sido absorbidos por ella— y observar las posibilidades de resistencia que tienen bajo la forma de una globalización contrahegemónica.

En último lugar, la *ecología de las productividades* cuestiona el modelo hegemónico de desarrollo capitalista, basado en la ortodoxia del crecimiento económico sin fin y la primacía de la acumulación sobre la distribución social de los beneficios. A diferencia del criterio dominante de productividad neoliberal, valora positivamente la existencia de racionalidades productivas orientadas por otros criterios —calidad de vida, desarrollo sostenible, consumo responsable, entre otros— que se expresan en sistemas alternativos de producción, como las organizaciones económicas populares, las cooperativas obreras, las empresas autogestionadas o las formas de economía solidaria.

Con todas estas ideas en juego, lo que está desarrollando Boaventura de Sousa (2007c: 18) es una de las categorías centrales de nuestro tiempo: la *interculturalidad* como modelo pacífico y tolerante de convivencia. En el ámbito de la

convivencia entre distintas prácticas epistemológicas, la perspectiva intercultural ofrece dos grandes posibilidades. La primera es la constatación del *pluralismo interno* de la ciencia, es decir, el hecho de que dentro de una misma área de conocimiento, y en especial en las ciencias sociales, no existe una, sino múltiples y distintas maneras de hacer ciencia e investigar. Así lo demuestran, por ejemplo, los trabajos teóricos llevados a cabo por la epistemología feminista o los estudios poscoloniales de las últimas décadas. La segunda posibilidad es el reconocimiento de su *pluralismo externo*, estableciendo relaciones dialógicas entre el conocimiento científico institucionalizado y otros saberes considerados no académicos ni formales. Tal y como sugiere Santos, el diálogo y la reciprocidad entre conocimientos es el mejor camino no sólo hacia el enriquecimiento epistémico del mundo y de la ciencia, que puede ser comparada, confrontada y complementada con otros conocimientos, sino también hacia la igualdad epistemológica real, pues «no hay justicia social global sin justicia cognitiva global» (2006a: 33).

3.2 Crítica de la filosofía neoconservadora del progreso

La segunda expresión clave de la racionalidad indolente en la producción y acumulación de basura humana y cultural es la *razón proléptica*,¹¹ aquella orientada hacia un futuro infinitamente lineal y homogéneo. Para la racionalidad proléptica, el futuro está indisociablemente ligado a la idea optimista e ilustrada de un progreso histórico inevitable, acumulativo e irreversible. La idea en cuestión es relativamente sencilla: la ciencia, el conocimiento y el desarrollo técnico en aumento traerán automáticamente una mejora de las condiciones sociales y de la libertad humana, contribuyendo al establecimiento de una sociedad emancipada, paradisíaca, rica en expectativas y oportunidades. La idea moderna de progreso fue concebida en el siglo XVIII por el filósofo francés Nicolas de Condorcet y recuperada posteriormente por la sociología positivista. Llama la atención que, más o menos al mismo tiempo que Condorcet formulaba sus ideas sobre el progreso, otro filósofo francés, Jean-Jacques Rousseau, sostenía que la historia de la humanidad era la historia de un proceso regresivo, de corrupción e incivilización constantes.

¹¹ La prolepsis es una técnica retórica y narrativa a través de la cual se produce un salto o anticipación hacia el futuro.

La doctrina de Condorcet sobre el progreso lineal e indefinido vino a refutar las ideas sobre la filosofía de la historia mantenidas por el filósofo italiano Giambattista Vico, que había defendido la teoría de los *corsi e ricorsi*. Según ésta, el devenir histórico no se produce de forma inevitablemente lineal y progresiva, sino a través de ciclos o espirales que se repiten, que van y vuelven en el tiempo. El movimiento histórico, por tanto, tiene un carácter abierto, que adquiere la forma de alternancia cíclica en la que no hay avances ni regresos definitivos.

Después de las formulaciones ilustradas sobre el progreso, hubo otros autores modernos, entre los que destacan Hegel y Marx, cuyas teorías sobre el acontecer histórico alcanzaron gran relevancia. Después de ellos, se produjeron otros varios intentos de abordar la cuestión del progreso universal, aunque las ideas de estos teóricos no consiguieron el mismo éxito que el de los dos anteriores. Sin embargo, en las últimas décadas del siglo XX, en el contexto de la caída del socialismo en Europa, salta a escena un intento de revisar y reconstruir en el contexto histórico actual la vieja teoría de la historia universal. Este planteamiento revisionista gozó de notable éxito mediático y reconocimiento en círculos académicos y políticos de orientación neoliberal y conservadora. Se trata de la conocida tesis anunciada por Francis Fukuyama en *El fin de la Historia* (1989), según el cual el derrumbe de la Unión Soviética significaba la configuración de un Nuevo Orden Mundial caracterizado por el «fin de las ideologías» (Fukuyama, 1989: 3) como motor de la Historia. Esta circunstancia histórica de finales del siglo XX es elevada por Fukuyama a la categoría de «fin de la Historia», entendiéndola con ella la victoria absoluta de un modelo económico, político y cultural ante el que no existe alternativa posible: el capitalismo neoliberal y la democracia representativa liberal. Esta filosofía neoconservadora de la historia fue continuada y matizada posteriormente por Samuel P. Huntington (1993), padre de la teoría del «choque de civilizaciones», según la cual los grandes conflictos de los siglos XX y XXI no tienen una raíz ideológica —porque las ideologías han muerto— ni tampoco socioeconómica —porque el socialismo se ha derrumbado y ha triunfado el neoliberalismo político y económico—, sino una raíz cultural, especialmente religiosa, enfrentando a civilizaciones distintas.

Sin embargo, el siglo XX también conoció algunas de las críticas más brillantes a la idea de progreso histórico universal. En su ensayo *Tesis de filosofía de la historia* (1940), Walter Benjamin dejaba constancia de cómo la lógica del progreso indefinido tiene también su lado oscuro, portador de catástrofe y destrucción: empobrecimiento de la experiencia, muertos, olvidados y desaparecidos bajo los escombros de la Historia. La historia oficial hecha por los historiadores, sostiene, es un instrumento más al servicio de los vencedores y no de los vencidos. Por este motivo hay que revisar la

historia heredada, hecha desde arriba, para mirarla desde la perspectiva de las víctimas o, como dice Benjamin, identificarse con «la tradición de los oprimidos» (1982: 182). Ellos son «la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico», afirma en la tesis XII (1982: 186). Y es que en nombre del progreso, de la civilización, del desarrollo o la modernidad —hoy diríamos de la globalización— se han cometido los mayores crímenes y atrocidades humanas: «Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie», escribe en la tesis VII (1982: 182). Para levantar las pirámides de Egipto, una de las siete Maravillas del mundo, se utilizaron a esclavos negros y hebreos durante décadas; para justificar la colonización de las Américas se esgrimieron argumentos civilizatorios contra los «salvajes»; la preservación de la unidad de la fe católica sirvió al Tribunal de la Santa Inquisición como excusa para perseguir y asesinar durante siglos; el progreso capitalista industrial fue posible a base de la explotación de seres humanos y de la destrucción de la naturaleza; los campos de exterminio nazis no eran fábricas de la muerte, sino mecanismos de purificación genética encaminados a conseguir una humanidad mejor; en defensa de los valores del mundo civilizado más de quinientos seres humanos permanecen recluidos en la base militar estadounidense de Guantánamo, donde a los reos se les aplican espeluznantes torturas físicas y psicológicas.

La idea de un progreso histórico universal constituye, por tanto, un arma de doble filo. Por un lado, muestra su cara más amable a través del «final feliz» que aguarda a la historia, manifestado en el incremento de la prosperidad, la opulencia y la perfectibilidad humana, mientras que, por el otro, afirma su carácter violento y destructivo, revelándose como el grandioso y temible «matadero» (Hegel, 1974: 80) en el que se sacrifican vidas humanas y no humanas.

La concepción de temporalidad lineal y progresiva por la que se rige la razón proléptica realiza dos operaciones epistémicas: reduce el presente y expande indefinidamente el futuro, anclándolo en un *continuum* de tiempo «homogéneo y vacío» (Benjamin, 1982: 187-88). Es el tiempo de la repetición automática, de lo eternamente igual, el huracán del progreso que arrastra al ángel benjaminiano de la historia hacia adelante y le impide detenerse sobre el clima de angustiosa desolación que deja tras de sí.

Ante las voces que insisten en proclamar el fin de la Historia y reducen el futuro a una mera concatenación de momentos siempre iguales, de Sousa Santos cree que es fundamental reinventar el futuro para recuperar la credibilidad y esperanza en él, tan malograda en tiempos de nihilismo, falta de iniciativa y conformismo con lo que hay. En efecto, si para una gran parte de la humanidad el futuro representa la

esperanza de un mundo mejor, no puede permitirse que el futuro sea igual de decepcionante que el presente. Por ello es importante rehabilitar la pregunta por la esperanza —«¿qué puedo esperar?»— que Kant se hacía en su *Lógica* (Intr., III) y a la que la teoría del fin de la Historia priva de sentido, ya que condena a muerte la esperanza y todo aquello que se relaciona con ella: la utopía, el anticonformismo, la imaginación, el deseo de cambio y la posibilidad de alternativas. Así, pues, cabe transformar el futuro abstracto que conlleva la teleología del progreso en un futuro concreto, en alternativa posible, por la que merece la pena luchar. He aquí el reto y compromiso que asume el pensador portugués.

Recuperar la esperanza en el futuro significa convertirlo hoy y cada día en objeto constante de atención y cuidado (Santos, 2005a: 167). Esta exigencia de cuidado requiere de una operación epistemológica consistente en la contracción del futuro, es decir, en la necesidad de volverlo algo escaso y limitado, en oposición al futuro infinitamente abundante de la monocultura del tiempo lineal. Para llevar a cabo este propósito, Santos diseña un procedimiento teórico que denomina *sociología de las emergencias* (2005a: 167; 2005b: 38).

En la base de la sociología de las emergencias se encuentra el concepto de *Todavía-No* (*Noch Nicht*), que de Sousa recupera del filósofo alemán Ernst Bloch. En el primer tomo de su obra *El principio esperanza* (1938-1947), uno de los mayores tratados contemporáneos sobre la esperanza humana, Bloch reflexiona con lucidez sobre este principio y las principales categorías que orbitan a su alrededor: conciencia anticipadora, lo todavía-no-consciente, función utópica, posibilidad, tendencia, futuro, utopía concreta, sueño diurno y sueño nocturno, *novum* o presente preñado de futuro, entre otras. Bloch lamenta que la categoría de posibilidad, a pesar de ser una de las modalidades ontológicas clásicas, junto a la realidad y la necesidad, ha sido a lo largo de la historia de la filosofía occidental «poco objeto de reflexión» (1977: 234), «lógicamente un enigma» y «tierra casi virgen» (1977: 236).

El mérito que precisamente observa Boaventura de Sousa en el concepto de *Todavía-No* está en la capacidad que tiene para revelar la totalidad inagotable de posibilidades que encierra el mundo. Partiendo de la realidad presente, el *Todavía-No* de Bloch quiere llamar la atención sobre el hecho de que en ella laten posibilidades *todavía no* disponibles:

«*Realmente* posible, en cambio, es todo aquello cuyas condiciones no están todavía reunidas todas en la esfera del *objeto mismo*: bien sea que tienen todavía que madurar, bien sea, sobre todo, que surjan nuevas condiciones —aunque en mediación con las existentes— con la entrada de un nuevo algo real. El ser movable, modificable, que se modifica, tal como se muestra en tanto

que ser material-dialéctico, tienen en su fundamento como en su horizonte este poder devenir inconcluso, este no-ser-todavía-concluso» (Bloch, 1977: 188-89).

Este conjunto de posibilidades latentes en la realidad constituye una serie de *pistas, señales, presencias* que anuncian lo que está por venir, aquello que *aún* no se ha realizado y que se puede realizar o frustrar. Estas señales, que existen aquí y ahora tan sólo como indicio, permiten substituir el futuro abstracto y vacío de la monocultura del tiempo lineal por un futuro abierto, de «posibilidades plurales y concretas», tal y como observa Santos (2005a: 167) siguiendo a Bloch. Es en este aspecto donde la dimensión ética de la sociología de las emergencias adquiere su máxima importancia. En efecto, si lo Todavía-No cobra sentido en cuanto posibilidad, pero es una posibilidad frágil, que carece de una dirección específica, se comprende la importancia que tiene cuidar en el presente de ese futuro abierto, de la multiplicidad de alternativas posibles, a fin de que las señales que nos iluminan nos conduzcan a un futuro efectivamente mejor. El futuro, de este modo, se construye desde el presente y aunque aparezca a nuestros ojos como algo vulnerable y teñido por un halo de incertidumbre, ya no es, a diferencia de lo que ocurre en la teoría moderna del progreso histórico, infinito ni algo dado de antemano.

De hecho, en la descripción que Santos hace de la sociología de las emergencias, destaca sobre cualquier otra característica su fuerza visionaria, al apuntar que su principal cometido es el de:

«Identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son muy activamente ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos» (2005b: 38).

Al desempeñar esta función, la sociología de las emergencias está llevando a cabo una «ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes» (Santos, 2005a: 169), pues aumenta la realidad posible y concibe futuros concretos hechos de posibilidades «utópicas y realistas» (Santos, 2005a: 167). Utópicas porque poseen una dimensión crítica y transgresora, visible en la fuerza que tienen para desafiar el orden de cosas existente; y realistas porque plantean alternativas no rechazables con facilidad.

En tanto que la sociología de las ausencias opera en el terreno de las *experiencias sociales disponibles*, la sociología de las emergencias, en cambio, se mueve en el campo de las *expectativas sociales posibles*. Mientras que la razón proléptica, por medio del concepto de progreso *ad infinitum*, hizo que la modernidad

fuera grandiosa en expectativas futuras y miserable en experiencias presentes, la sociología de las emergencias, por su parte, persigue un mayor equilibrio entre experiencias y expectativas, lo que supone agrandar el presente y encoger el futuro (Santos, 2005a: 170). No debe confundirse, sin embargo, la idea de estrechez del futuro con la pérdida de importancia del mismo. La conversión del futuro abstracto y vacío a un futuro concreto y realizable no implica disminuir nuestras expectativas, sino volver más radicales las que son, utilizando la expresión de Bloch más arriba citada, «realmente posibles», especialmente aquellas que son anticipadoras de cambio social, faro para navegantes, puerto de desembarque.

La diversidad existente de experiencias sociales alternativas, ya sean éstas disponibles —por medio de la sociología de las ausencias— o posibles —a través de la sociología de las emergencias—, puede darse en una gran variedad de campos sociales. Para Santos (2005a: 172-73), cinco son los principales ámbitos en los que puede revelarse esta pluralidad de experiencias. El primero está constituido por las *experiencias de conocimientos*, que aluden a conflictos y diálogos posibles entre distintas formas de conocimiento, como por ejemplo el encuentro entre la agricultura industrial y la campesina o, en el terreno jurídico, la posibilidad de diálogo entre sistemas legales informales, como la legalidad indígena o la ley gitana, y la legalidad de tipo formal estatal.

El segundo campo son las *experiencias de desarrollo, trabajo y producción*, que hacen referencia a formas de producción y consumo alternativas al modo de producción capitalista, como la economía solidaria o las formas alternativas de desarrollo, practicadas sobre todo a escala local.

Pueden encontrarse, en tercer lugar, *experiencias de reconocimiento*, relativas a la posibilidad de encuentro y diálogo entre los sistemas de clasificación social dominantes —naturaleza capitalista, sexismo y racismo— y formas alternativas de reconocimiento, entre las que destacan el multiculturalismo progresista, el constitucionalismo multicultural o la ciudadanía posnacional.

Existen, en cuarto lugar, *experiencias de democracia* entre la democracia hegemónica, la liberal representativa, y la democracia participativa en sus múltiples versiones practicadas alrededor del mundo.

Finalmente, podemos encontrar *experiencias de comunicación e información*, que remiten al diálogo entre los medios de comunicación globales y los *media* independientes y alternativos.

3.3 Pensamiento insolidario y neocolonial

El resultado más trágico del despliegue y extensión mundial de la razón indolente es la construcción de un mundo insolidario. El principal rasgo que define la identidad de un mundo insolidario es la negación, falta o ausencia de reconocimiento de una parte importante de la humanidad, incluso hasta el punto de privar a los afectados de su condición humana arrojándolos a un estado de inhumanidad. Este hecho se traduce en lo que puede denominarse, por medio de un neologismo, la destrucción de la *antropodiversidad*, esto es, la pérdida de la coexistencia de diversas culturas, cada una de ellas rica en singularidad y originalidad. Con el término *cultura* entiendo aquí, en un sentido amplio, el conjunto de estructuras materiales y simbólicas que instituye un grupo social, así como la serie de relaciones sociales intersubjetivas establecidas en torno a dichas estructuras.

Para Boaventura de Sousa (2007a), la brecha radical que la razón indolente abre entre lo que se considera humano y no humano revela la existencia de un modo de *pensamiento abisal*. El modo abisal de pensar se caracteriza básicamente por dividir la realidad social en dos regiones distintas y contrapuestas: la región de «este lado de la línea» y la región de «el otro lado de la línea». Entre ambas demarcaciones tan sólo se extiende una línea fronteriza que marca la separación total entre los dos abismos. Como señala Santos (2007a: 45), la característica principal del pensamiento abisal es la imposibilidad de la copresencia de ambos lados de la línea. La división es tan fuerte que lo que queda a «el otro lado de la línea» resulta por completo expulsado de la realidad, rechazada su presencia y, en consecuencia, es declarado socialmente inexistente. La distancia entre ambos mundos ganó fuerza y radicalidad especialmente en la época de los «descubrimientos imperiales»¹² de los siglos XV y XVI, cuando el conocimiento científico y el derecho adquieren un papel central en la cultura occidental moderna. Así, la ciencia moderna, que se cree poseedora del criterio universal de demarcación entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, clasifica las prácticas epistemológicas situadas en los territorios de «el otro lado de la línea» como meras creencias populares, opiniones desviadas e ideas obscurantistas alejadas de la racionalidad científica occidental. El derecho moderno, por su parte, lejos de reconocer en pie de igualdad los diferentes órdenes legislativos vigentes en «el otro lado de la línea», declara esta región reino de la ilegalidad, ciudad sin ley dominada por el desorden. De este modo, el abismo de «el otro lado de la línea» se configura como una

¹² «Siendo el *descubrimiento* una relación de poder y de saber, es *descubridor* quien tiene mayor poder y saber y, en consecuencia, capacidad para declarar al otro como *descubierto*» (Santos, 2005a: 141). Las cursivas son mías.

terra ignota, una isla de exclusión donde habita lo desconocido, lo inhumano, lo exterior e inexistente.

Santos observa que el pensamiento abisal moderno lleva parejo un proyecto de dominación colonial, de establecimiento de relaciones desiguales entre ambos lados de la línea. Sin embargo, las relaciones sociales coloniales, basadas en la instrumentalización del otro, esto es, su transformación en un objeto de uso, no son un hecho exclusivo del período colonial moderno, sino que constituyen un tipo de relaciones sociales aún hoy activas. Como afirma el sociólogo portugués, «colonialismo son todos los trueques, los intercambios, las relaciones, donde una parte más débil es expropiada de su humanidad» (Santos, 2006a: 50) o formulado en otros términos: «El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto» (Santos, 2005a: 106).

Desde este punto de vista, ni las colonias ni la consecuente división entre colonizadores y colonizados que genera el pensamiento abisal han desaparecido. Esta idea es la que Santos (2007c: 19) quiere poner de manifiesto mediante el concepto de *postcolonialidad*. La *colonia*, para de Sousa (2007a), no simboliza sólo la pérdida y destrucción alarmante de realidad, sino fundamentalmente un espacio de exclusión total, un no-territorio jurídico y político, una periferia poblada por seres extranjeros e indeseables expulsados de la civilización; son la chusma, la basura, privados de derechos humanos y democracia. Así, mientras que en la metrópoli la estructura política dominante es el Estado liberal de Derecho, en la colonia actúa el gobierno indirecto; si en la primera existe normatividad constitucional, en la segunda impera el estado de excepción; si a «este lado de la línea» hay sociedad civil, al «otro lado» existe un estado de naturaleza hobbesiano; si los colonos viven en una democracia liberal, los colonizados se socializan a través de un régimen de relaciones sociales autoritarias. Como ejemplos sangrantes de mantenimiento de «el otro lado de la línea» en pleno siglo XXI Santos cita el caso de la base militar estadounidense de Guantánamo, la explotación laboral de las maquiladoras, el trabajo infantil, la prostitución o el tráfico de personas, entre otras formas de esclavitud.

El impacto y significado que el período colonial tuvo en la sociedad colonizada ha sido una cuestión ampliamente estudiada y discutida por los llamados estudios poscoloniales. A este respecto, una de las mayores contribuciones de estas corrientes analíticas está en el concepto de *colonialidad*. Mientras que el término colonialismo hace referencia al control y la dominación económica, política, militar y cultural de un país sobre otro, la colonialidad se concibe como un residuo del colonialismo formal que sobrevive en el imaginario social. Para el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1993: 201), la globalización económica en curso constituye la manifestación más visible y

actual de la colonialidad, definida como un «patrón de poder» que establece un sistema jerárquico de clasificación social a partir de la naturalización de la categoría social de raza. Esta jerarquía discriminatoria permite la reproducción de relaciones de control y dominación basadas en la explotación laboral de los conquistados y en la subordinación de sus modos de vida, conocimientos, producciones culturales y experiencias. La teoría poscolonial establece, en este sentido, distintos ejes a través de los cuales se ejerce la dominación colonial: la *colonialidad del saber*, que se refiere al encubrimiento, supresión o prohibición de determinadas formas de producir conocimiento; la *colonialidad del ser*, que tiene efectos sobre aspectos identitarios como la sexualidad, el papel de género o la división racial, devaluando unas identidades y hegemonizando otras; y la *colonialidad del poder*, dominación instituida sobre todo en el ámbito económico y político.

El proyecto colonial desplegado al «otro lado de la línea» es portador, en conclusión, de una violencia física y simbólica hacia los sometidos; una violencia que tiene por objeto destrozarse, deformar y humillar su identidad y personalidad a través de la pretendida idea de inferioridad natural del conquistado y superioridad natural y cultural del conquistador.

III

Globalización de la basura

En los inicios del tercer milenio, la racionalidad indolente no ha retrocedido un paso, sino que, bajo nuevas formas de control y dominación, sigue dando muestras de vigor y energía. A día de hoy, la manifestación más reciente de la razón indolente adopta la forma de una globalización o mundialización cubierta bajo el paraguas del neoliberalismo. La globalización neoliberal constituye, en este sentido, un potente dispositivo ideológico con capacidad para transformar en hegemónicas las ideas e intereses particulares de quienes lo diseñan, enmascarados bajo la apariencia de intereses generales o voluntad colectiva. La principal novedad que presenta la globalización neoliberal, respecto a otros sistemas de poder jerárquico y dominación social, es que ejerce una dominación transnacional que tiene una influencia significativa en los principales ámbitos de la sociedad: la política, la economía, la educación, la cultura, la religión, el derecho, el medio ambiente y la vida cotidiana. Desde esta óptica, y atendiendo al estado de cosas de la actual sociedad contemporánea, es posible afirmar que se está extendiendo a escala mundial un determinado modelo de globalización —que Santos llama *globalización hegemónica*— que día a día suma nuevas adhesiones y apoyos, aunque también nuevas críticas y protestas.

El modelo dominante de globalización neoliberal funciona a la manera de un peligroso monocultivo en expansión creciente. No le basta con crecer en su zona geográfica de origen, sino que necesita ocupar nuevas y grandes extensiones de tierra, lo que termina por provocar el desplazamiento, la marginación o incluso la extinción de la diversidad de formas de vida allí existentes. La implantación mundial de la monocultura de la globalización neoliberal, por tanto, tiene como efecto directo no sólo la producción social de ausencias, sino también el desperdicio sistemático de sociabilidades no regidas por criterios neoliberales.

Consciente de la capacidad destructora y de los riesgos potenciales que entraña la globalización neoliberal, de Sousa Santos elabora un sugerente marco teórico que le permite desarmar todos y cada uno de los falsos mitos que envuelven al proceso de globalización neoliberal: (i) el mito de la globalización como proceso homogéneo, lineal y sin contradicciones; (ii) el mito de la globalización como acontecimiento «natural», inevitable e irreversible, que Santos (2005a: 260) denomina «falacia del determinismo»; (iii) el mito de la globalización como mecanismo nivelador de desigualdades o «falacia de la desaparición del Sur» (2005a: 261); y (iv) el mito basado en la consigna neoconservadora TINA —*There Is No Alternative*— de la ex primera ministra británica Margaret Thatcher, según el cual «no hay alternativa» creíble a la globalización establecida.

1. Globalizaciones rivales, hegemonía y contrahegemonía

Ante la falsa idea que hace de la globalización un fenómeno homogéneo de integración, lineal, exento de fisuras internas, de Sousa parte del supuesto según la cual no existe un fenómeno único, aislado y puro llamado «globalización», sino que en realidad «lo que llamamos globalización es un conjunto de relaciones sociales» (1998b: 348; 2005a: 231). Este presupuesto de partida realiza dos contribuciones fundamentales a la filosofía política y las ciencias sociales para un análisis más comprensivo de las complejas interacciones transnacionales que vienen produciéndose desde las últimas décadas del siglo xx, sobre todo en el ámbito de la economía y las tecnologías de la información y la comunicación.

La primera aportación está en el hecho de entender la globalización como un fenómeno de carácter histórico y variable, como lo son las relaciones sociales que la constituyen, y no considerarla el resultado de un proceso histórico natural e irreversible contra el que nada puede hacerse. Como consecuencia de ello, Santos cree que es más conforme a la realidad realmente existente no hablar de única y sola globalización, sino de múltiples y diversas *globalizaciones*, cada una de ellas distinta en signo y finalidad.

El segundo aporte, que conecta a Santos con la tradición marxista, es la introducción del conflicto como elemento constitutivo de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, los actuales procesos de globalización son generadores de choques y tensiones entre fuerzas sociales antagónicas. Estas relaciones se condensan sustancialmente en confrontaciones entre unas clases, los de «arriba», que acaparan el control social y político por medio del dominio cultural e ideológico —aquello que el filósofo italiano Antonio Gramsci tematizó como *hegemonía*—, y unas clases, los de «abajo», los subalternos, los dominados, sujetas a condiciones de subordinación, que luchan por establecer una hegemonía cultural alternativa capaz de desarrollar una sociedad emancipadora. Así pues, el planteamiento de Santos, de evidentes ecos gramscianos, pone de manifiesto el carácter dialéctico y multilateral de los procesos de globalización al definir este marco de relaciones como:

«Un vasto e intenso campo de conflictos entre grupos sociales, Estados e intereses hegemónicos, por un lado, y grupos sociales, Estados e intereses subalternos, por otro» (2001a: 33; 2005: 236).¹³

¹³ Una definición semejante la ofrece al referirse nuevamente a la globalización como «una constelación de diferentes procesos de globalización y, en última instancia, de diferentes y en ocasiones contradictorias globalizaciones» (Santos, 2001a: 61; 2005a: 265).

Al contemplar los procesos de globalización como conjuntos de poderes y contrapoderes rivales que se disputan la hegemonía social y cultural, de Sousa se aproxima al sentido que corresponde al concepto gramsciano de *guerra de posiciones*. Según Gramsci, la guerra de posiciones implica una conquista gradual y constante de espacios de la sociedad civil¹⁴ por parte de las clases subordinadas mediante acciones efectivas en el campo de lo político y lo cultural, de manera que la correlación de poder y fuerzas existentes se va invirtiendo, resultando la reforma moral, intelectual y política de la sociedad. Es decir, se trata de organizar y librar batallas de índole político y cultural-ideológico que ofrezcan nuevos mundos posibles basados en visiones de la sociedad más justas y solidarias. Tal y como escribe Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*:

«La guerra de posición requiere sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de la hegemonía y, por tanto, una forma de gobierno más «interventista», que tome más abiertamente la ofensiva contra los grupos de oposición y organice permanentemente la «imposibilidad» de disgregación interna, con controles de todas clases, políticos, administrativos, etc., consolidación de las «posiciones» hegemónicas del grupo dominante, etc. Todo eso indica que se ha entrado en una fase culminante de la situación político-histórica, porque en la política la «guerra de posición», una vez conseguida la victoria en ella, es definitivamente decisiva» (2004: 292).

Para reforzar la idea según la cual la globalización es un proceso «dispar y cargado de tensiones y contradicciones» (Santos, 1998a: 56), constituido por relaciones asimétricas de poder entre los grupos globalizadores y los globalizados, Santos (1998a; 1998b, 2001a, 2005a, 2006b) distingue cuatro modos diferentes de producir globalizaciones. Según el sociólogo de Coimbra, un modo de producción de globalización puede definirse como:

«El conjunto de intercambios desiguales por el cual una determinada obra, condición, entidad o identidad local amplía su influencia más allá de las fronteras nacionales, y al hacerlo desarrolla la capacidad de contemplar como local otro artefacto, condición, entidad o identidad rival» (2005a: 273).

El primero de los modos de producción de globalización es el llamado *localismo globalizado*. Es el proceso mediante el cual un determinado fenómeno local, ya sea una producción cultural, estilo de vida, idea o valor, extiende con éxito su ámbito de

¹⁴ Gramsci otorga al concepto de sociedad civil un sentido radicalmente nuevo. Para el filósofo, la sociedad civil se ubica en el ámbito de la superestructura ideológica de la sociedad, que es fundamentalmente el lugar de producción del consenso hegemónico y su desarrollo.

influencia pudiendo alcanzar una expansión transnacional sin límites. Se trata de lo que el sociólogo británico Anthony Giddens (1999: 32), en otros términos, llama «desanclaje»: el despegar relaciones sociales de los contextos locales en los que estaban ancladas para recolocarlas en un contexto de interacción global e impersonal. Por lo general, los localismos globalizados se originan en los países centrales y se expanden después a los países periféricos y semiperiféricos. El rasgo más distintivo de este proceso de globalización es que el fenómeno local que se globaliza es elevado a la categoría de universal, considerándose que la práctica cultural en expansión es válida independientemente del contexto social y cultural concreto en el que va a ser implantada. En virtud de ello, Santos afirma que un localismo globalizado es «un proceso cultural mediante el cual una cultura local hegemónica se come y digiere, como un caníbal, otras culturas subordinadas» (1998a: 202). Como ejemplos de ello cita el caso de la globalización de la comida rápida y de la música *pop* norteamericana, la transformación del inglés en lengua franca, la actividad mundial de las empresas transnacionales o la generalización de los modos y estilos de vida del *star system* de Hollywood: cigarrillos, *whisky*, brillantina, *jeans*, chicles y *rock'n roll*.

El segundo modo de producción de globalización es el llamado *globalismo localizado*. Es la cara inversa del proceso anterior. Consiste en el impacto específico que producen en el ámbito local las nuevas prácticas y exigencias derivadas de los localismos globalizados. Sin embargo, la integración de particularidades locales globalizadas no suele ser beneficiosa ni democrática. Ante la presión que ejercen los procesos de transnacionalización, el resultado más habitual es la desintegración o integración subordinada de las condiciones locales originarias. Siendo así, los países que padecen los efectos de la globalización de localismos, generalmente los de la periferia y semiperiferia, se ven obligados a adaptar sus estructuras sociales, políticas y jurídicas de acuerdo a las nuevas reglas impuestas. Entre las principales formas de globalismos localizados pueden destacarse las zonas de libre comercio, la explotación de los recursos naturales para costear la deuda externa, la comercialización de tesoros, artesanía indígena o lugares sagrados, el paso de la agricultura de subsistencia a la agricultura de exportación bajo la presión de los Planes de Ajuste Estructural o el llamado *dumping* ecológico, es decir, la venta de productos a mercados extranjeros a un precio inferior a su costo de producción con el fin de incrementar la cuota de mercado. En el caso de productos ecológicos, como sucede en determinadas exportaciones agrícolas subsidiadas de los países centrales, el precio de venta no contempla las externalidades locales, como la degradación ambiental o el agotamiento de los recursos naturales, ni las consecuencias sociales que implican (Martínez-Alier, 2004: 24).

El tercer proceso de globalización es el *cosmopolitismo*. Tal y como lo entiende Santos (2005a: 279), no se refiere al hecho de que una determinada propiedad o característica local adquiera una dimensión global, trascendiendo la realidad cultural inmediata de la que forma parte para «acomodarse» a la de otros países y sociedades. En ocasiones, detrás de un pretendido cosmopolitismo, se ocultan los peligros del imperialismo y el neocolonialismo. Por eso el verdadero cosmopolitismo se identifica con prácticas y discursos globales de resistencia contra las relaciones de dominación y los intercambios desiguales imperantes en el sistema mundial. Más específicamente consiste en:

«Uniones transnacionales de grupos sociales victimizados por los sistemas de desigualdad y exclusión, que establecen redes entre asociaciones locales, nacionales y transnacionales como el medio más eficaz de lucha por sus intereses igualitarios e identitarios» (2005a: 232).

Revelando la identidad de esas estructuras de desigualdad y exclusión contra las que se dirigen las acciones cosmopolitas, Santos se refiere una vez más al cosmopolitismo en los siguientes términos:

«It consists of the vast set of networks, initiatives, organizations and movements that fight against the economic, social, political and cultural exclusion generated by the most recent incarnation of global capitalism, known as neoliberal globalization» (2007a: 24).

Las uniones cosmopolitas, por tanto, no se articulan sobre la base de una clase social compartida por sus integrantes, sino que están constituidas por Estados-nación subordinados, regiones subalternas y grupos sociales heterogéneos víctimas de las diferentes formas de exclusión, opresión y dominación que provoca el sistema capitalista en su fase neoliberal. Entre las principales actividades cosmopolitas impulsadas por las redes transnacionales de solidaridad se encuentran movimientos y organizaciones en la periferia del sistema mundial, asociaciones indígenas, ecologistas y de desarrollo alternativo, plataformas mundiales de movimientos feministas y de liberación sexual, redes de solidaridad no desigual entre Norte-Sur y Sur-Sur, movimientos literarios, artísticos y científicos de los países periféricos que persiguen valores culturales no imperialistas, organizaciones transnacionales de derechos humanos, redes internacionales de servicios jurídicos alternativos, ONG's transnacionales de signo anticapitalista y organizaciones obreras mundiales.

La cuarta y última forma de globalización es el *patrimonio común de la humanidad*, una idea concebida originalmente por el diplomático maltés Arvid Pardo,

quien en 1967 la presentó en sede de Naciones Unidas para ser aprobada respecto a los fondos marinos (Santos, 2001b: 112). Mediante este concepto, procedente del ámbito del derecho internacional, Santos plantea la existencia de lugares, recursos o bienes materiales e inmateriales que, debido al alto valor que tienen para la supervivencia y calidad de vida de los seres humanos sobre la Tierra, resultan inapropiables. Según la legislación internacional vigente, los bienes que pertenecen al común de la humanidad están regulados por los siguientes principios jurídicos: inapropiabilidad, pues no pueden ser objeto de apropiación individual ni nacional, uso exclusivamente pacífico, conservación de cara a las generaciones futuras, uso racional bajo la supervisión de una autoridad internacional y por último participación internacional a través de la distribución equitativa de los beneficios obtenidos con su aprovechamiento.

La globalización, en síntesis, al contener formas y procesos distintos, se dice de muchas maneras. Los dos primeros modos de producción de globalización apuntados comprenden aquello que Santos (2005a: 281) llama *globalización hegemónica* —o *globalización desde arriba*—, mientras que los dos procesos restantes constituyen modos de *globalización contrahegemónica* —o *globalización desde abajo*—.

Una de las principales conclusiones que Santos extrae de su conceptualización de la globalización es que lo que comúnmente se llama globalización «es siempre la globalización de algo cargado de determinado localismo» (2005a: 273). Los procesos de globalización requieren de la localización como condición de posibilidad. No resulta extraño, por tanto, que en pleno auge de los procesos de globalización, se dé también y al mismo tiempo una proliferación de procesos de localización. Mientras unas realidades se expanden y difunden alrededor del globo, otras son percibidas cada vez más como entidades locales, cercanas, folclóricas, originando muchas veces verdaderos complejos de inferioridad y subvaloración de la cultura local. Son los efectos que produce la monocultura de la escala global de la razón metonímica. La globalización masiva de hábitos alimentarios *made in Usa*, por poner un ejemplo, supone el empobrecimiento de gastronomías locales, que pasan a un segundo plano. Lo mismo ocurre con la colonización de la industria cinematográfica por parte de las productoras norteamericanas: el triunfo mundial del cine hecho en California resta espacio a otras producciones locales o, cuanto menos, les impide desarrollar su potencialidad global.

Los actuales procesos de globalización dominante, en consecuencia, generan un nuevo eje desigualdad en forma de jerarquía de escala que va de lo global y universal a lo particular y local. El poder de esta jerarquía se manifiesta en la exclusión

directa de lo local o en su integración subalterna en el sistema global. Sin embargo, como contrapartida a la expansión de predatorios globalismos localizados, están surgiendo diversas propuestas y estrategias de localización. Son conjuntos de iniciativas de grupos sociales que reivindican sus identidades locales o buscan formas de sociabilidad alternativas basadas en la pequeña escala, la proximidad, la cooperación y el contacto cara a cara (Santos, 2005: 282). Lo importante es que estas propuestas no implican necesariamente el rechazo a articularse en redes contrahegemónicas de actuación transnacional, pudiendo maniobrar simultáneamente en distintas escalas de acción. Global y local, por tanto, no son dos términos mutuamente excluyentes, ni equivalen por sí solos a escalas autónomas de poder, como hace creer la globalización hegemónica; más bien, como quedó evidenciado en el análisis sobre los procesos de globalización, son ámbitos de acción entrelazados y de su articulación mutua dependerá la capacidad de beneficiarse u oponerse a los procesos de globalización.

De Sousa critica el hecho de que gran parte de las ciencias sociales occidentales sólo han tematizado una forma de globalización: la hegemónica. Al hablar de la globalización, de un modo u otro, muchos teóricos occidentales incurrir en la falacia de tomar la parte por el todo, es decir, conceptualizan la globalización en términos de localismo globalizado y globalismo localizado, desatendiendo los procesos de globalización contrahegemónica. Esta invisibilidad puede explicarse en gran medida por dos motivos. El primero, más evidente, se debe al hecho de que la globalización hegemónica cuenta con un mayor de visibilidad social. Sus promotores disponen de más dinero, más medios y más propaganda. El segundo es la crisis en la que se encuentran inmersas las ciencias sociales que desde la modernidad se han venido produciendo en los centros hegemónicos de saber y poder. Los instrumentos de análisis de estas disciplinas están dominados por presupuestos *nortecéntricos* y *occidentecéntricos* (Santos, 2005a: 10) que convierten su experiencia histórica y cultural en patrón de referencia universal, demostrando una gran incapacidad para adecuarse a la realidad de otros países. El caso de la economía moderna occidental es modélico. Más que como una producción cultural que asume y legitima los intereses de clase de la sociedad liberal —hoy neoliberal—, se presenta como una ciencia gobernada por leyes económicas objetivas que funcionan como leyes naturales, para algunos incluso como leyes divinas. La conclusión que se desprende de este razonamiento es aplastante: la pobreza y la desigualdad responden a la desidia e inutilidad de los pueblos que no han sabido ajustar sus estructuras a los dictados económicos que pontifican el libre mercado y bendicen la iniciativa privada individual como motor del progreso social.

2. Monocultura de la globalización hegemónica

Si un localismo se globaliza ganando supremacía e imponiéndose sobre los demás, que son confinados a un ámbito temporal y territorial delimitado, hay, en consecuencia, un determinado conjunto de ideas, hábitos, valores, sistemas de organización y personas que alcanza una dimensión transnacional, mientras que otros quedan circunscritos a un espacio de acción reducido: la comunidad, el barrio, la aldea o el entorno local más inmediato. ¿Qué es, por tanto, bajo condiciones de globalización, lo que se mundializa con éxito y cuáles sus consecuencias? Se trata de la pregunta por el tipo de monocultura que exporta e impone la globalización hegemónica, que en su avance provoca la descartabilidad de personas, culturas, experiencias y conocimientos.

Para responder es necesario tener en cuenta que la globalización hegemónica, a pesar de sus divisiones internas, se sostiene sobre un *consenso hegemónico* (Santos, 2005a: 237) entre los dominantes, en el sentido gramsciano de la expresión. Se trata de un conjunto de acuerdos de naturaleza política y económica tomados en 1989 entre los países capitalistas centrales. Tales pactos, pese al escaso número de participantes —fueron redactados por funcionarios de organismos financieros internacionales y economistas del Tesoro estadounidense—, se impusieron sin negociación ni votación alguna a una fracción importante de espectadores pasivos: los países de la periferia y la semiperiferia. Éstos, si no querían ser excluidos del contrato social, se vieron obligados a aceptar los términos del «acuerdo», lo que les forzó a modificar sus legislaciones laborales y fiscales, volviéndolas menos proteccionistas y compitiendo entre ellos para atraer la inversión de capital extranjero (Fariñas Dulce, 2000: 23). Esta serie de compromisos, conocidos popularmente como *Consenso de Washington*, confieren a la globalización hegemónica sus características definitorias en lo económico, lo político, lo social y lo cultural.

2.1 Globalización económica hegemónica

En su dimensión económica, la globalización impulsada por los ideólogos del Consenso de Washington se basa en lo que de Sousa Santos denomina *consenso económico neoliberal* (2005a: 240). Es a partir de las transformaciones ocurridas durante las décadas de los años 1980 y 1990 cuando se asientan las bases para el desarrollo de una nueva estructura social de acumulación caracterizada por el paso del *capitalismo regulado* al *capitalismo globalizado* (Riutort, 2001: 47-54; 2007). El concepto de *estructura social de acumulación* o *régimen de acumulación* (Bowles y

Edwards, 1990), elaborado por el pensamiento económico radical norteamericano, hace referencia al conjunto de mecanismos y condiciones sociales, políticas, legislativas y económicas institucionalizadas que facilitan y aseguran el proceso de reproducción ampliada del capital. Así, en el contexto de la Guerra Fría, Ronald Reagan en los Estados Unidos y la primera ministra Margaret Thatcher en el Reino Unido, con el objetivo de desestabilizar al bloque socialista, despliegan el entramado de condiciones ideológicas requeridas por el modelo de economía neoliberal, aunque la marcha mundial del neoliberalismo se había iniciado de manera algo más temprana con la dictadura militar del general Pinochet en Chile. Esta maniobra política culmina en los años noventa con acontecimientos tan importantes como el mencionado Consenso de Washington (1989), la disolución de la URSS (1991), el nuevo proyecto europeo del Tratado de Maastricht (1992) y sobre todo con el triunfo de George W. Bush en las elecciones presidenciales estadounidenses del año 2000. Con la Administración Bush se consolida, en el umbral del siglo XXI, el Nuevo Orden Mundial establecido por Reagan y Thatcher. Éste se articula, en primer plano, en torno a la hegemonía económica, política, militar y cultural de los Estados Unidos en el escenario mundial y, en segundo plano, en torno a las potencias europeas y Japón como principales aliados estratégicos.

El particularismo que se globaliza, por tanto, es un nuevo modelo de economía: el capitalismo global neoliberal. En la evolución histórica del capitalismo, Santos (2003a: 156-178) distingue tres períodos importantes. En primer lugar, el período del *capitalismo liberal*, que abarca el siglo XIX en su totalidad, aunque en sus tres últimas décadas puede observarse una fase de transición. En segundo lugar, la época del *capitalismo organizado*, que se extiende desde finales de 1870 hasta los años 1960, conociendo su máximo apogeo en el periodo de entreguerras y las dos décadas inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial, con la consolidación en Europa del Estado y la sociedad del bienestar. Finalmente, el *capitalismo desorganizado*, que comienza a finales de la década de 1960 y llega hasta la actualidad. Esta última etapa, la que me interesa resaltar aquí, coincide en sus principales rasgos con lo que más comúnmente se conoce con el nombre de capitalismo global.

El consenso económico neoliberal, armazón ideológico del capitalismo desorganizado, globaliza una serie de prácticas económicas que han propiciado la emergencia de tres capitalismo transnacionales: el norteamericano —EEUU y Canadá—, el europeo y el japonés. Las principales prácticas que este consenso globaliza pueden sintetizarse en los siguientes puntos. (i) Una economía en la que gobierna el sistema financiero internacional y la inversión a escala mundial,

fomentando la explosión de flujos internacionales de capital, lo que obliga a las economías nacionales a abrirse al mercado mundial y a adecuar sus precios a los del mercado global.

(ii) Globaliza la *desregulación* estatal y la *liberalización* de los mercados nacionales en pro de los intercambios transnacionales y el impulso de las exportaciones.

(iii) Globaliza una nueva forma de organización laboral basada en la producción global, caracterizada por procesos de producción flexibles y multilocales que rebasan las viejas fronteras nacionales para insertarse en el contexto global, donde la legislación laboral es más flexible y los derechos conquistados son más fácilmente vulnerables.

(iv) Globaliza la concentración del poder económico en las empresas multinacionales, dueñas del capital y el dinero, que circulan libremente por el globo y compiten a sangre y fuego entre ellas.

(v) Globaliza la subordinación de los Estados nacionales a las directrices de agencias financieras internacionales, especialmente las que dicta el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, que mediante los denominados Programas de Ajuste Estructural imponen sus criterios económicos a los países del Sur, obligándolos a adoptar medidas drásticas para reducir su endeudamiento externo.¹⁵ El premio Nobel de Economía y ex vicepresidente del Banco Mundial, Joseph Stiglitz (2002: 63), llega a calificar al neoliberalismo de «fundamentalismo de mercado», en referencia a la rigidez ideológica de quienes defienden y consideran aplicables estas políticas económicas en cualquier contexto y bajo cualquier circunstancia. En términos semejantes se ha expresado también Ulrich Beck (2002: 153) al afirmar que: «El neoliberalismo es un ejemplo clásico de una especie de, por así decir, fundamentalismo reflejo que da una única y falsa respuesta a todos los problemas de la segunda modernidad».

(vi) Globaliza el recorte del gasto público social y la *privatización* de los servicios sociales: medicina, protección de la salud, atención a la dependencia o educación, entre otros. Lejos de ser un derecho social conquistado, se convierten en la expresión de un mero asistencialismo caritativo para los más desfavorecidos. Refiriéndose con sarcasmo al afán privatizador del neoliberalismo, el premio Nobel de

¹⁵ El caso de Argentina es ejemplar al respecto. Las condiciones impuestas por el FMI a este país, que en 2001 arrastraba una de las mayores deudas públicas de su historia económica, 132.000 millones de dólares, lo llevaron al desastre económico, social y político. En apenas quince días la Casa Rosada albergó a cinco presidentes distintos. La gravedad de la situación hizo que el gobierno se viera obligado a declarar el estado de sitio en todo el territorio nacional, registrándose varios muertos en los enfrentamientos entre los manifestantes y las fuerzas policiales.

Literatura José Saramago afirma:

«Que se privatice Machu Picchu, que se privatice Chan Chan, que se privatice la Capilla Sixtina, que se privatice el Partenón, que se privatice Nuno Gonçalves, que se privatice la catedral de Chartres, que se privatice el *Descendimiento de la cruz* de Antonio de Crestalcore, que se privatice el Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela, que se privatice la cordillera de los Andes, que se privatice todo, que se privatice el mar y el cielo, que se privatice el agua y el aire, que se privatice la justicia y la ley, que se privatice la nube que pasa, que se privatice el sueño, sobre todo si es el diurno y con los ojos abiertos. Y, finalmente, para florón y remate de tanto privatizar, privatícense los Estados, entréguese de una vez por todas la explotación a empresas privadas mediante concurso internacional. Ahí se encuentra la salvación del mundo... Y, metidos en esto, que se privatice también la puta que los parió a todos» (1997: 580-81).

(vii) Se globalizan, además de lo dicho, las tecnologías de la información y la comunicación de las que se sirve el capitalismo global, los derechos de propiedad internacional para inversiones extranjeras, la aparición de bloques comerciales transnacionales —EU, NAFTA, MERCOSUR y el bloque asiático— y la creación de paraísos fiscales y sociedades *offshore*, centros financieros de baja carga impositiva utilizados por multinacionales e individuos ricos como válvula de escape ante la presión fiscal a la que les someten las autoridades tributarias de sus países de residencia.

Lo que se globaliza, en pocas palabras, es un modelo de economía basado en el minimalismo estatal, el libre mercado y la expansión del capital occidental a todos los rincones del planeta: la Unión Soviética ya cayó, China está siendo seducida por la economía de mercado y el mundo árabe y musulmán, sobre todo a partir de los atentados terroristas del 11 de septiembre en Nueva York, está siendo objeto del imperialismo económico estadounidense por medio de guerras geoestratégicas que permiten acceder al control de los recursos energéticos y mantener la posición hegemónica en el escenario mundial.

2.2 Globalización política hegemónica

En su dimensión política, la monocultura de la globalización hegemónica se sostiene sobre la base de tres principios inherentes al Consenso de Washington que, sumados al consenso económico neoliberal, constituyen el núcleo ideológico de la globalización neoliberal (Santos, 2005a: 251-254). El primero es el *consenso del Estado débil*. Según éste, existe un claro antagonismo entre el Estado y la sociedad civil. Entre ambas partes se libra un enfrentamiento constante en la arena política.

Esto se debe a que el Estado, en la teoría política liberal, a pesar de ser una estructura formalmente democrática, se caracteriza fundamentalmente por ejercer coerción y presión constante sobre la ciudadanía, a la que priva de funciones y competencias relacionadas con la vida política y económica. La existencia de un Estado regulador e interventor constituye un obstáculo para la autonomía de la sociedad civil, ya que la única función del Estado liberal es la de servir a los individuos garantizando la libre competencia entre ellos, la seguridad personal y el derecho natural de propiedad privada. Es la idea de un Estado policial, represor y vigilante. La tensión entre ambos elementos sólo puede aliviarse con el fortalecimiento de la sociedad civil y el debilitamiento del Estado por medio de los mecanismos de desregulación y privatización antes mencionados.

Como ha señalado Santos (2005a: 252), el consenso del Estado débil descansa sobre una gran contradicción. Para dismantelar el Estado, es necesario disponer de un Estado fuerte y eficiente capaz de promover y asegurar su propia disminución. Este argumento le lleva a matizar la teoría de la disminución del poder estatal, según la cual el Estado-nación pierde soberanía efectiva ante la concentración de poder transnacional por parte de las grandes corporaciones financieras. El Estado, por tanto, no ha muerto, sino que asistimos a una modificación de su naturaleza, supervisada y autorizada por él mismo (Santos, 2005a: 315; 2006b: 216). Esta nueva articulación asume la forma de un reajuste o estrechamiento de las relaciones entre Estado y mercado, ya que el mercado no puede prescindir de un Estado fuerte que apruebe los procesos de globalización económica y política que demanda el neoliberalismo. Por el contrario, de lo que sí puede hablarse es de una pérdida parcial de la soberanía estatal. Lo que de verdad está en crisis es la capacidad real del Estado para construir y gestionar interacciones no mercantiles entre ciudadanos. Más en concreto, se ha debilitado su capacidad para producir cuatro bienes públicos tradicionalmente asumidos por él: la legitimidad de gobierno, el bienestar social y económico, la seguridad y la identidad cultural (Santos, 2005a: 321-322; 2006b: 222-223).

La idea de máximos que los ideólogos del neoliberalismo tienen de la democracia y sus límites puede observarse con claridad en el *Informe del Grupo Trilateral sobre la Gobernabilidad de las Democracias al Comité Ejecutivo de la Comisión Trilateral*. Se trata de un informe elaborado en 1975, en el contexto de la crisis capitalista de principios de la década de 1970, la derrota de los Estados Unidos en Vietnam, la crisis de la socialdemocracia y el declive de las dictaduras militares en América Latina, por la Comisión Trilateral, una organización internacional privada creada en 1973 por el magnate estadounidense David Rockefeller que reúne a

personalidades influyentes de la economía capitalista mundial. El Informe, encargado a Samuel P. Huntington, en representación de América del Norte, Michael Crozier, en representación de Europa y Joji Watanki, representando la zona de Asia-Pacífico, constituye un diagnóstico sobre los principales obstáculos que desde su punto de vista dificultaban el funcionamiento eficaz de la democracia parlamentaria y el desarrollo efectivo de la actividad económica capitalista en los países centrales. Según los redactores del Informe, una de las causas directas que desencadenaron la crisis de gobernabilidad de los Estados democráticos residía en el hecho que:

«La expansión democrática de la participación y compromiso políticos han creado una “sobrecarga” en el gobierno y una expansión desbalanceada de las actividades del gobierno, exacerbando las tendencias inflacionarias en la economía» (Crozier, Huntington y Watanki, 1977-78: 379).

Tal y como se desprende de estas declaraciones, para la Comisión Trilateral uno de los principales motivos de la crisis fueron las medidas igualitarias que el Estado de bienestar había puesto en marcha mediante el reconocimiento individual de derechos sociales. Estas conquistas, consecuencia del «alto grado de participación» y exigencia política de los que gozaba la ciudadanía, supusieron una «sobrecarga» para la actividad del gobierno, provocando una disminución del ahorro público y, con ella, un aumento de la inflación, «la enfermedad económica de las democracias» (Crozier, Huntington y Watanki, 1977-78: 381). La Comisión Trilateral, en definitiva, interpreta que un «exceso de democracia» (*ibid.*: 385) produce riesgos y disfunciones para la reproducción del modelo establecido de sociedades democráticas capitalistas, y puesto que la democracia requiere del crecimiento económico, los relatores recomiendan moderación en el ejercicio democrático. Resulta significativo, a este respecto, observar la visión negativa que los redactores tienen del carácter igualitario de la democracia, viendo incluso el valor de la igualdad como un peligro para las relaciones de poder y autoridad que imperan en la sociedad, muchas de ellas asumidas y naturalizadas:

«Un penetrante espíritu de democracia puede presentar una amenaza intrínseca y socavar todas las formas de asociación, debilitando los vínculos sociales que mantienen unidos a la familia, la empresa y la comunidad. Toda organización social requiere, en alguna medida, desigualdades en la autoridad y distinción de funciones. En la medida en que la extensión del carácter democrático las corroe, ejercitando una influencia niveladora y homogeneizadora, destruye las bases de confianza y cooperación entre los ciudadanos y crea obstáculos a la colaboración en cualquier propósito común» (Crozier, Huntington y Watanki, 1977-78: 380).

El segundo principio clave de la globalización política dominante es el *consenso de la democracia liberal*. El Estado débil requiere asimismo de un modelo de *democracia de baja intensidad* capaz de acomodarse sin problemas a la lógica e intereses del capitalismo neoliberal. La democracia adoptada por el consenso hegemónico es la democracia representativa liberal entendida como mercado político. En esta versión, inspirada en los enfoques de Weber, Pareto y Schumpeter, la democracia funciona como un sistema de competencia. En él, los consumidores-electores optan mediante el voto por las mercancías políticas que más y mejor satisfacen sus intereses particulares, mientras que los partidos políticos, que desempeñan el papel de proveedores, compiten entre sí por obtener el máximo de votos. Lo que subyace a este modelo de democracia es la idea de *homo oeconomicus* de la teoría económica liberal. Según ésta, los individuos son agentes racionales de cálculo que actúan motivados por la búsqueda de su propio beneficio compitiendo libremente en el mercado. De igual modo, el mercado político no es más que un medio o procedimiento para que los votantes, optimizadores racionales, hagan valer sus intereses egoístas, marginando los aspectos éticos de la democracia: aquellos basados en la solidaridad y la igualdad, capaces de promover el bien común de los ciudadanos, determinado colectivamente mediante procesos de reflexión y deliberación.

La exportación de la democracia como mercado a lo largo y ancho del planeta, ya sea como condición necesaria para recibir ayuda internacional o como excusa para llevar la paz y la libertad —a fuerza de bombas, si es necesario— «hasta los rincones más recónditos del mundo», según las declaraciones de George W. Bush en el día de su reelección presidencial, tiene como consecuencia la pérdida de aquello que Santos (2004b: 65; 2007d: 117) llama *demodiversidad*: «La coexistencia pacífica o conflictiva de diferentes modelos y prácticas democráticas». Al igual que la destrucción de hábitats naturales provoca la pérdida de biodiversidad, la pretensión de convertir la democracia representativa liberal en el modelo universal de democracia implica la reducción de otras prácticas y aspiraciones democráticas diferentes. En el marco del proyecto de investigación internacional «Reinventando la emancipación social: explorando las posibilidades de la globalización contrahegemónica», Santos (2004b) destaca varios ejemplos de experiencias de democracia contrahegemónica desarrolladas en distintas partes del mundo: el presupuesto participativo de Porto Alegre, los *panchayats* elegidos en Kerala o Bengala Occidental, el movimiento de mujeres en Mozambique, los movimientos urbanos en Portugal, la deliberación comunitaria en comunidades indígenas y rurales o la participación ciudadana en la evaluación de impactos científicos y tecnológicos, por poner algunos ejemplos.

El tercer y último acuerdo es el *consenso sobre la primacía del derecho y de los tribunales*. El modelo neoliberal de desarrollo requiere de un nuevo marco jurídico que proteja a toda costa el derecho de propiedad privada individual sobre el que se asientan las relaciones económicas internacionales. Así, Santos defiende la emergencia de una nueva *lex mercatoria* en el ámbito internacional, un «conjunto de principios y reglas consuetudinarios que son amplia y uniformemente reconocidos y aplicados en las transacciones internacionales» (1998a: 104). Aunque en realidad, matiza, no puede considerarse un derecho consuetudinario en el sentido tradicional del término, ya que se basa en prácticas económicas hegemónicas, es decir, en las interacciones comerciales de los agentes económicos dominantes: los bancos internacionales y las empresas multinacionales, en este caso. En este nuevo marco legal, los tribunales adquieren el papel de guardianes del comercio jurídico privado, siendo su principal función la resolución judicial de litigios entre actores globales privados.

Desde el punto de vista político, lo que se globaliza, en definitiva, es una concepción de *democracia autoritaria* (Santos, 2003a: 387), es decir, una democracia de baja intensidad, puramente procedimental y representativa, compatible con los intereses del neoliberalismo y que no promueve condiciones de participación directa y decisiva de los ciudadanos. A escala global, este fenómeno puede observarse en la aparición de una nueva institucionalidad transnacional de orientación neoliberal, formada por agencias económicas multilaterales, *think thanks* globales y grandes bloques comerciales, entre otros actores globales, controlada y utilizada por los países hegemónicos como recurso de poder para bloquear la soberanía de los países subalternos.

2.3 Globalización social hegemónica

En el aspecto social, la monocultura de la globalización hegemónica está generando un clima en el que predominan la pobreza, la muerte y la exclusión de millones de seres humanos de todo el planeta. Así lo vienen confirmando año tras año los informes sobre desarrollo humano de Naciones Unidas. El *Informe sobre Desarrollo Humano 1990* define este concepto como:

«Un proceso mediante el cual se amplían las oportunidades de los individuos, las más importantes de las cuales son una vida prolongada y saludable, acceso a la educación y el disfrute de un nivel de vida decente» (PNUD, 1990: 33).

El *Informe sobre Desarrollo Humano 1996*, con una gran profusión de datos macro y microeconómicos, no parece confirmar que la tendencia general de la mayoría de la población mundial sea disfrutar de una vida prolongada y saludable, de acceso gratuito a la educación y de una vida decente, las tres oportunidades imprescindibles para poder hablar de desarrollo humano en condiciones mínimas, según Naciones Unidas. El citado Informe pone de relevancia el surgimiento de nuevas desigualdades socioeconómicas y la radicalización de las ya existentes, situación que ha conducido a que el mundo esté cada vez más polarizado entre ricos y pobres: «Hay en el mundo 358 personas cuyos activos se estiman en más de mil millones de dólares cada una, con lo cual superan el ingreso anual combinado de países donde vive el 45% de la población mundial» (PNUD, 1996: 2). En ese mismo año, señala el Informe, en varios países de América Latina y el Caribe, África subsahariana y Europa del Este, los ingresos medios *per capita* de la población eran inferiores respecto a los de la década de 1980.

El economista canadiense Michel Chossudovsky (2002) también ha analizado con detalle el impacto negativo que provoca el nuevo orden financiero mundial, entre cuyas principales consecuencias, afirma, se encuentran la destrucción del medio ambiente, el aumento global de las discriminaciones, del racismo y la intolerancia, la intensificación de los conflictos étnicos y la anulación de los derechos de las mujeres, amén de la ya mencionada globalización de la pobreza. Chossudovsky explica además cómo las instituciones financieras internacionales, particularmente el BM y el FMI, son cómplices directas de esta situación, obligando a los países empobrecidos a adaptarse a las transformaciones estructurales de la economía global.

Este empobrecimiento humano global golpea con fuerza a los países del Sur, aunque en los países del Norte ha aparecido una nueva clase social de excluidos formada por trabajadores no cualificados, mujeres, parados de larga duración, trabajadores inmigrantes, jóvenes precarios y personas dependientes, entre otros colectivos, que han quedado al margen del contrato social neoliberal. Es nuestro *tercer mundo interior* (Santos, 2005a: 352; 2006b: 258).

Y mientras todo esto sucede, está emergiendo una nueva clase social transnacional de ricos y poderosos. Una burguesía transnacional cuya expresión institucional más visible toma la forma de empresas multinacionales. Aunque se trata de un grupo social heterogéneo, compuesto en gran medida por especuladores bursátiles, directores de multinacionales, altos funcionarios de instituciones financieras internacionales y líderes políticos, en su conjunto forman una clase social, pues comparten una situación de privilegio socioeconómico y un interés por acceder al poder político y al control social. Santos (2001e) habla en este sentido de la existencia

de una *sociedad civil global davosiana*, basada en el principio de libre mercado y guiada por los criterios de la racionalidad indolente. Esta sociedad civil global hegemónica se congrega anualmente en el Foro de Davos o Foro Económico Mundial (FEM), que en su página web¹⁶ se presenta como una organización internacional «independiente», «sin ánimo de lucro» e «imparcial», que plantea y discute temas clave para la mejora de la humanidad. No obstante, una mirada más atenta revela que en realidad se trata de una organización dominada por selectos e influyentes sectores del mundo empresarial, principalmente industrias multinacionales, muchas de ellas con un turbio historial de relaciones con los derechos humanos.

El incremento mundial de las desigualdades de renta, de la marginación y la exclusión social estructural que está generando la globalización liderada económica y políticamente por el neoliberalismo, ha llevado a Boaventura de Sousa Santos (2003c, 2005a; 2007d) a acuñar la categoría analítica de *fascismo social*. Con ella, el sociólogo no se refiere al retorno del fascismo de las décadas de los años 1930 y 1940 del siglo XX, sino a un «régimen social y civilizacional» (2003c: 21), un tipo de relaciones sociales producidas por la sociedad y no tanto por el Estado, aunque este último sea testigo complaciente y silencioso del hecho. Formalmente, Santos define el fascismo social como:

«Un conjunto diverso de relaciones extremadamente desiguales de poder y capital sociales a través de las cuales lo más fuertes adquieren un derecho de veto sobre la vida, la integridad física –en resumen, la supervivencia– de los más débiles, a pesar de que operan en relaciones entre partes formalmente iguales» (2005a: 14).

La ingente desigualdad de poder y recursos entre grupos sociales se pone de manifiesto en el hecho de que las clases privilegiadas adquieren el derecho a decidir bajo qué condiciones y circunstancias tienen que (sobre)vivir los sectores desfavorecidos. Este control ejercido sobre las vidas humanas más vulnerables hace que se frustren las expectativas sociales de grandes capas de población, cada vez más disgustadas con el presente y escépticas respecto al futuro.

En sus análisis, Santos (2003c: 20-24; 2005a: 354-358) distingue seis formas de fascismo social. La primera es el *fascismo del apartheid social*: la segregación urbana de los excluidos en *zonas salvajes* y *zonas civilizadas*. Las primeras constituyen un verdadero estado de naturaleza hobbesiano, espacios donde el Estado no llega y en los que impera la ley de la selva. En ellas no hay ciudadanos, hay

¹⁶ Cf. <<http://www.weforum.org>>.

bestias. Son, por ejemplo, los habitantes de las favelas de Rio de Janeiro y São Paulo, muchos de los cuales se ven obligados a sobrevivir en el marco de actividades delictivas como secuestros, atracos o el tráfico de drogas. Las segundas, por su parte, están incluidas en el contrato social neoliberal. Son espacios urbanos que adoptan la forma de comunidades aisladas, urbanizaciones privadas, zonas residenciales, barrios protegidos o condominios cerrados. En las zonas civilizadas, sin embargo, la noción de espacio público no sólo pierde su dimensión antropológica, productora de identidad social y cultural, sino también su significación política y social de servicio público. Ante la sensación creciente de miedo e inseguridad respecto a los de «fuera», el espacio se blinda y se convierte en trinchera de protección.

La segunda forma es el llamado *fascismo del Estado paralelo*. Se refiere a los diferentes modos de actuación estatal según se trate de zonas salvajes o civilizadas. Mientras que en las primeras el Estado lleva a cabo una intervención de tipo fascista, es decir, sin respetar o aplicando de manera arbitraria las leyes establecidas, en las segundas actúa democráticamente, cumpliendo con el derecho vigente.

La tercera de las sociabilidades fascistas es el *fascismo paraestatal*. Resulta de la apropiación por parte de poderosos actores no estatales, generalmente económicos, de competencias estatales, aunque a veces esta usurpación se produce con la connivencia del Estado. El fascismo paraestatal se divide a su vez en dos tipos. El primero, el *fascismo contractual*, se da cuando la parte más vulnerable del contrato social se ve obligada a aceptar las condiciones impuestas por la parte más fuerte, dada la disparidad de poder entre ambas. El segundo, el *fascismo territorial*, se produce cuando agentes económicos quitan al Estado el control del territorio sobre el que actúan o neutralizan dicho control, ocupando las instituciones estatales para ejercer la regulación social sobre las vidas de los habitantes de ese territorio.

La cuarta forma es el *fascismo populista*. Es la «democratización» de lo que en la sociedad capitalista no puede ser democratizado, como el consumo básico, que aún hoy no está garantizado para los estratos más pobres de la sociedad. Para ello se crean mecanismos de identificación de la mayoría de la población con unas formas de consumo y estilos de vida alejadas de las sus posibilidades reales de consumo.

El *fascismo de la inseguridad*, la quinta de las formas, se refiere a la manipulación del sentimiento de inseguridad de los grupos más debilitados para incrementar su ansiedad y sensación de incertidumbre.

En último lugar está el *fascismo financiero*. Consiste en el control de los mercados de valores y divisas por parte de los especuladores financieros, situación que en el lenguaje económico se conoce como economía de casino, la economía virtual, basada en la mera especulación. Es un fascismo discreto, plural e

internacional, pues los movimientos del capital financiero son el resultado de decisiones tomadas por inversores situados en diferentes partes del mundo que al moverse en el espacio-tiempo global presentan grandes dificultades para ser controlados democráticamente por la comunidad internacional.

El fascismo social produce una sociedad civil estratificada en tres grupos diferenciados según su grado de inclusión o exclusión social: la *sociedad civil íntima*, la *sociedad civil extraña* y la *sociedad civil incivil* (Santos, 2003c: 24-27). El primero lo forma un núcleo de individuos y grupos sociales caracterizados por la hiperinclusión, es decir, que disfrutan de un alto grado de inclusión social. Tienen pleno y fácil acceso a los derechos político-civiles, socioeconómicos y culturales y mantienen estrechos vínculos con el mercado y los poderes económicos privados que lo dirigen.

Los miembros pertenecientes al segundo estrato constituyen un grupo intermedio en el que se mezcla la inclusión social moderada y la exclusión social. Tienen acceso libre a los derechos civiles y políticos, pero restricciones respecto a los derechos socioeconómicos y culturales.

Por último, el tercer nivel lo componen las clases marcadas por la hiperexclusión, es decir, por estar totalmente excluidas de la ciudadanía y el contrato social. Apenas poseen derechos y en su condición de marginados presentan un grado ínfimo de visibilidad social, económica y cultural.

En los países centrales, el grueso de la población forma parte de la sociedad civil extraña, donde se concentran las clases medias o medias bajas. En los países periféricos, en cambio, la tendencia dominante es el incremento masivo de los totalmente excluidos. Desde las últimas décadas del siglo xx en adelante, el modelo hegemónico de globalización ha intensificado en todo el mundo la polarización económica y social, haciendo que una gran mayoría de la población descienda al estrato de los nadies, mientras una pequeña élite integra el grupo de los todopoderosos.

No resulta extraño, en estas condiciones, que el especialista en geopolítica y estrategia internacional Ignacio Ramonet (1997) hable de los nuevos «regímenes globalitarios» —por no decir totalitarios— que galopan a sus anchas alrededor del mundo. Aunque formalmente son democráticos y aceptan el sistema de partidos, en la práctica, estos regímenes no admiten la disidencia en materia económica, demonizan a quienes no rinden culto al Mercado, divinidad que pide la sangre de los improductivos, y sus defensores forman una comunidad en la que impera el dogmatismo económico y el pensamiento único.

2.4 Globalización cultural hegemónica

Ya en el siglo XIX, Marx describía en sus análisis críticos de los modernos fenómenos económicos cómo en la sociedad capitalista cualquier cosa, material o no, era susceptible de convertirse en objeto de cambio, de ser exhibida como producto vendible en el mercado, donde se le asignaba un valor de cambio puramente cuantitativo. Dos siglos después, esa lógica mercantil arrasa en la sociedad neocapitalista actual. Para el neoliberalismo, la pluralidad de experiencias y manifestaciones culturales presentes alrededor del mundo sólo tiene importancia en la medida en que son mercantilizables, condenando por improductivo e inútil cualquier uso no económico. Por este motivo, el pluralismo cultural no casa bien con el afán neoliberal de convertir todo lo que toca en la gallina de los huevos de oro, ya que las diferentes marcas culturales no favorecen la globalización de la actividad económica. Mientras la diversidad aturde y fragmenta, la uniformidad serena y cohesiona, sobre todo económicamente hablando.

La globalización cultural hegemónica puede entenderse como un conjunto de procesos de uniformización y desintegración cultural, de inclusión y exclusión global, que confieren poder y autoridad a una cultura sobre otra. El presupuesto del que parte el imperialismo cultural es que el resto de culturas debe homogeneizarse a partir de criterios etnocéntricos, sin tener en cuenta la diversidad de creencias, costumbres y concepciones. De este modo se transmiten e imponen productos culturales, estructuras mentales, valores significantes y estilos de vida, en este caso occidentales y algunos propiamente norteamericanos. En un breve artículo, la filósofa del derecho María José Fariñas se mostraba preocupada por la inquietante presencia de un nuevo tipo de imperialismo cultural promovido por el sector privado global. Es una ideología sectaria y excluyente que pone en peligro la diversidad e identidad cultural de los pueblos, porque «niega el derecho de cada cultura a ser ella misma y a desarrollarse en su propio tiempo y con su propio espacio» (Fariñas Dulce, 2005).

Capitalismo desenfrenado, individualismo posesivo, crecimiento económico sin fin, retórica del progreso, innovación tecnológica, economía de guerra, racionalidad instrumental, privatización, las multinacionales como nuevas dueñas del mundo, patriarcado, tratados de libre comercio, democracia de mínimos, esquilmación de los bienes públicos naturales, monolingüismo o «McDonalización de la sociedad»,¹⁷ según

¹⁷ Con esta expresión, Ritzer se refiere a «el proceso mediante el cual los principios que rigen el funcionamiento de los restaurantes de comida rápida han ido dominando un número cada vez más amplio de aspectos de la sociedad norteamericana, así como de la del resto del mundo» (1996: 15). Estos principios son la eficacia, la previsibilidad, el cálculo y el control, que se han ido extendiendo a otros ámbitos de la vida social como la educación, la salud, la política, el trabajo o el mundo del ocio.

la expresión del sociólogo estadounidense George Ritzer (1996), son algunos de los valores que la globalización neoliberal dispersa *urbi et orbi*, por lo que cabe preguntarse si la globalización cultural hegemónica no es sino un proceso de *occidentalización o norteamericanización* de la sociedad.

Los productos y valores exportados penetran y arraigan en el modo de vida de la cultura receptora, adulterándolo, transformándolo y, en los casos más graves, destruyéndolo. Esta cultura es construida como lo otro, lo diferente, lo desconocido, lo atrasado y lo inferior. Así es precisamente como la razón indolente recrea la ideología colonial, que es, en buena medida, un espacio de negación, de no pensamiento acerca de la alteridad. Este modo de interacción no reconoce la existencia de un *pluriverso* de culturas en el que diferentes planteamientos conviven y mantienen relaciones simétricas, sino que actúa a través de una violencia cognitiva, que se traduce en procesos de localización, exotización y desperdicio de conocimientos, experiencias, prácticas y objetos. También hoy, como ocurría en la época de la dominación colonial:

«A produção do Ocidente como forma de conhecimento hegemónico exigiu a criação de um Outro, constituído como um ser intrinsecamente desqualificado, um repositório de características inferiores em relação ao saber e poder ocidentais e, por isso, disponível para ser usado e apropriado» (Santos, Meneses y Nunes, 2004a: 8).

La globalización cultural hegemónica, por tanto, articula un tipo de relación social insolidaria. Ésta no se basa en la experiencia enriquecedora del encuentro horizontal y comprensivo que ofrece el diálogo intercultural, sino en el mantenimiento de la zona colonial que establece el pensamiento abisal. La novedad es que este neocolonialismo es transnacional y descentralizado, en el sentido de que no opera desde un centro único privilegiado, sino desde redes de poder establecidas por actores económicos globales.

Lo que mundializa la monocultura de la globalización hegemónica es, en definitiva, un determinado modelo cultural local cuya voluntad de hegemonía no le permite valorar ni reconocer en plano de igualdad otras expresiones socioculturales diferentes a las suyas, que resultan socialmente invisibilizadas o incluso eliminadas. Al estar fundado en una racionalidad perezosa, reductora y arrogante, que no ve más allá de sus narices, este modelo ignora todo el saber que cae fuera del canon del conocimiento científico-técnico, juzga atrasados aquellos pueblos y gentes que no actúan según la lógica del tiempo lineal, crea nuevas jerarquías, declarando inferior todo lo que es diferente a ella, señala como rival a abatir lo que es particular y local y

tacha de inútiles todos aquellos sistemas de producción que no se rigen por criterios de productividad capitalista. Se presenta, por el contrario, como un fenómeno de primer orden, relacionado con las realidades «realmente importantes»: las científicas, avanzadas, superiores, universales y productivas.

El politólogo y economista italiano Riccardo Petrella se refiere a esta forma de globalización como un proceso que produce en todo el mundo «fenómenos de expropiación» (2001: 117). Así, a las personas les son expropiados sus derechos fundamentales; la sociedad deja de ser el principio rector a la hora de articular las interacciones intersubjetivas, que pasan a ser organizadas por y en torno al mercado; el trabajo ve anulado su papel integrador y de acceso a la ciudadanía para convertirse en un bien escaso, insuficiente para todos, lo que obliga a aceptar cualquier empleo y bajo cualquier condición; lo social pierde centralidad a la hora de crear vínculos identitarios y solidarios, que son desplazados por el individualismo posesivo y el darwinismo social, basado en la competencia a muerte entre individuos; lo político ve mermada su capacidad reguladora, de control y participación democrática bajo el imperio de las finanzas y la tecnocracia; la diversidad cultural ve disminuida su riqueza y variedad a favor de una monocultura uniformadora; la ciudad deja de ser el principal espacio público comunitario para convertirse en lo que el antropólogo francés Marc Augé (1998: 83) denomina un «no lugar», espacios en los que apenas se producen interacciones humanas significativas o construcciones simbólicas que dan sentido a quien las aprende, ámbitos deshumanizados en los que el ser humano no arraiga, cargados anonimato y soledad; por último, la democracia es desposeída de su dimensión ética, promotora de los valores de igualdad, libertad y solidaridad, para transformarla en un instrumento más al servicio de los intereses de la clase oligárquica mundial.

Pero sobre todo, lo que generaliza este modelo de globalización es un retroceso alarmante en la cultura de los derechos humanos, de los que hace un uso perverso, sustituyendo su contenido ético por una fundamentación meramente económica, basada en los modernos derechos liberales de propiedad privada individual. De entre los derechos humanos, sin duda el más humillado y maltratado de todos es el «derecho de soñar» (Galeano, 1998: 342), porque, aunque no esté reconocido formalmente como derecho humano fundamental, sin él, la vida de las personas se vuelve cada vez más triste y difícil.

3. Construyendo otra globalización

Quienes se resisten a perder el derecho a soñar son las miles de personas, movimientos, redes y organizaciones sociales de diverso signo que alrededor del mundo osan plantar cara a la expansión y excesos de la globalización neoliberal. Son los de abajo, los que se quejan —y con razón— del actual orden de cosas establecido, los que no pierden la esperanza y luchan día a día por su vida, aunque muchos se pierdan en el camino. Ellos son el motor que impulsa lo que Boaventura de Sousa llama *globalización contrahegemónica*:¹⁸ un conjunto de luchas y estrategias transnacionales conectadas por el objetivo común de combatir la globalización neoliberal y sus efectos, contraponiendo para ello alternativas creíbles que aseguren la dignidad humana básica de todos los seres humanos —y no la de apenas un tercio—, así como los derechos que se desprenden de ella (Santos, 2001a, 2001b, 2001c, 2003b, 2003c, 2004c, 2004d, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b, 2007b). A esta serie de resistencias globales de contenido emancipador Santos (2003c: 28; 2006b: 55; 2007a: 16) las llama también *cosmopolitismo subalterno* o *cosmopolitismo de los oprimidos*, distinguiéndolo del cosmopolitismo sin adjetivos, del que se apodera normalmente el discurso de la globalización hegemónica. Éste, bajo la apariencia de universalismo, tolerancia, multiculturalismo y ciudadanía mundial, categorías asociadas a la retórica cosmopolita, no hace sino ocultar exclusivos intereses corporativistas, volviendo invisibles las aspiraciones de los grupos oprimidos.

Aunque el movimiento social global por una globalización alternativa es internamente muy heterogéneo y diversificado, pueden advertirse algunas características comunes que lo dotan de mayor unidad y cohesión. En primer lugar, mientras que la globalización hegemónica se sostiene sobre los principios de libre mercado y democracia representativa liberal, la globalización contrahegemónica hace de la democracia radical y la extensión de la solidaridad y la justicia global los aspectos centrales de su ideario político y social. Los colectivos alterglobalizadores, en segundo lugar, se organizan a partir de reuniones pacíficas convocadas por grupos u

¹⁸ Los medios de comunicación de masas al servicio de los intereses del capitalismo global se refieren a este fenómeno como grupos *antiglobalización*, término nada inocente que intenta deformar el sentido de luchas ejercidas contra esquemas de dominación. Este término, además, está generalmente cargado de connotaciones criminalizadoras, cuando se acusa a quienes forman parte del movimiento por una globalización alternativa de ser peligrosos, violentos, extremistas o de albergar sentimientos antinorteamericanos, entre otras críticas. Por este motivo, a los ya conocidos términos *globalización contrahegemónica* y *globalización desde abajo*, conviene añadir expresiones que reflejen mejor el sentido emancipador y alternativo de tales luchas, como *alterglobalización*, *globalización alternativa*, *movimiento altermundista* o *movimiento por otro mundo posible*.

organizaciones locales, nacionales e internacionales, independientemente —y a pesar— del Estado. Tales reuniones suelen coincidir con encuentros oficiales de gobiernos y altas instituciones internacionales, de manera que funcionan como una contracumbre paralela en la que se discuten desde una perspectiva crítica los mismos temas de los encuentros oficiales. El movimiento social global contrahegemónico se sirve, por último, de los recursos tecnológicos de información y comunicación para promover la acción colectiva y la propuesta de alternativas.

Como hace notar Santos (2005a: 284), si los impulsores de la globalización desde abajo quieren echar adelante sus propuestas deben trabajar en el ámbito de tres constelaciones de prácticas. La primera está constituida por las *prácticas interestatales*, referidas al papel de los Estados en el sistema mundial. Abarcan las relaciones de los Estados con organizaciones internacionales, instituciones financieras internacionales o bloques regionales, entre otros actores. En este ámbito, las luchas contrahegemónicas se orientan a transformar la democracia representativa liberal en una democracia contrahegemónica, de alta intensidad, construida sobre la participación directa y decisiva. Ello implica diseñar mecanismos efectivos de control político democrático y transparencia del funcionamiento de las instituciones internacionales, tales como la creación de una ciudadanía posnacional o de una esfera pública transnacional.

El segundo ámbito de acción es el de las *prácticas capitalistas globales* llevadas a cabo por los agentes económicos. Aquí la transformación contrahegemónica pasa por la ejecución de políticas de redistribución democrática de la riqueza, capaces de imponerse a la lógica de la acumulación y primacía de la especulación financiera.

Por último, en el terreno de las *prácticas sociales y culturales transnacionales*, ejercidas por los movimientos internacionales de personas y culturas, el cambio contrahegemónico apunta hacia la construcción de un *cosmopolitismo multicultural* o *multiculturalismo emancipatorio* (Santos y Arriscado Nunes, 2004f) basado en el principio de incompletud de todas culturas. A partir de este presupuesto, las diferentes culturas están en condiciones de aprender y enriquecerse unas a otras poniendo en práctica formas participativas de diálogo horizontal, así como otros mecanismos de reciprocidad e intercacción basados en el reconocimiento mutuo. El cosmopolitismo multicultural se basa en lo que podría considerarse el nuevo «imperativo categórico intercultural», que Santos (2005a: 284) formula en los siguientes términos: «Tenemos derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza».

Democracia participativa en la esfera política, redistribución equitativa de la riqueza en lo socioeconómico y multiculturalismo emancipador en el ámbito de la cultura son, por tanto, los tres ejes que según Santos deberían articular los procesos de resistencia y construcción de alternativas contrahegemónicas, ya sea en el ámbito local, nacional, regional o global.

4. El Foro Social Mundial como nueva cultura política y moral

Aunque desde mediados de la década de 1990 se venían produciendo en varias partes del mundo manifestaciones multitudinarias contra la lógica y los efectos de la globalización hegemónica, como el Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo (1996), iniciativa del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la globalización contrahegemónica, como *movimiento democrático transnacional* (Santos, 2006b: 166), gana visibilidad social a partir de las manifestaciones del 30 de noviembre de 1999 en Seattle —Estados Unidos— contra la «Ronda del Milenio» de la OMC, un encuentro multilateral entre representantes políticos mundiales para negociar la regulación del libre comercio para el tercer milenio, y las protestas ocurridas en septiembre del año 2000 en Praga contra las reuniones del BM y el FMI. Estos acontecimientos hicieron que el activismo transnacional contrahegemónico adquiriera un peso considerable en la agenda política internacional, significando una inyección de vitaminas para la cultura política progresista de siglo XXI.

Para de Sousa (2004c, 2004d, 2005b, 2007e) el Foro Social Mundial —en adelante FSM— representa la mejor síntesis de este proceso emergente de generación de iniciativas y búsqueda de caminos alternativos a la globalización neoliberal, constituyendo un marco privilegiado en el que movimientos sociales y organizaciones de todo el mundo se dan cita no sólo con el objetivo de reflexionar y discutir, sino también para articular de manera conjunta propuestas teóricas y prácticas a favor de una globalización alternativa y solidaria.

El FSM se convocó por primera vez entre los días 25 y 30 de enero de 2001 en la ciudad brasileña de Porto Alegre como espacio paralelo de discusión y contestación al Foro Económico Mundial, el encuentro anual de las élites capitalistas que por las mismas fechas tenía lugar en la ciudad suiza de Davos. Desde 2001 y hasta la actualidad, el FSM se viene celebrando regularmente año tras año. Las primeras ediciones se celebraron en Porto Alegre, entre los años 2001 y 2003; en el 2004 se desplazó hasta Mumbai —India—, regresando a Porto Alegre en 2005; el de 2006 fue

un foro policéntrico, realizado en Bamako —Mali—, Caracas —Venezuela— y Karachi —Pakistán—; en 2007 tuvo como único escenario la ciudad keniana de Nairobi; el 2008 el FSM estrena una nueva modalidad organizativa realizando actividades descentralizadas en todo el mundo que culminarán el 26 de enero con el Día de Movilización y Acción Global; para el 2009 el Comité Organizador ya ha decidido que regresará a América Latina, concretamente a la ciudad brasileña de Belém. Todos y cada uno de los foros acontecen o han acontecido bajo la luminosa consigna que reparte esperanza y entusiasmo por todo el planeta afirmando que «Otro mundo es posible», además de urgente y necesario, añaden muchos.

Una de las polémicas internas más relevantes a la hora de definir el estatuto del FSM es la discusión abierta sobre si éste constituye un *espacio* o un *movimiento*. En su «Carta de Principios» (2001), el FSM se define como un «espacio abierto» para el encuentro de «las entidades y los movimientos de la sociedad civil que se opongan al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital o por cualquier forma de imperialismo» (Foro Social Mundial, 2004: 117). Sin embargo, en torno a esta cuestión pueden distinguirse dos tendencias principales: la de quienes reclaman un Foro entendido como espacio horizontal y quienes ven el FSM como un «movimiento de movimientos».

Uno de los principales representantes de la tendencia que ve al Foro como espacio horizontal es el brasileño Chico Whitaker, miembro fundador del Foro Social Mundial y secretario ejecutivo del comité brasileño de la asociación católica Justicia y Paz. Para Whitaker, al transformar el Foro en un movimiento, estaríamos «tirando a la basura un poderoso instrumento de lucha que hemos sido capaces de crear inspirándonos en el descubrimiento político reciente más importante, el del poder de las estructuras abiertas, libres y horizontales» (2004: 179). En virtud de ello, el FSM se configura como un espacio social horizontal, una plaza pública sin ningún tipo de líder consagrado, ni autoritario ni democrático. Whitaker argumenta que la «Carta de Principios» recoge la voluntad de rechazar cualquier tipo de dirección o liderazgo en su interior, pues el Foro no tiene un carácter deliberativo, es decir, no emite declaraciones oficiales finales en las que pueda observarse una toma de postura respecto a determinados temas, ni promueve campañas de movilización colectiva, porque no se arroga el derecho de representar a todos sus participantes, ni éstos tampoco hablan en nombre del Foro; más bien, todos y cada uno de ellos conservan el derecho a articularse por sí mismos en función de sus convicciones e intereses, de modo que así se asegura el respeto a la diversidad de opciones de los participantes, mucho más que transformándolo en un movimiento:

«Saben que no se les darán órdenes y que no tendrán que obedecer preceptos, ni dar cuentas de lo que han hecho o dejado de hacer. Tampoco tendrán que dar pruebas de su lealtad y disciplina, ni serán expulsados si no lo hacen —todo lo contrario de lo que ocurriría si hubieran ido a participar en cualquier reunión de un movimiento organizado» (Whitaker, 2004: 182).

Los partidarios del Foro como movimiento, por el otro lado, no defienden que el Foro deje de ser un espacio social horizontal de articulación, sino que insisten en la necesidad de fortalecerlo mediante la elaboración de una agenda común con estrategias, objetivos y luchas prioritarias definidas, que sirva de referencia a los participantes para mantener vivo durante todo el año el espíritu del Foro en el ámbito local, nacional y regional, pues el FSM no puede reducirse únicamente a los escasos días de encuentro anual. Santos, en este sentido, extiende el FSM a todo «el conjunto de foros —mundiales, temáticos, regionales, subregionales, nacionales, municipales y locales— que se organizan de acuerdo con su Carta de Principios» (2005b: 45; 2007e: 4). Así, quienes ven en el Foro un movimiento, dan un paso más, apostando por reforzar su capacidad de respuesta y resistencia ante la globalización neoliberal. De este modo, los participantes, a pesar de la diversidad de sus ideas e intereses, alcanzan un posicionamiento común sobre determinadas cuestiones.

Precisamente, en la edición de Porto Alegre en 2005, en medio de esta tensión aún hoy abierta, un grupo de diecinueve reputados intelectuales, entre los que figuraba Boaventura de Sousa, firmó un documento bajo el título «Manifiesto de Porto Alegre: doce propuestas para Otro Mundo Posible». Aunque los firmantes¹⁹ declararon expresarse a título estrictamente personal, dando a conocer sus opiniones y sin representar al Foro en su conjunto, el Manifiesto adquirió un peso notable durante el evento. Este documento no modificó en ningún sentido la fundacional «Carta de Principios», sino que, en estricto cumplimiento de la misma, que define al Foro como un «espacio abierto de encuentro para intensificar la reflexión, realizar un debate democrático de ideas, elaborar propuestas, establecer un libre intercambio de experiencias y articular acciones eficaces» (FSM, 2004: 117), trataba de buscar soluciones y alternativas viables ante las voces que criticaban al Foro por su falta de identidad o débil capacidad propositiva. El conjunto de propuestas expuestas fue, en

¹⁹ Junto a Boaventura de Sousa, firmaron el documento: Tariq Ali (Pakistán), Samir Amin (Egipto), Bernard Cassen (Francia), Walden Bello (Filipinas), Frei Betto (Brasil), Atilio Borón (Argentina), Eduardo Galeano (Uruguay), François Houtart (Bélgica), José Saramago (Portugal), Armand Mattelart (Bélgica), Riccardo Petrella (Italia), Ignacio Ramonet (España), Adolfo Pérez Esquivel (Argentina), Samuel Ruiz (México), Emir Sader (Brasil), Roberto Savio (Italia), Immanuel Wallerstein (Estados Unidos) y solamente una mujer, Aminata Traoré (Mali), una de las principales voces femeninas africanas del movimiento alterglobalizador.

síntesis, el siguiente: (i) condonación de la deuda externa de los países del Sur; (ii) aplicación de tasas internacionales a las transacciones financieras especulativas, venta de armas y actividades contaminantes, entre otras; (iii) eliminación progresiva de paraísos fiscales, jurídicos y bancarios; (iv) aseguramiento de los derechos de empleo, protección social y jubilación para todos los habitantes del planeta; (v) promoción del comercio justo y rechazo de las reglas librecambistas de la OMC; (vi) derecho a la soberanía alimentaria; (vii) prohibición de patentes del conocimiento de los pueblos y de los seres vivos, humanos y no humanos; (viii) lucha contra toda forma de toda discriminación, sexismo, xenofobia, racismo y fundamentalismo; (ix) medidas preventivas y curativas contra la destrucción del medio ambiente; (x) desmantelamiento de las bases militares extranjeras en todos los países; (xi) fomento del derecho a la información ante el control de los medios de comunicación por parte de monopolios empresariales, de la autonomía de los periodistas y de la prensa crítica e independiente sin ánimo de lucro; (xii) reforma democratizadora de las instituciones internacionales, principalmente de la ONU, el FMI, el BM y la OMC (AA.VV, «Manifiesto de Porto Alegre», 2005).

A pesar de la discusión en ciernes, en realidad ambas tendencias no son incompatibles ni se excluyen entre sí. El FSM proporciona a las organizaciones y movimientos un espacio abierto para que juntos reflexionen y tracen estrategias, pero al mismo tiempo, el carácter abierto permite potenciar su fuerza propositiva a través de un programa de mínimos, abierto, flexible y dialogado, sin menoscabar por ello la riqueza y diversidad de compromisos de los participantes, porque no se trata de normas o principios de obligado cumplimiento: no se imponen desde el Consejo Internacional ni la Secretaría Internacional, sino que se proponen desde el interior. El FSM, desde este punto de vista, puede concebirse como el resultado de una concentración de fuerzas de la contrahegemonía articuladas en un espacio social de acción colectiva para hacer frente a los retos de la globalización hegemónica y otras estructuras que constituyen instrumentos de opresión y dominación. Por *espacio social de acción colectiva* entiendo la creación de un campo más o menos organizado de acciones comunes y de producción de sentido, es decir, un ámbito de iniciativas que combina la lucha social y la lucha ideológica.

Al mínimo común denominador alcanzado por las fuerzas globales contrahegemónicas reunidas en el FSM, Ignacio Ramonet (2001), otro de sus impulsores, lo llama *Consenso de Porto Alegre* —fórmula que también adopta Santos (2004e: 1)—, en contraposición al Consenso de Washington. El escritor y periodista Manuel Vázquez Montalbán (2002), que algunos meses antes de morir tuvo la oportunidad de participar en la segunda edición del Foro, se refiere a él como «nuevo

sujeto histórico de cambio», destacando la «diversidad de orígenes, códigos y sustratos» como característica principal. Y es que desde su primera convocatoria, el FSM representa un eje de resistencia y lucha mundial contra la globalización neoliberal, vista no sólo como la última fase del sistema de producción capitalista, sino sobre todo como un «modelo de civilización» (Santos, 2001d) —o mejor, de incivilización— que produce una multitud de dominaciones y opresiones: la guerra, el racismo, el hambre, la pobreza, la destrucción ambiental o la negación sistemática de los derechos humanos, por poner algunos ejemplos.

La teoría social elaborada por Santos interpreta el Foro Social Mundial como un nuevo fenómeno sociopolítico (2004c: 330) que puede ser abordado desde la óptica de tres dimensiones de análisis distintas aunque complementarias: como epistemología del Sur, como política cosmopolita emergente y como fuente constante de utopía crítica.

4.1 El FSM como epistemología del Sur

Como portador de un pensamiento crítico-emancipador que trabaja por la eliminación de las causas estructurales de la opresión, Boaventura de Sousa Santos tiene siempre «el corazón mirando al sur», como dice el tango compuesto por la cantante argentina Eladia Blázquez. *Sur*, en el diccionario conceptual del sociólogo, no tiene que ver con un espacio geográfico, sino que adquiere un sentido fundamentalmente político, al significar «la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista» (2003a: 420). El Sur, por tanto, como producto de la colonialidad, es una realidad ineludible. Es la experiencia de sentirse basura, de quienes se perciben «al otro lado de la línea» y se resisten a ello.

En el comienzo del nuevo milenio, la perpetuación del Sur constituye una firme apelación ética a la responsabilidad individual y colectiva como parte de la condición humana. Según la Real Academia Española, *responsabilidad* significa «deuda, obligación de reparar y satisfacer, por sí o por otra persona, a consecuencia de un delito, de una culpa o de otra causa legal»; aunque también, en un sentido menos jurídico y más moral, el término denota «cargo u obligación moral que resulta para alguien del posible yerro en cosa o asunto determinado» (RAE, 2001). Así pues, la actuación responsable implica no sólo el reconocimiento y aceptación de una relación injusta en la que existen víctimas y agresores, sino también la necesidad de superar esta relación deshumanizadora a través del acercamiento, la conciliación, la compensación, la reparación, por medio de la justicia, en definitiva. ¿Cuál es, dadas estas premisas, el cometido al que está llamado el ser humano responsable?

Boaventura de Sousa lo ha identificado en la construcción de una *subjetividad del Sur* (2003a: 420) que divide en tres momentos. El primero consiste en mirar al Sur, es decir, reconocer como injusta y jerárquica la relación imperial nosotros–ellos que legitima y mantiene la existencia del Sur. El segundo supone caminar hacia el Sur, ejercer nuestra responsabilidad yendo hacia la víctima para dejar de ser su agresor. Por último, hay que anular la relación imperial nosotros–ellos escuchando las voces de las víctimas para volvernos nosotros mismos las propias víctimas y evitar darles un tratamiento paternalista que implique un efecto victimizador permanente. Sólo si el Norte deja de pensarse a sí mismo como Norte imperial y el Sur deja de percibirse como Sur imperial, un producto subordinado de la relación imperial, estaremos poniendo las condiciones para la creación de un Sur no imperial, emancipatorio y contrahegemónico (Santos, 2003a: 419 ss; 2006a: 50).

La construcción efectiva de la subjetividad del Sur conlleva, sobre todo en los países del Norte, centros históricos hegemónicos de la producción de saber, la elaboración de una *epistemología del Sur*. Ésta consiste fundamentalmente en un proceso de des-aprendizaje de los tópicos, percepciones y prejuicios etnocéntricos todavía hoy presentes en las ciencias sociales occidentales, particularmente en la antropología y el orientalismo, el estudio occidental —y occidentalizante— de los pueblos y sociedades designadas bajo el concepto de Oriente, conceptualizadas como alteridad bárbara, salvaje e incivilizada. El sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein (2001) ha tematizado en varios de sus escritos la importancia que tiene el acto de desaprender lo aprendido para aprender a mirar la realidad bajo otro punto de vista. Para Wallerstein (2001: 192), el eurocentrismo imperante en las ciencias sociales se expresa, por lo menos, a través de cinco maneras distintas: (i) en la historiografía, que define como la explicación sesgada del predominio y protagonismo europeo en el desarrollo del mundo moderno; (ii) en el universalismo, «la visión de que existen verdades científicas que son válidas a través de todo el tiempo y el espacio» (Wallerstein, 2001: 194), promovido en gran parte por las pretensiones universalizantes del conocimiento científico moderno, inspirado en el programa baconiano-cartesiano-newtoniano; (iii) en los supuestos acerca de la civilización occidental, vista como cuna de valores ilustrados, modernos, civilizados y superiores, en contraste con el primitivismo, el atraso y la animalidad de otros pueblos y manifestaciones culturales; (iv) en la persistencia del ya mencionado orientalismo de las ciencias sociales y las humanidades, que construye e inventa a «Oriente» desde parámetros occidentales, proyectándolo como lo negativo, el adversario, el reverso de la civilización que necesita de ésta para ser encauzado y controlado, ya sea a través de Cruzadas o, en términos actuales, mediante guerras preventivas, eufemismo para

disimular guerras geoestratégicas que aseguran el mantenimiento de la posición hegemónica; (v) y finalmente en la teoría del progreso, entendido como inevitable y escalonada marcha de la humanidad hacia delante, idea que penetró con fuerza en las nacientes ciencias sociales decimonónicas.

Como epistemología del Sur, el Foro Social Mundial supone un desafío para las ciencias sociales eurocéntricas, para las cuales sólo el conocimiento científico es productor de una racionalidad social y política válida indiscriminadamente para todos los países y realidades. La crítica del FSM se orienta hacia la denuncia de la colonialidad del saber. La epistemología hegemónica moderna, caracterizada por el dominio de la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna entrecruzada con la lógica del capitalismo, está obligada a dejar de percibirse como universal, reconociendo en ella un importante sesgo occidentecéntrico que impide la valoración de otras formas y modos de conocimiento con supuestos epistémicos distintos. El colonialismo epistemológico, como el político o cultural, es también una forma de dominación y opresión de una cultura sobre otra. En su lugar, el FSM apuesta por la descolonización del conocimiento y la lucha contra la monocultura del saber científico, haciendo visibles, mediante la sociología de las ausencias, la diversidad de saberes subalternos que circulan por él. Es la ya explicada idea de la ecología de los saberes, a través de la cual se pone en práctica una racionalidad dialógica cuyo punto de partida es el diálogo democrático entre saberes como vía para conocer y valorar los elementos que unen y separan.

Con relación al marco de luchas emancipatorias que abarca la globalización contrahegemónica, que no se reduce al FSM, la sociología de las ausencias es el procedimiento que permite corregir el carácter fragmentario de tales luchas y la insuficiencia de la resistencia local en el mundo globalizado (Santos, 2006b: 168). Tanto la insuficiencia como la fragmentación de la contrahegemonía son consecuencia de las realidades ausentes —suprimidas, ignoradas o desacreditadas— que podrían reunir la fuerza necesaria para conectarse con otras luchas libradas en diferentes partes del mundo, fortaleciendo así el potencial de acción de la globalización contrahegemónica. Para promover una globalización exitosa de las resistencias, la sociología de las ausencias detecta silencios y crea las condiciones necesarias para que quienes han sido callados puedan hablar y ser tenidos en cuenta.

No menos importante es el papel que para la globalización contrahegemónica juega la sociología de las emergencias. Aprovechando su capacidad prospectiva para detectar experiencias sociales venideras, las redes de movimientos sociales y organizaciones que participan en el FSM pueden buscar futuros alternativos posibles, nuevos proyectos potencialmente contrahegemónicos capaces de ofrecer un

escenario distinto al de la globalización neoliberal. De esta manera, al discurso neoliberal que afirma que «no hay alternativa» —TINA, en inglés— se opone la idea según la cual «hay muchas alternativas» —TAMA, acrónimo de la expresión *There Are Many Alternatives*—. Es la creencia utópica, en el mejor sentido de la palabra, de que otros mundos son posibles, pues «la posibilidad es el motor del mundo» (Santos, 2004c: 338). De hecho, para la sociología de las emergencias, esos otros mundos posibles en realidad ya están aquí. Sólo hay que hacerlos emerger, sacarlos a la superficie, aunque para ello haga falta tesón, esfuerzo y una cierta delicadeza, al tratarse de «mundos sutiles, ingrátidos y gentiles como pompas de jabón», recordando los versos siempre eternos de Antonio Machado (1989: 149).

En un ejercicio de honestidad intelectual y crítica constructiva, Boaventura de Sousa no sólo piensa que la sociología de las ausencias debe ser aprovechada por el FSM, sino también utilizada en su contra. En este sentido, en su libro *Foro Social Mundial: manual de uso* (2005), analizando las organizaciones que componen el Consejo Internacional del FSM,²⁰ detecta las ausencias significativas que se producen en su interior. Más de la mitad de los miembros —alrededor de ciento cincuenta— provienen de países centrales, escaseando las organizaciones de África o Asia, cuya participación está ligada muchas veces a la presencia de ONG's del Norte (Santos, 2005b: 51).

4.2 El FSM como política cosmopolita emergente

Como fenómeno político transnacional de primer orden, el Foro Social Mundial trae consigo una serie de novedades, aunque éstas tal vez no sean tan evidentes como las que introduce en los planos epistemológico y utópico. La principal novedad política del FSM, afirma Santos (2004c: 340; 2005b: 45), puede resumirse en su capacidad para articular y gestionar las tensiones entre lo nuevo y lo viejo, es decir, en saber combinar diferentes escalas de acción —mundial, regional, subregional, nacional, municipal y local— e integrar perspectivas temáticas de ayer y de hoy. Más específicamente, Santos (2004c, 2005b) destaca en su análisis las siguientes cuatro aportaciones.

La primera es una concepción muy amplia del poder y la opresión. Durante mucho tiempo, las ciencias sociales han concentrado sus esfuerzos en el análisis de la opresión en el seno de la relación capital-trabajo, desatendiendo, o incluso

²⁰ Para una listado exhaustivo de las organizaciones que forman parte del Consejo Internacional del Foro Social Mundial puede consultarse su página web oficial: <<http://www.forumsocialmundial.org.br/index.php>>.

minusvalorando, otros focos de opresión y dominación. El FSM revela que, según el contexto sociocultural de los participantes, la opresión y dominación tiene muchas caras distintas y no todas son consecuencia directa de la globalización neoliberal. Por este motivo la contrahegemonía no se reduce únicamente a las distintas resistencias en torno al capitalismo global, sino que incluye asimismo la lucha contra cualquier forma estructural de exclusión, opresión, dominación y discriminación. Con frecuencia, mujeres de todo el mundo, inmigrantes sin papeles, minorías étnicas, campesinos empobrecidos, niños y jóvenes, entre otros grupos, son la carne de cañón que la artillería neoliberal utiliza y explota hasta el último aliento para perpetuarse en el poder. Por eso es importante que los movimientos y organizaciones establezcan alianzas entre ellos formando un frente común emancipador.

Tal y como sostiene la filósofa política estadounidense Iris M. Young, las estructura de poder que producen la exclusión social o la inclusión subordinada de millones de seres humanos en todo el planeta constituyen verdaderos sistemas de injusticia social. Para Young (2000: 60-69), la injusticia puede definirse en términos de *opresión y dominación*. Hay opresión cuando un modelo institucional impide la distribución social de aquellas habilidades sociales e individuales que se necesitan para un desarrollo personal satisfactorio. La opresión, por tanto, es una forma de limitar la capacidad para comunicar en contextos socialmente reconocidos pensamientos, experiencias y sentimientos. Young (2000: 86-110) detecta cinco «caras de la opresión» en las sociedades contemporáneas: (i) la *explotación*, que hace que muchas personas dediquen toda su energía a aumentar y mantener el estatus social de los ricos y poderosos; (ii) la *marginación*, que priva a quienes la padecen de la seguridad, los derechos y el bienestar que ofrece el contrato social; (iii) la *carencia de poder*, que puede observarse en la aceptación sumisa de decisiones y órdenes por parte de los ciudadanos, cuyo grado de participación y decisión en las condiciones que afectan su vida es escaso o nulo; (iv) el *imperialismo cultural*, cuyas pretensiones de universalidad niegan el reconocimiento de otras formas de alteridad; (v) la *violencia*, una práctica social muy extendida que tiene por objeto humillar, dañar y destrozarse física y psicológicamente a quien es víctima de ella. La dominación, por otra parte, se produce cuando existen mecanismos institucionales que obstaculizan que las personas puedan participar en la determinación de las condiciones de sus acciones, de manera que se ven obligadas a acatar las reglas de juego impuestas y decididas jerárquicamente por otros grupos socialmente más poderosos. Se trata de un concepto cuyo significado guarda una estrecha relación, salvaguardando las distancias, con el fascismo paraestatal —contractual y territorial— del que habla Santos.

Santos (2003a: 316), por su parte, realiza un diagnóstico de las sociedades occidentales contemporáneas en el que identifica seis *lugares estructurales* característicos de las sociedades capitalistas. Cada uno de ellos constituye un complejo entramado de *constelaciones de poder*, es decir, un conjunto de relaciones sociales caracterizado por la producción y reproducción de intercambios desiguales (2003a: 303, 306) y, en consecuencia, por la subordinación y dominio de una de las partes.

El primer modo²¹ de producción de poder es el *espacio doméstico*: el conjunto de relaciones que se dan entre cónyuges, hijos y parientes, donde la forma dominante de poder es el *patriarcado*. Le sigue el *espacio de la producción*, en el que se desarrollan relaciones en torno a valores económicos de cambio producidos mediante procesos de trabajo, donde el modo de poder es la *explotación*. El tercer lugar lo ocupa el *espacio de mercado*, las relaciones sociales basadas en la distribución y el consumo de valores de cambio en el mercado, en el que la forma sobresaliente de poder es la *alienación* o *fetichismo de las mercancías*. Después está el *espacio de la comunidad*: la serie de relaciones sociales desarrolladas en torno a la producción de territorios físicos y universos simbólicos de identificación colectiva, donde la forma de poder privilegiada es la *diferenciación desigual*, que crea mecanismos de identidad y diferencia para distinguir entre miembros externos e internos a la comunidad. En el quinto lugar se encuentra el *espacio de la ciudadanía*, más conocido como esfera pública, aquel en el que predominan las relaciones políticas verticales entre el Estado y los ciudadanos —y no las horizontales entre ciudadanos—, siendo la principal forma de poder la *dominación*. Por último, la forma de poder característica del *espacio mundial* —definido por Santos (2003a: 313) como el conjunto de relaciones sociales que la división internacional del trabajo produce en las sociedades nacionales—, recibe el nombre de *intercambio desigual*, en referencia a las transacciones económicas desiguales realizadas entre el centro, la periferia y la semiperiferia del sistema mundial.

La segunda contribución política del Foro Social Mundial está en la equivalencia entre los principios de igualdad y reconocimiento de las diferencias. En él se produce un intercambio libre de ideas en pie de igualdad, donde las posiciones discutidas no tienen un carácter normativo, es decir, no se toman como la única postura válida. A través de la democracia participativa se adopta una política pluralista, cuyo ideal es el de dar la máxima cabida posible a una multiplicidad de ideas y

²¹ Para un análisis pormenorizado de cada una de los modos de producción de poder véase SANTOS, 2003a: pp. 324-330.

sensibilidades en colaboración mutua, de manera que cada uno pueda afirmar su identidad propia sin perjuicio para el resto.

La tercera novedad está en el hecho que el FSM privilegia la rebeldía y el inconformismo en detrimento de la revolución. Su prioridad política no consiste en la toma del poder, ya sea instaurando un orden mundial radicalmente nuevo —método revolucionario— o a través de cambios graduales en el sistema establecido —método reformista—, sino en transformar las diferentes caras del poder y la opresión, que se manifiestan en instituciones y formas específicas de sociabilidad, como el fascismo social. Por esta razón el FSM constituye ante todo un campo de experimentación de prácticas políticas democráticas capaces de desafiar el tipo de interacciones (in)humanas que provoca la globalización neoliberal.

La cuarta y última novedad puede observarse en el nuevo internacionalismo del que el Foro Social Mundial es portador. A diferencia del internacionalismo obrero y sindical del siglo XX, el internacionalismo promovido por el FSM se caracteriza por no tener un actor social privilegiado —el obrero—, ni una organización preferente —sindicatos de trabajadores—, ni tampoco una estrategia de acción definida desde el centro —decisiones de la Organización Internacional del Trabajo—, sino que estamos ante un internacionalismo generado desde el Sur, con identidades sociales y culturales múltiples, observables en la variedad de asociaciones y movimientos que allí se congregan.

Sin desmerecer el valor de estas contribuciones, de Sousa reconoce que aún queda mucho trabajo pendiente para ajustar el Foro a las necesidades y vindicaciones reales de sus participantes. Ello implica realizar mejoras en los polémicos ámbitos de la representatividad, la organización, la planificación estratégica, los desafíos organizativos y la continuidad. Sin duda, la aplicación de medidas correctivas en estos aspectos le dotarían de mayor credibilidad y coherencia. No obstante, el movimiento democrático transnacional por una globalización alternativa, a través del espacio social de acción que es el FSM, ha demostrado tener capacidad real de impacto en determinados niveles de decisión política, sobre todo en dos de ellos: en la definición de los temas de la agenda política internacional y en la transformación de la retórica de los decisores políticos (Santos, 2000). Esto significa que los líderes económicos y políticos mundiales que se reúnen en el Foro Económico Mundial no sólo saben que existen pobres —o empobrecidos, para ser más exactos—, sino que además tienen la delicadeza de introducir en sus discursos conceptos tan aplaudidos como reducción de la pobreza o cuestiones como el hambre, aunque no ataquen ni de lejos los mecanismos y estructuras que la producen y legitiman. Restan, sin embargo, dos niveles en los que presionar más: la alteración institucional y el logro de cambios

efectivos de actuación a través de acciones como la condenación integral de la deuda externa, los planes de cooperación y ayuda al desarrollo o la ratificación de acuerdos mundiales sobre medio ambiente, entre otros.

4.3 El FSM como utopía crítica

La filosofía neoconservadora de la historia ha decretado la muerte de las ideologías y con ello, el final de las utopías. Se trata de la postura realista que acepta y celebra lo que hay, que no es capaz de mirar hacia otro lado, porque da como buena la realidad establecida y no hay nada, excepto ella, por lo que luchar ni esperar. La muerte de la utopía significa la negación de la realidad entendida como «campo de posibilidades» (Santos, 1998d: 122), además del rechazo de la función crítica y alternativa que la utopía ha venido desarrollando desde sus orígenes históricos. En 1516, el humanista inglés Tomás Moro publicaba la primera edición de *Utopía*, un libro en el que imaginaba una sociedad más justa e igualitaria en oposición a la Inglaterra de su tiempo. La obra es un ejemplo perfecto de cómo las ideas utópicas, además de una función crítica, suelen desempeñar también una función propositiva, con la que se presenta una alternativa de cambio ante la insatisfacción que provoca el orden de cosas establecido.

Sin embargo, llama la atención observar cuán pervertido y desviado de su significado original es el uso que el neoliberalismo hace de este concepto. Despojada de su dimensión crítica y constructiva, la *utopía neoliberal* cumple una función complaciente y conservadora, consistente en aquello que el economista y teólogo de la liberación Franz Hinkelammert (1993) llama la «sacralización de la sociedad existente»: al ser parte integrante del sistema, sus valores no cambiarían ni una sola de las piezas que lo componen.

En estas circunstancias, la sociología emancipadora de Boaventura de Sousa Santos recupera el sentido original de tan denostada palabra, *utopía*, como imaginación y proposición de una sociedad mejor:

«Por utopía entiendo la exploración, a través de la imaginación, de nuevas posibilidades humanas y nuevas formas de voluntad, y la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar y al que la humanidad tiene derecho» (2003a: 378).

Dos son las principales características de esta versión renovada del pensamiento utópico. Por un lado, en conexión con la sociología de las ausencias, se

trata de una utopía que llama la atención sobre aquello que no existe, como parte integrante, aunque excluida y silenciada, de lo que existe. Por otro, su forma de imaginar las alternativas está constituida parcialmente por nuevas combinaciones y escalas de lo que existe, aunque en realidad éstas no sean más que meros pormenores de lo que realmente existe. Ello demanda tener, por tanto, un conocimiento amplio de la realidad.

Para Santos (2004c: 332; 2005b: 22), el Foro Social Mundial, con su protesta y propuesta para Otro Mundo Posible, simboliza el retorno de la *utopía crítica* en el siglo XXI. Su carácter utópico está en el hecho de proclamar alternativas creíbles a la globalización neoliberal. No es una utopía vaga y abstracta, sino una *utopía realista*, pues no es un reto imposible ni impensable, sino una propuesta concreta que todavía está por realizar: un horizonte movilizador, que «para eso sirve: para caminar» (Galeano, 1993: 310) y que, en caso de efectuarse, contribuiría a mejorar notablemente el estado de la humanidad. Y es que el FSM no olvida las palabras del físico ruso Konstantin Tsiolkovsky cuando afirmaba que «los imposibles de hoy son los posibles de mañana».

A diferencia de las utopías críticas de finales del siglo XIX y principios del XX, muchas de ellas de signo etnocéntrico y patriarcal, el FSM, afirma Santos (2004d: 459; 2005b: 23), representa una utopía radicalmente democrática, que celebra el valor de las diversidades en el marco de una cultura política horizontal y participativa, tal y como demanda el momento histórico actual.

5. Diálogo intercultural y procedimiento de traducción

La diversidad infinita es una de las riquezas más importantes de los movimientos y organizaciones sociales que impulsan la globalización contrahegemónica. Es un valor que debe reconocerse y afirmarse como señal inequívoca de las experiencias incontables que hay en el mundo, irreductibles todas ellas al falso universalismo de la razón metonímica. No obstante, las diferentes marcas socioculturales —sexo, clase social, etnia, entre otras— no pueden ser un impedimento para la cohesión y el mantenimiento de las luchas alterglobalizadoras. Como señala Santos (2005a: 178): «El potencial anti-sistémico o contra-hegemónico de cualquier movimiento social reside en su capacidad de articulación con otros movimientos, con sus formas de organización y sus objetivos».

Para que dicha articulación sea efectiva, es necesario tener en cuenta las diferencias que presentan los movimientos sociales y crear entre ellos procesos de inteligibilidad recíproca. Este es el objetivo que tiene el *procedimiento de traducción*

(Santos, 2003b, 2004c, 2004d, 2004e, 2005a, 2005b, 2006a, 2006b), un proceso intercultural que, sin convertir la diversidad en uniformidad, busca aumentar el conocimiento recíproco entre movimientos y organizaciones con la finalidad de fortalecer su capacidad de resistencia contra la globalización neoliberal. Según Santos (2005b: 175-180), el trabajo de traducción presenta las siguientes características: (i) incide sobre los saberes, las prácticas sociales y sus agentes; (ii) parte del presupuesto de que todas las culturas son incompletas, lo que les permite enriquecerse por medio del encuentro y el diálogo intercultural; (iii) es un trabajo flexible, que puede darse entre saberes hegemónicos y subalternos o entre saberes y prácticas no hegemónicas; (iv) el procedimiento de traducción es al mismo tiempo un trabajo intelectual, político y emocional. Intelectual porque crea inteligibilidad, coherencia y articulación entre los diferentes movimientos sociales, tratando de esclarecer lo que les une y lo que les separa; político porque sus componentes técnicos son objeto de deliberación democrática; y emocional porque presupone inconformismo ante la carencia que implica el carácter incompleto de un conocimiento o práctica dada.

El presupuesto clave que subyace a la teoría de la traducción es que no hay un principio único del cambio social, del mismo modo que, como se vio, tampoco hay una sola forma de opresión. La Teoría Crítica posmoderna construida por Boaventura de Sousa niega la existencia de un sujeto histórico revolucionario, un agente único del cambio social: la burguesía, en la teoría política liberal, o el proletario, en el marxismo. La idea que rechaza la existencia de una teoría general capaz de organizar toda la realidad bajo una única estrategia es denominada *universalismo negativo* (Santos, 2003a: 28; 2005b: 181; 2004d: 465; 2005b: 146). No hay recetas universalmente válidas para los problemas que plantea la transformación social, más aún en el contexto pluralista en el que nos movemos. De este modo, lo único que es universal es la diversidad: una multiplicidad —que no una multitud— de actores sociales, con luchas plurales, entre los que es necesario construir un *consenso intercultural* que otorgue sentido a sus luchas. Es en este sentido, refiriéndose al papel que debe desempeñar el pensamiento político de izquierdas del siglo XXI, Santos habla de la creación de *pluralidades despolarizadas* (2005c: 442; 2006a: 85). Con este concepto el sociólogo se refiere a redes o articulaciones colectivas entre partidos políticos, movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales que se oponen al neoliberalismo, al imperialismo y otras formas de exclusión. Y es que las propuestas políticas, al igual que los saberes, tiene un carácter incompleto, de aquí la necesidad de ejercitar el diálogo, tender puentes de interacción mutua con los que caminar juntos para ir descubriendo elementos comunes que nos permitan el entendimiento y la

acción común.

El reconocimiento del carácter incompleto de las culturas no implica necesariamente la aceptación por parte de Santos del relativismo cultural como postura filosófica. De hecho, el debate no se establece entre la dicotomía universalismo/relativismo, que de Sousa rechaza, sino que, ante estas opciones, lo que defiende es el cosmopolitismo: «La globalización de las preocupaciones morales y políticas y las luchas contra la opresión y el sufrimiento humanos» (1998a: 198). Contra el relativismo del «todo vale lo mismo», reivindica la relatividad de las culturas, apostando por establecer criterios procedimentales interculturales válidos para diferenciar entre políticas progresistas y políticas reaccionarias. En oposición al universalismo dogmático, admite que todas las culturas son portadoras de preocupaciones antropológicas universales y valores últimos, pero éstos no pueden imponerse en nombre de la verdad absoluta ni de la religión, de ahí la importancia de establecer diálogos interculturales sobre preocupaciones comunes. Ya lo decía Machado en sus versos (1989: 212):

«¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela».

Para Santos (2001e), en conclusión, existe una *sociedad civil global portoalegrense* que participa en el Foro Social Mundial en cualquiera de sus modalidades. Esta sociedad civil global contrahegemónica es la expresión más viva, aunque no la única, de la globalización desde abajo, construida sobre los principios de solidaridad y comunidad. Ambos son componentes esenciales de la *razón cosmopolita* (2005a: 152) que vehicula sus propuestas: aquella que combate el desperdicio de la experiencia, construye subjetividades rebeldes y no conformistas, subjetividades esperanzadas y no resignadas, subjetividades críticas, con capacidad de asombro, y no espectadoras pasivas.

IV

Conclusiones

La racionalidad hegemónica moderna es perezosa y olvidadiza. Tiende a utilizar la misma vara de medir para todas las culturas del mundo, no reconociendo más parámetros y valores que los suyos propios, que considera universalmente válidos, independientemente del contexto sociocultural en el que vayan a ser aplicados. Se arroga el derecho a expandir por todo el mundo sus hábitos, ideas e intereses particulares imponiendo una monocultura que produce la no existencia de otras racionalidades y sensibilidades, a las que no se molesta en reconocer y, si lo hace, es tan sólo para utilizarlas en beneficio propio. La consecuencia más grave de este fenómeno es la desaparición de lo que hasta este momento se ha venido llamando experiencia: formas de vida, saberes y prácticas que transmiten contenidos significativos fundamentales para la reproducción de la vida.

Desde el siglo XIX y hasta la actualidad, la racionalidad hegemónica moderna se entremezcla con el modo de producción dominante, el capitalismo, privilegiando la dimensión cognitivo-instrumental de la razón, aquella que persigue la consecución eficaz de fines a través de la eficiencia de medios. Durante las últimas décadas del siglo XX, el capitalismo viene padeciendo grandes transformaciones que han propiciado la generación de un nuevo régimen de acumulación llamado de diferentes formas: capitalismo global, neoliberalismo, capitalismo desorganizado, economía global, régimen de acumulación flexible, fundamentalismo de mercado, integrismo neoliberal o postfordismo, entre las más destacadas. Estos cambios pueden sintetizarse a partir de tres ejes fundamentales. Primero: la fractura del pacto social capital-trabajo, que desde el final de la II Guerra Mundial había sido la garantía de estabilidad socioeconómica y protección social de la ciudadanía, integrada en el contrato social por medio del trabajo. Segundo: puede detectarse un aumento espectacular de los procesos de globalización de mercados y de la actividad económica a escala mundial —producción, distribución y consumo de productos y servicios—. Tercero: en el Nuevo Orden Mundial existe una fuerte contradicción entre la presencia de una democracia —frágil, de baja intensidad, representativa, procedimental— en el ámbito nacional y de una plutocracia a escala supranacional, representada por los intereses del G-8 y los de megacorporaciones financieras que actúan con total impunidad legal sobre el medio ambiente, el mundo del trabajo, la calidad de vida o los derechos humanos. Resultado de ello es el debilitamiento del marco ético y jurídico que a escala supranacional representaba el sistema de Naciones Unidas. En su lugar, se ha permitido la consolidación de estructuras de poder oligárquico con plena capacidad para imponer al resto del mundo sus criterios,

que reducen las interacciones humanas al mercado y sus leyes —economía de mercado, sociedad de mercado, democracia de mercado—, desplazando valores antropológicos y éticos imprescindibles para la convivencia humana, como son la justicia, la igualdad, la libertad, la solidaridad y la paz. Esta situación genera un orden social global autoritario y violento, en el que está menos perseguido violar un derecho humano que una ley de mercado.

Este modelo de globalización no sólo está incrementando en todo el planeta la brecha de las desigualdades socioeconómicas, sino que además está desarrollando una forma hegemónica de experiencia basada en procesos autoritarios y violentos de socialización, sobre los que no hay diálogo, debate público ni control democrático alguno. El resultado de este fenómeno es la emergencia de un nuevo contrato social, el contrato social neoliberal. En él, la parte fuerte de la relación decide las condiciones de vida del elemento débil, muchas veces condiciones injustas e inhumanas. A diferencia del contrato social moderno —ya sea en la formulación de Hobbes, Locke o Rousseau—, cuya finalidad consistía, al menos en la teoría, en sacar al ser humano del estado de naturaleza para convertirlo en ciudadano, el contrato social neoliberal se caracteriza por producir estados de naturaleza dentro de la sociedad a través de procesos estructurales que provocan múltiples exclusiones. Más que ciudadanos, lo que genera este tipo de contrato social son personas privadas de esta condición, infraciudadanos.

Sin embargo, ante este conflictivo escenario, cada día son más las voces que protestan y se oponen a las reglas de juego impuestas por la globalización neoliberal. Las manifestaciones mundiales de Seattle, Washington, Praga, Melbourne, Niza, Génova, Barcelona, Hong Kong y las diferentes ediciones del Foro Social Mundial son ejemplos de este movimiento social democrático que exige una globalización alternativa. Se trata de una sociedad civil global transnacional que reúne a actores sociales de diferentes ámbitos con preocupaciones e intereses comunitarios que toman conciencia de que deben luchar juntos contra el capitalismo neoliberal y las formas de opresión que provoca. Este movimiento global contrahegemónico sabe que no basta reflexionar sobre el poder y el impacto de la globalización neoliberal, sino que es igualmente necesario pensar cuáles son sus puntos débiles y las alternativas futuras de cambio. Los foros mundiales de Porto Alegre y las sucesivas ediciones del Foro Social Mundial representan un espacio social de acción privilegiado para las protestas y la elaboración de propuestas inconformistas y rebeldes.

En este estado de cosas, las propuestas teóricas y prácticas que iluminan el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos constituyen un importante instrumento para la emancipación humana, al tiempo que fuente permanente de utopía y

esperanza para la construcción de otro mundo posible. Sensible ante los sufrimientos humanos, portadora de ecos revolucionarios y orientada por la brújula de la democracia radical, la sociología emancipatoria del profesor Santos demuestra, a través de la recuperación de fragmentos de experiencia social desperdiciada o en trance de desaparición, que su gran prioridad es el reconocimiento de la dignidad de todos los seres humanos sin excepción, especialmente de aquellos que reclaman «el derecho a tener derechos» (Arendt, 1987: 433) o, dicho de otro modo, el derecho a no ser basura.

La de Boaventura de Sousa es, en síntesis, una apuesta firme y comprometida por la democracia social y política, entendida en clave participativa, como el mejor criterio para transformar relaciones poder en formas de autoridad compartida (Santos, 1998b: 332). Por eso hoy de lo que se trata es de fundar un contrato social alternativo asentado sobre la creación de diversas formas de democracia radical. Así, en el espacio doméstico, cabe trabajar por el establecimiento de comunidades domésticas cooperativas, capaces de eliminar los estereotipos de género, promover la cooperación efectiva entre sexos y democratizar el derecho doméstico.

En el espacio de producción hay que impulsar un modelo de desarrollo ecosocialista mediante formas alternativas y solidarias de producción, como el sistema de producción cooperativa, la agricultura orgánica o la economía solidaria. El espacio de mercado, por su parte, tan relacionado con el ámbito productivo, debería regirse por la satisfacción de las necesidades humanas básicas —subsistencia, protección, participación, entre otras— y no por el consumismo egoísta y posesivo.

En lo relativo al espacio de la comunidad, el pacto social democrático y emancipador apuesta por hacer de él un lugar de encuentro de identidades múltiples, permeables e inconclusas, que favorezca la práctica del diálogo intercultural, tan necesario para tender puentes de entendimiento, refutar la teoría belicista del choque de civilizaciones, evitar el anquilosamiento de los pueblos, las intolerancias y fundamentalismos que provoca el repliegue de las culturas sobre sí mismas.

En el espacio de la ciudadanía hay que fundar un nuevo contrato sobre la democracia, particularmente sobre la democracia distributiva, sostenido sobre tres ejes fundamentales. El primero es el pleno ejercicio de la ciudadanía. La comunidad política debe ser el espacio social de realización de todos los derechos humanos —civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y ambientales—, de la inclusión social y la no discriminación. El segundo es la función social de la democracia, orientada hacia la promoción de la equidad en la distribución de la riqueza económica y ecológica, otorgando para ello prioridad al valor de la distribución sobre el de la acumulación. En tercer lugar, la democracia distributiva debe procurar la gestión democrática del

espacio público, de manera que las personas puedan tomar parte activa en la formulación, seguimiento y evaluación de políticas públicas que tienen una incidencia directa sobre sus vidas.

Por último, en el espacio mundial, se plantea la necesidad de una nueva concepción de la soberanía que, de exclusiva y absoluta, pasa a ser compartida y recíprocamente permeable. Este hecho obliga a reconfigurar el papel del Estado en la sociedad global, de manera que la soberanía ya no es titularidad exclusiva del Estado-nación, sino que ahora es ejercida por un conjunto heterogéneo de redes de actores estatales y no estatales, locales, nacionales, regionales y globales, cuyos intereses son coordinados por el Estado.

Tomando como referencia el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, en suma, pueden establecerse una serie de propuestas epistemológicas y sociopolíticas para dotar de una nueva estructura al concepto de experiencia, una estructura fundada en una epistemología capaz de llevar a cabo una extensión de la experiencia más allá de su limitación occidental; es una concepción más inclusiva, basada en el reconocimiento y la valoración positiva de la pluralidad cultural e histórica de los seres humanos. Concluyo con una bella sentencia del escritor José Saramago (1997: 241) que condensa a la perfección el sentido que he querido dar a este trabajo y que habría que reconocer urgentemente como el principio rector de las relaciones humanas: «El desperdicio más absurdo no es el de los bienes de consumo, sino el de la humanidad».

Referencias bibliográficas

- AUGÉ, M. (1998), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- ARENDT, H. (1987), *Los orígenes del totalitarismo. Parte II: Imperialismo*, Alianza, Madrid.
- AA.VV (2005), «Manifiesto de Porto Alegre: doce propuestas para Otro Mundo Posible», disponible en: <<http://www.pensamientocritico.org/manpor0205.htm>> [consulta: 16 de abril de 2007].
- BACHELARD, G. (1978), *El racionalismo aplicado*, Paidós, Buenos Aires.
- BAUMAN, Z. (2005), *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Paidós, Barcelona.
- BECK, U. (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- (2002), *Libertad o capitalismo*, Paidós, Barcelona, 2002.
- BENJAMIN, W. (1982), *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid.
- (1991), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid.
- BLOCH, E. (1977), *El principio esperanza*, tomo I, Aguilar, Madrid.
- BOWLES, S. y EDWARDS, R. (1990), *Introducción a la economía: competencia, autoritarismo y cambio en las economías capitalistas*, Alianza, Madrid.
- CHAVARRÍA, M.; GARCÍA, F. (2004), «Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de Sousa Santos», *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 19, pp. 100-111.
- CHOSSUDOVSKY, M. (2002), *Globalización de la pobreza y nuevo orden mundial*, Siglo XXI, México.
- CROZIER, M., HUNTINGTON, S., y WATANKI, J., (1977-78), «Informe del Grupo Trilateral sobre la Gobernabilidad de las Democracias al Comité Ejecutivo de la Comisión Trilateral», *Cuadernos Semestrales. Estados Unidos. Perspectiva Latinoamericana*, nº 2-3, pp. 377-397.
- DESCARTES, R. (2000), *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid.
- FARIÑAS DULCE, M^a J. (2000), *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, Dykinson, Madrid.
- (2005), «Diversidad cultural y globalización», *Diario Vasco*, 13-10-2005.
- FORCANO, B. (2004): «Pedro Casaldáliga: la coherencia de una vida profética», *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, 217, pp. 73-92.
- FORO SOCIAL MUNDIAL (2004), «Declaración de Principios del Foro Social Mundial (2001)», en SEN, J. et al (orgs.), *El Foro Social Mundial: desafiando Imperios, El Viejo Topo/CEDMA Málaga*, pp. 117-120.
- FUKUYAMA, F. (1989), «The End of History?», *The National Interest*, 16, pp. 3-18.

- GALEANO, E. (1998), *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*, Siglo XXI, Madrid.
- (1993), *Las palabras andantes*, Siglo XXI, Madrid.
- (2004), *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid.
- GIDDENS, A. (1999), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- GRAMSCI, A. (2004), *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, Argentina.
- HEGEL, G. W. F. (1974), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid.
- HINKELAMMERT, F. (1993), «El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas», *Pasos*, 50. Disponible en: <<http://www.dei-cr.org/index.php>> [consulta: 20 noviembre de 2006].
- HOBBS, T. (1999), *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid.
- KANT, I. (1990), *Logica*, Laterza, Bari.
- LEIBNIZ, G. W. (1877), *Obras de Leibniz*, vol. v., Casa Editorial de Medina, Madrid.
- MACHADO, A. (1989), *Antología poética*, Planeta, Barcelona.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. (2004), «Los conflictos ecológico-distributivos y los indicadores de sustentabilidad», *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, vol. 1, pp. 21-30.
- MAYNTZ, R. (2005), «Nuevos desafíos de la teoría de la gobernanza», en CERRILLO I MARTÍNEZ, A. (2005), *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*, Instituto Nacional de Administración Pública, Madrid.
- MONTAIGNE, M. (1998), *Ensayos III*, Cátedra, Madrid.
- MORIN, E. (1996), «El pensamiento ecologizado», *Gazeta de Antropología*, 12.
- ORTEGA Y GASSET, José (1968), *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid.
- PASCAL, B. (1986), *Pensamientos*, Planeta, Barcelona.
- PETRELLA, R. (2001), «Un estreno mundial para construir otra mundialización: el welfare mundial», en FORO SOCIAL MUNDIAL, MONEREO, M. y RIERA, M. (eds.), *Porto Alegre: otro mundo es posible*, El Viejo Topo, Barcelona, pp. 117-126.
- PNUD (PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO) (1990), *Informe sobre desarrollo humano 1990*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- (1996), *Informe sobre desarrollo humano 1996*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- (2005), *Informe sobre desarrollo humano 2005*, Mundi-Prensa Libros, Madrid.
- QUIJANO, A., (1993), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en LANDER, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, XI, nº 2, pp. 342-386.
- RAE (Real Academia Española) (2001), *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición, Espasa Calpe, Madrid.
- RAMONET, I. (1997), «Regímenes globalitarios», *Le Monde Diplomatique* (ed. española), 15, enero, p. 1.

- (2001), «El consenso de Porto Alegre», *El País*, 12-02-2001.
- RITZER, G. (1996), *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona.
- RIUTORT, B. (2001), *Razón Política, Globalización y Modernidad Compleja*, El Viejo Topo, Madrid.
- (2007), «Ciudadanía, cosmopolitismo y democracia», en RIUTORT, B. (coord.), *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Icaria, Barcelona.
- SACHS, J. (2005), *El fin de la pobreza. Cómo conseguirlo en nuestro tiempo*, Debate, Barcelona.
- SANTOS, B. DE SOUSA (1998a), *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia/Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), Bogotá.
- (1998b), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Bogotá.
- (1998c), «¿Por qué es tan difícil construir una teoría crítica?», *Zona abierta*, 82/83, pp. 219-229.
- (1998d), «Oppositional Postmodernism and Globalizations», *Law and Social Inquiry: journal of the American Bar Foundation*, 23 (1), pp. 121-139.
- (2000), «O movimento democrático transnacional», *Visão*, 5 de octubre. Disponible en: <<http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/004.php>> [consulta: 20 enero de 2007].
- (org.) (2001a), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Afrontamento, Porto.
- (2001b), *A Cor do Tempo Quando Foge: Crónicas, 1985-2000*, Afrontamento, Porto.
- (2001c), «Los nuevos movimientos sociales», *Observatorio Social de América Latina/OSAL*, 5, pp. 177-188. Disponible en: <<http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal5/debates.pdf>> [consulta: 13 de febrero de 2007].
- (2001d), «O novo milénio político», *Visão*, 5 de abril. Disponible en: <<http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/018.php>> [consulta: 12 de mayo de 2007].
- (2001e), «A sociedade civil global», *Visão*, 8 de febrero. Disponible en: <<http://www.ces.uc.pt/opiniao/bss/013.php>> [consulta: 23 de abril de 2007].
- (2001f), «Toward an Epistemology of Blindness: Why the New Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate», *European Journal of Social Theory*, 4 (3), pp. 251-279.
- (2003a), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- (2003b), *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Universidad Nacional de Colombia/ILSA, Bogotá.
- (2003c), «Poderá o direito ser emancipatório?», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 65, pp. 3-76.
- (2003d), *Un discurs sobre les ciències. Introducció a una ciència postmoderna*, Edicions del Crec/Denes editorial, Xàtiva.
- , GUTTIERREZ MENESES, M. P. y ARRISCADO NUNES, J. (2004a), «Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», en

- SANTOS, B. S. (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Afrontamento, Porto, pp. 1-123.
- (org.) (2004b), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México.
 - (2004c), «El Foro Social Mundial: hacia una globalización contra-hegemónica», en SEN, J. *et al* (orgs.), *El Foro Social Mundial: desafiando Imperios*, El Viejo Topo/CEDMA, Málaga, pp. 330-343.
 - (2004d), «El Foro Social Mundial: hacia una globalización contra-hegemónica II», en SEN, J. *et al* (orgs.), *El Foro Social Mundial: desafiando Imperios*, El Viejo Topo/CEDMA Málaga, pp. 459-467.
 - (2004e), «Los Derechos Humanos y el Foro Social Mundial», en XXXV Congreso de la Federación Internacional de los Derechos Humanos (FIDH), Quito, 2-6 marzo de 2004. Disponible en: <www.idhc.org/esp/documents/CDHE/CDHE_DeSouza.pdf> [consulta: 12 de mayo de 2007].
 - y ARRISCADO NUNES, J. (2004f), «Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade», en SANTOS, B. S. (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Afrontamento, Porto, pp. 1-52.
 - (2005a), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ILSA, Madrid.
 - (2005b), *Foro Social Mundial: manual de uso*, Icaria, Barcelona.
 - (2005c), «Una izquierda con futuro», en RODRÍGUEZ GARAVITO, C., BARRET, P. y CHÁVEZ, D., *La nueva izquierda en América Latina. Sus orígenes y trayectoria futura*, Norma, Bogotá.
 - (2006a), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, CLACSO, Buenos Aires.
 - (2006b), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
 - (2007a), «Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges», *Review, a Journal of the Fernand Braudel Center*, XXX, 1, pp. 45-89.
 - y RODRÍGUEZ GARAVITO, C. (eds.) (2007b), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos/UAM, Barcelona.
 - (2007c), *La reinención del Estado y el Estado plurinacional*, Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
 - (2007d), «Globalización y democracia», *Archipiélago*, nº 73-74, pp. 111-125.
 - (2007e), «The World Social Forum and the Global Left», Oficina del CES, nº 286. Disponible en: <<http://www.ces.uc.pt/publicacoes/oficina/286/286.php>> [consulta: 13 octubre de 2007].
- SARAMAGO, J. (1997), *Cuadernos de Lanzarote (1993-1995)*, Alfaguara, Madrid.
- STIGLITZ, J. (2002), *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid.
- THOMPSON, E. P. (1984), *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Crítica, Barcelona.
- VÁZQUEZ MONTALBÁN, M. (2002), «Porto Alegre: entre Davos y Guantánamo», *El País*, 03-02-2002.

- WALLERSTEIN, I. (2001), *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, Siglo XXI, México.
- WEBER, M. (1919), «La política como vocación», en WEBER, M. (1975), *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid.
- WHITAKER, Ch. (2004), «El Foro Social Mundial como espacio abierto», en SEN, J. et al (orgs.), *El Foro Social Mundial: desafiando Imperios*, El Viejo Topo/CEDMA Málaga, pp. 177-189.
- YOUNG, I. (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Cátedra, Madrid.

Anexos

I. Cuadro comparativo entre la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias

	SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS	SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS
Objetivo	<i>Dilatar el presente</i> transformando ausencias en presencias. Demuestra que lo no existente es activamente producido como tal, es decir, como alternativa no creíble a lo que hay	<i>Contraer el futuro</i> homogéneo y vacío del tiempo lineal sustituyéndolo por un futuro de posibilidades plurales y concretas contenidas en el presente en forma de tendencia o latencia
Campo de acción	<i>Experiencias sociales disponibles</i>	<i>Expectativas sociales posibles</i>
Método	La diversidad de experiencias sociales disponibles se da por medio de las cinco <i>ecologías</i>	La diversidad de experiencias sociales posibles se da mediante la <i>ampliación simbólica</i> de señales y pistas
Dimensión ética	Axiología del cuidado, prestando atención a las ausencias en forma de <i>alternativas disponibles aquí y ahora</i>	Axiología del cuidado, prestando atención a las ausencias en forma de <i>posibilidades futuras todavía no identificadas</i>
Objetividad	Depende de su cualidad subjetiva. Los elementos subjetivos son: <i>conciencia cosmopolita e inconformismo ante el desperdicio de la experiencia</i>	Depende de su cualidad subjetiva. Los elementos subjetivos son: <i>conciencia anticipadora e inconformismo ante una carencia</i>

