



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 24, n° 86 (julio-septiembre), 2019, pp. 16-31
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9535

Boaventura de Sousa Santos: sociologías de las ausencias y de las emergencias desde las epistemologías del Sur

Boaventura de Sousa Santos: sociologies of absences and emergencies from the South epistemologies

Juan José TAMAYO

jjtamayo@der-pu.uc3m.es

Universidad Carlos III, España

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370622>

RESUMEN

El perfil intelectual del científico social portugués Boaventura de Sousa Santos expuesto en este artículo coincide con la valoración que hace de él el sociólogo decolonial puertorriqueño Ramón Grosfoguel: "La obra de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales. Su trabajo es un ejemplo de una teoría decolonial producida desde Europa en diálogo crítico con el pensamiento del Sur Global. A partir de la obra de Santos no tiene justificación argumentar que no sea posible para un pensador o pensadora del Norte global pensar junto y con el Sur global".

Palabras clave: Boaventura de Sousa Santos, ciencias sociales, epistemologías del Sur, teoría decolonial.

ABSTRACT

The intellectual profile of the Portuguese social scientist Boaventura de Sousa Santos exposed in this article coincides with the valuation made by the Puerto Rican decolonial sociologist Ramón Grosfoguel: "The work of Boaventura de Sousa Santos constitutes a fundamental contribution to the decolonization of the social sciences. His work is an example of a decolonial theory produced in Europe in a critical dialogue with the global south thinking. From the work of Santos it is not justified that it is not possible for a thinker of the global north to think together and with one on the global South".

Keywords: Boaventura de Sousa Santos, social sciences, epistemologies of the South, decolonial theory.

Recibido: 10-10-2018 • Aceptado: 20-02-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

PREGUNTAS PROVOCATIVAS

¿Por qué resulta tan difícil hoy construir teorías filosóficas y ciencias sociales críticas, cuando hay tanto que criticar, cuando cada vez son más las situaciones que suscitan incomodidad, más aún, indignación, y llevan al inconformismo en todos los escenarios: culturales, políticos, económicos, sociales, ecológicos, jurídicos? Así lo demuestran las protestas populares en el mundo árabe contra los autócratas, las movilizaciones estudiantiles; el movimiento de los *Indignados*, que comenzó en mayo de 2011 en España y se extendió por todo el mundo, las convocatorias masivas contra la guerra de todos los sectores sociales, la Primavera Árabe, los Foros Sociales Mundiales, el Movimiento para las Alternativas, el Foro Mundial de Teología y Liberación, etc.

¿Por qué es tan difícil proponer alternativas de desarrollo desde las ciencias políticas y económicas, cuando las grandes promesas de la libertad, la igualdad y la paz perpetua de la modernidad quedaron sin cumplir y, cuando la realización de algunas promesas como la de dominar la naturaleza, ha tenido consecuencias tan perversas para el planeta? ¿Se puede formular un pensamiento posmoderno de oposición que recupere esas promesas y vaya más allá de la deconstrucción y del desencanto político de la posmodernidad dominante? ¿Cómo luchar contra la globalización hegemónica y qué estrategias seguir a favor de una globalización contrahegemónica? ¿Cómo contrarrestar la proliferación o, mejor, el crecimiento estructural de la exclusión en el Tercer Mundo, que va camino de desembocar en un fascismo social? ¿Cómo abordar la tarea de reinventar el Estado, la democracia y la cultura política para responder a esa situación?

Son todas preguntas de gran calado a las que viene dando respuestas con rigor científico, creatividad intelectual y en sintonía con los movimientos sociales desde hace más de cuatro décadas Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, Portugal, 1940), doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale, Catedrático de Sociología en la Facultad de Economía, Director del Centro de Estudios Sociales y Coordinador del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa de la Universidad de Coimbra (Portugal) y Distinguished Legal Scholar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison (U.S.A.)

En 2003 aparecía en España su obra *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003). Dos años después se publicaba *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Trotta, Madrid, 2005). En 2009 podíamos leer en castellano *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Trotta, Madrid, 2009). Son tres obras mayores que ofrecen claves fundamentales para la elaboración de una teoría crítica de la sociedad, la política, la economía y el derecho.

En 2014 publicó dos obras, que pueden considerarse fundantes del nuevo paradigma de las Epistemologías del Sur: *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide* (Paradigme Publisher, Londres, 2014) y *Epistemologías del Sur. Perspectivas* (Akal, Madrid, 2014), en codirección con María Paula Meneses. A ella cabe sumar *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos* (Trotta, Madrid, 2014), que es una aproximación a las teologías políticas de la liberación elaboradas en y desde el Sur global. En 2017 apareció *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* (Morata, Madrid). En abril de 2019 se ha publicado *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las Epistemologías del Sur* (Trotta, Madrid, 2019), donde defiende la necesidad de una transformación epistemológica que garantice una justicia cognitiva global como condición necesaria para una justicia global.

PENSAMIENTO TRANSGRESOR

El itinerario intelectual de Boaventura de Sousa Santos no se caracteriza precisamente por el inmovilismo y la instalación en el sistema, ni siquiera en una sola disciplina o rama del saber, sino por la búsqueda y la transgresión de fronteras disciplinares. En todas sus obras interactúan armónicamente las más variadas disciplinas: la filosofía, de Aristóteles a Foucault, la ciencia política, las ciencias sociales, las ciencias jurídicas, la filosofía del derecho, la sociología jurídica, la antropología, la estética, la crítica literaria, las ciencias de las religiones, etc. El resultado es un pensamiento dinámico, plural, no encorsetado, abierto a los nuevos climas culturales y a los múltiples desafíos de nuestro tiempo.

Desde el principio confiesa su verdadera ubicación sociocultural. “No soy modernista. Y tampoco soy posmodernista en el sentido antedicho (posmodernismo celebratorio)”. Entre ambos propone una tercera postura: “el posmodernismo de oposición”, desde donde defiende que hay problemas modernos para los que no hay soluciones modernas. El paradigma moderno puede contribuir a las soluciones que buscamos, pero nunca podrá producirlas.

Santos es uno de los científicos sociales más creativos del actual panorama intelectual. Posee una gran capacidad de innovación tanto en el propio lenguaje cargado de imágenes, símbolos e intuiciones, como en los contenidos y las propuestas, y sabe articular coherentemente los análisis críticos con las alternativas, las protestas con las propuestas, la indignación ética con la reconstrucción política, la teoría crítica con las utopías históricas. Lejos de transitar por caminos ya trillados, abre nuevos caminos en la investigación y en la escritura.

El símbolo da que pensar, decía Paul Ricoeur. Creo que eso mismo se le puede aplicar al pensamiento itinerante y no instalado de Boaventura: da que pensar, porque ha sido pensado y meditado en profundidad. Él se ubica en la tradición crítica de la modernidad, si bien con distancia en aspectos fundamentales, justamente en aquellos que nacieron ya enfermos y se desarrollaron patológicamente.

Mientras que la teoría crítica moderna persiste en su empeño de desarrollar las posibilidades emancipadoras dentro del paradigma dominante, el científico social portugués cree que no es posible concebir estrategias emancipadoras genuinas en ese ámbito, pues todas terminan transformándose en estrategias reguladoras dictadas por el propio sistema y, en definitiva, al servicio del paradigma dominante, que tiene más de excluyente que de acogedor en todos los campos, el del saber y el de la vida cotidiana, el de la política y el de la economía, el de la religión y el de la cultura.

Es necesario diseñar, a través de la imaginación utópica, un horizonte nuevo donde se anuncia el paradigma emergente. Horizonte que apunta por doquier en los movimientos sociales y en las luchas de resistencia global, en las ciencias sociales y en las ciencias de las religiones, pero al que todavía siguen siendo insensibles los cancerberos de la modernidad, muchos de ellos convertidos en fundamentalistas de unos valores modernos con fecha de caducidad, que, no obstante, quieren imponer a toda la humanidad y a la naturaleza, como el más desarrollado y, por ello, el de mayor proyección universalista.

La teoría crítica de la Modernidad debe transformarse en un “nuevo sentido común emancipador”, cree Santos, quien define su trabajo intelectual como una doble excavación:

- a) en la basura cultural que genera el canon de la modernidad occidental, con un objetivo bien definido: recuperar las tradiciones, alternativas y utopías expulsadas de él;
- b) en el colonialismo y el neo-colonialismo, para descubrir relaciones más igualitarias y recíprocas entre la cultura occidental y las otras culturas. La excavación está motivada no por un interés arqueológico, sino por el deseo de identificar, en medio de las ruinas, fragmentos epistemológicos, culturales, sociales y políticos que ayuden a reinventar la emancipación social.

La obra de Boaventura de Sousa Santos es transgresora en todos los campos de investigación en los que trabaja. Habría que destacar al menos tres niveles en su transgresión:

- a) El de las fronteras entre disciplinas académicas, ya que circula con gran libertad y competencia por todas ellas: la epistemología y el derecho, la literatura y la historia, la antropología y la psicología, la filosofía moral y política, la sociología y la ciencia política.
- b) El de las fronteras geográficas y culturales, por su cosmopolitismo en el trabajo científico, sobre todo en países del Sur global, pero no desde la neutralidad de investigador distante, sino a través de una inmersión vital, de un compromiso político y de un diálogo multidireccional entre teorías y actores de todas las latitudes.
- c) El de la tan celosamente respetada separación en el ámbito académico, entre teoría y práctica, al establecer una conexión intrínseca entre ambas.

REINVENTAR EL DERECHO MÁS ALLÁ DEL MODELO NEOLIBERAL

Su libro *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (Trotta, Madrid, 2009) es una nueva demostración de que el itinerario académico e investigador del intelectual, científico social y jurista crítico portugués se caracteriza por el trabajo interdisciplinar, la transgresión de fronteras disciplinares y la propuesta de alternativas. La pregunta clave que se plantea es cómo reinventar el derecho más allá del modelo neoliberal y demosocialista, sin caer en la agenda conservadora y cómo conseguirlo para combatir esta última de manera eficiente.

La respuesta es una nueva teoría crítica del derecho que se traduce en la propuesta de la legalidad del *cosmopolitismo subalterno, insurgente*, a partir del uso contrahegemónico del derecho y de los derechos. En el libro interactúan las más plurales disciplinas: la filosofía, de Aristóteles a Foucault, la filosofía del derecho, la ciencia política, las ciencias sociales, las ciencias jurídicas, la estética, el pensamiento social, etc. El resultado es una obra maestra interdisciplinar de sociología del derecho.

NUEVA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Vivimos tiempos de transición paradigmática. Con la consolidación de la convergencia entre el paradigma de la modernidad y el capitalismo, a partir de la mitad del siglo XIX, se entra en un proceso de degradación producido por la *transformación de las energías emancipadoras en energías reguladoras*. Y en esas estamos. La regulación ha comido el terreno a la emancipación, e incluso quienes nos creemos emancipados, vivimos instalados en la regulación.

El colapso de la emancipación coloca dicho paradigma en su crisis final, sin posibilidad de renovación. Ahora bien, entre las ruinas se presienten señales, aunque vagas, de la emergencia de un nuevo paradigma. En su obra *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Santos define los parámetros de la transición paradigmática en su doble nivel, epistemológico y social, y en tres campos, la ciencia, el derecho y el poder, que constituyen el objeto central de su crítica, al ser los que ocupan un lugar central en la configuración y la trayectoria del paradigma de la modernidad occidental.

Boaventura pone bases para una nueva teoría crítica de la sociedad, convencido de que las ciencias sociales heredadas no son capaces de dar cuenta de los nuevos climas socioculturales, económicos y políticos. Con todo, no desconoce las dificultades para construirla y afronta los desafíos. Cuatro son las líneas maestras en las que se sustenta la nueva teoría. La primera es una nueva teoría de la historia como respuesta al desafío de la renovación tecnológica que logre dos objetivos: incorporar experiencias sociales silenciadas, marginadas y desacreditadas, reconstruir el inconformismo y la indignación social, y buscar alternativas.

La guía en esta búsqueda es la alegoría de la historia de Walter Benjamín en su comentario al cuadro *Angelus Novus*, de Klee sobre el "ángel de la historia" que vuelve su rostro hacia el pasado, donde observa una catástrofe perenne que va amontonando ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies, imagen de la

acumulación del sufrimiento en la historia. Ya lo había anunciado Hegel, quien definía la historia humana como el banco del carnicero. Es una de las críticas más incisivas a la filosofía moderna del “progreso”, la predominante en el pensamiento occidental, sobre todo en la filosofía de la historia y en la teoría y práctica política socialdemócratas, cuestionadas por Walter Benjamin.

La segunda se centra en la superación de los preconceptos nortecéntricos y occidentales imperantes en las ciencias sociales. De Santos muestra la colonialidad del poder y del saber en toda su extensión, y amplía los criterios y principios de inclusión social a través de nuevas sinergias entre igualdad y diferencia que han de reconstruirse multiculturalmente.

La tercera es la reinención del conocimiento como emancipación y como interrogación ética, con tres importantes implicaciones para las ciencias sociales: el paso del monoculturalismo al multiculturalismo y de éste a la interculturalidad; el de los conocimientos especializados heroicos al conocimiento edificante y contextualizado; el de la acción conformista a la acción rebelde.

La cuarta se concreta en dar prioridad a la reconstrucción teórica y a la refundación política del Estado y de la democracia en tiempos de globalización. “Al contrario de lo que pretende la globalización neoliberal, el Estado continúa siendo un campo decisivo de acción social y de lucha política, y la democracia es algo mucho más complejo y contradictorio de lo que las apresuradas recetas promovidas por el Banco Mundial hacen suponer”. La condición necesaria para hacer frente a la exclusión social que afecta a cada vez más seres humanos es llevar a cabo una doble reinención: la del Estado y la de la democracia.

NUEVAS FORMAS DE DOMINACIÓN Y REFUNDACIÓN DEL ESTADO Y DE LA DEMOCRACIA

Santos concibe el Estado como “novísimo movimiento social”, que exige la *refundación democrática de la administración pública* para compatibilizar la eficiencia con la democracia y la equidad, y lograr una mejora de los resultados sin caer en la limitación de la privatización. Otra *refundación* democrática irrenunciable es la *del tercer sector*, que requiere una correcta articulación entre este y el Estado, sin que tenga que desembocar en la complementariedad de ambos o en la sustitución de uno por otro. El tercer sector está sometido a los mismos vicios que el Estado. En muchos países no se ha democratizado todavía y cae fácilmente en el paternalismo y el autoritarismo.

Inseparable de las dos reinenciones anteriores es la *reinención de la democracia*. Los valores de la modernidad, libertad, igualdad, autonomía, subjetividad, justicia, solidaridad, y las antinomias entre ellos, cree el profesor de Coimbra y de Wisconsin, perviven, pero están sometidos a una creciente sobrecarga simbólica. Vienen a significar cosas cada vez más dispares para los distintos grupos y personas, hasta el punto de que el exceso de sentido paraliza la eficacia de estos valores y, por lo tanto, los neutraliza.

Santos propone alternativas sugerentes de reconstrucción teórica y analítica centradas en el Estado, la democracia y la globalización. Para ello busca una nueva ecuación entre el principio de la igualdad y el del reconocimiento de la diferencia frente a los dos sistemas de pertenencia jerarquizada en el paradigma de la modernidad en su versión capitalista: el sistema de desigualdad y el de exclusión. Llama la atención sobre las falacias de la globalización, entre las cuales cabe citar el determinismo y la desaparición del Sur. Y, muy importante, establece una distinción y una diferenciación entre globalización hegemónica y globalización contra-hegemónica.

Uno de los elementos importantes a tener en cuenta en el análisis crítico del paradigma de la modernidad es que no existe una única forma de dominación como tampoco un principio único de transformación social, sino muchas y conectadas entre sí. La dominación y la opresión se presentan con múltiples rostros, algunos de los cuales, como la dominación patriarcal, apenas han sido objeto de atención de la teoría crítica moderna, que ha pasado por ella como por brasas, sin apenas prestarle atención; peor aún, reforzándola más todavía.

LAS CINCO MONOCULTURAS Y LAS CINCO ECOLOGÍAS

El capítulo más sugerente y creativo de *El milenio huérfano* es el que lleva por título “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, que resume las reflexiones teóricas y epistemológicas de un amplio proyecto de investigación en seis países pertenecientes a diferentes continentes (Mozambique, Sudáfrica, Brasil, Colombia, India y Portugal), cuyo principal objetivo era mostrar qué posibilidades hay de llevar a cabo la alter globalización desde abajo, es decir, desde los movimientos sociales y las organizaciones no gubernamentales, y cuáles son sus límites.

Retoma la *crítica a la razón indolente* en sus diversas formas: impotente, arrogante, metonímica y proléptica, que subyace al conocimiento hegemónico producido en Occidente durante los dos últimos siglos y que se desplegó en el contexto de la consolidación del Estado liberal, de las revoluciones industriales, del desarrollo capitalista, del colonialismo y del imperialismo. La crítica se centra en la *razón metonímica*, que opera obsesivamente con la idea de totalidad bajo la forma de orden y es hoy la dominante. Es aquí donde Boaventura de Santos diseña su original *sociología de las ausencias y de las emergencias*.

Analiza, primero, el mundo de las *cinco monoculturas*, un mundo *que desperdicia la experiencia*:

- a) monocultura del saber, que cree que el único saber es el saber riguroso (epistemicidio);
- b) monocultura del progreso, del tiempo lineal, que entiende la historia como un camino de dirección única: por delante va el mundo avanzado, desarrollado; lo demás es residual, obsoleto;
- c) monocultura de la naturalización de las jerarquías, que considera un fenómeno inscrito en la naturaleza, y por tanto, cree inmodificables las jerarquías por razones de raza, etnia, clase, género;
- d) monocultura de lo universal como único válido, al margen del contexto; lo opuesto a lo universal es vernáculo, carece de validez; lo global toma precedencia sobre lo local;
- e) monocultura de la productividad, que define la realidad humana por el criterio del crecimiento económico como objetivo racional incuestionable; criterio que se aplica al trabajo humano, pero también a la naturaleza, convertida en objeto de explotación y depredación; quien no produce es un haragán, un vago.

Las cinco monoculturas provocan cinco formas sociales principales de no existencias legitimadas por la razón metonímica: lo no creíble, lo ignorante, lo residual, lo local y lo improductivo.

Boaventura pone en cuestión cada una de las cinco monoculturas, construcciones todas ellas de la modernidad occidental, y propone las correspondientes respuestas:

- a) Frente a la monocultura del saber científico, ofrece la *ecología de los distintos saberes* con el necesario diálogo y la ineludible confrontación entre ellos.
- b) Frente a la lógica del tiempo lineal, que es una secularización de la escatología del judaísmo y del cristianismo, diseña la *ecología de las temporalidades*, que valora positivamente las distintas temporalidades como formas de vivir la contemporaneidad, sin establecer jerarquías o juicios de valor sobre ellas, por ejemplo, entre la actividad del campesino africano o asiático, la del ejecutivo del banco Mundial y la del agricultor *hi-tech* de U.S.A. Unas y otras actividades tienen ritmos temporales distintos, pero igualmente válidos; el reconocimiento de las distintas temporalidades implica la recuperación de sus correspondientes formas de vida, manifestaciones de la sociabilidad y procesos de productividad.
- c) Frente a la monocultura de la clasificación social, que intenta identificar diferencia con desigualdad, aparece la *ecología de los reconocimientos*, que busca una nueva articulación entre ambas nociones dando lugar a “diferencias iguales”; esta ecología de diferencias se construye a partir de reconocimientos recíprocos; ello implica la reconstrucción de la diferencia en cuanto producto de la jerarquía y de esta como producto de la diferencia.

d) Frente a la monocultura de lo universal como único válido, presenta la *ecología de las trans-escalas*, valorar lo local como tal, desglobalizándolo, es decir, situándolo fuera de la globalización hegemónica, donde lo local es minusvalorado, más aún, despreciado, ninguneado. ¿No cabe entonces la globalización de lo local? Sí, responde Boaventura, pero matizando que se trata de una "reglobalización contra-hegemónica", que amplía la diversidad de las prácticas sociales. Se trata de un ejercicio de imaginación cartográfica para descubrir en cada escala tanto lo que muestra como lo que escapa y de buscar una nueva articulación de lo global y local, en la que esto no sea fagocitado por aquello.

e) Frente a la monocultura productivista de la ortodoxia capitalista, que prioriza los objetivos de la acumulación sobre los de la distribución, defiende la *ecología de las producciones y distribuciones sociales*, es decir, la necesidad de recuperar y poner en valor otros sistemas alternativos de producción, como el de las cooperativas obreras, del "comercio justo", de las empresas autogestionadas, de las organizaciones económicas populares, de la economía solidaria, etc., desacreditados por el capitalismo ortodoxo.

UN DIOS SUBALTERNO Y ACTIVISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Cabe destacar la sensibilidad que Boaventura muestra en sus investigaciones e intervenciones más recientes hacia el papel de las religiones y de las teologías políticas progresistas y pluralistas en los procesos de reinención del conocimiento, del Estado, de la democracia, de los derechos humanos contrahegemónicos, y en los movimientos sociales. Es ese un campo en el que ha hecho aportaciones relevantes, como demostró en el Foro Mundial de Teología y Liberación, celebrado en Porto Alegre (Brasil) de 21 a 25 de enero de 2005, donde inició un diálogo fecundo entre la teoría crítica de la sociedad y la teología en perspectiva liberadora, que llegó a su zenit con su obra *Si Dios fuera activista de los derechos humanos*.

Boaventura constata que vivimos en un tiempo en que las escandalosas injusticias sociales y los sufrimientos humanos injustos no generan la indignación moral debida y la voluntad política para combatirlos y para construir una sociedad más justa e igualitaria. En estas circunstancias, no podemos desperdiciar ninguna de las experiencias sociales de carácter emancipatorio que puedan contribuir a dicha construcción.

Como participante activo en el FSM observa que muchos activistas en la lucha por la justicia socio-económica, ecológica, étnica, sexual y poscolonial apoyan su activismo y sus reivindicaciones en creencias religiosas o espiritualidades cristianas, judías, islámicas, hindúes, budistas, indígenas, etc. Es la emergencia de nuevas subjetividades que compaginan la militancia altermundialista con referencias trascendentes o espirituales, que, lejos de alejarlas de las luchas materiales e históricas por otro mundo posible, las comprometen con más radicalidad y profundidad.

Todas las religiones, reconoce, tienen un potencial para desarrollar teologías políticas liberadoras, que son capaces de integrarse en las luchas contra-hegemónicas por los derechos humanos y contra la globalización neoliberal, y que pueden ser una fuente de energía radical en dichas luchas.

Hace un análisis riguroso –tanto por su contenido y profundidad, como por su amplitud de conocimientos– de tales teologías políticas: cristiana, judía, musulmana, palestina, etc., teologías feministas, teologías interculturales e interreligiosas que fundamentan teóricamente la relación entre la experiencia religiosa y el compromiso contrahegemónico, y remiten a prácticas emancipatorias. A su vez, identifica los principales desafíos que estas teologías plantean a los derechos humanos.

Estos discursos religiosos no se atienen a la concepción ilustrada de la religión, que sitúa a esta en la esfera privada y la recluye en los lugares de culto, sino que defiende su presencia en la esfera pública, pero no por la vía de la alianza con el poder, sino ubicada en los espacios de marginación y exclusión, vinculada a los movimientos sociales, respetuosa, al tiempo que crítica, con la autonomía de las realidades temporales

y el proceso de secularización, y sin pretensión alguna de confesionalizar la sociedad, la política, la cultura, etc.

En definitiva, lo que hace Boaventura es un ejercicio de traducción intercultural de las dos políticas normativas que pretenden operar globalmente: la de los derechos humanos y la de las teologías políticas liberadoras, buscando zonas de contacto de las que puedan surgir energías nuevas o renovadas para llevar a cabo una transformación social, política, económica y cultural radical.

Si Dios fuese un activista de los derechos humanos es ciertamente un condicional metafórico al que de Sousa Santos da una respuesta metafórica: "Si Dios fuera un activista de los derechos humanos, Él o Ella estarían definitivamente en busca de una concepción contra-hegemónica de los derechos humanos y de una práctica coherente con ella. Al hacerlo, más tarde o más temprano este Dios se confrontaría con el Dios invocado por los opresores y no encontraría ninguna afinidad con Este o Esta. En otras palabras, Él o Ella llegarían a la conclusión de que el Dios de los subalternos no puede dejar de ser un Dios subalterno".

Esta definición de Dios como "subalterno" está en plena concordancia con la imagen de Dios de la tradición judía, cristiana y musulmana como el Dios que opta por las personas y los colectivos empobrecidos, el Dios al que el profeta judío Jeremías da el nombre de "Justicia". La definición de Dios de Boaventura me parece muy certera, como también lo es la de José Saramago: "Dios es el silencio del universo, y el ser humano el grito que dan sentido a ese silencio". Son las dos definiciones que más me gustan de las muchas que he leído y con las que me identifico.

LOS LÍMITES DE LA RACIONALIDAD DISCURSIVA

Santos toma distancias de la tradición crítica eurocéntrica con el objetivo de abrir espacios analíticos para realidades "sorprendentes", donde puedan surgir emergencias liberadoras. Reconoce la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental llevada a cabo por Jürgen Habermas, pero también los límites de una segunda modernidad construida a partir de la primera. Lo que caracteriza la segunda modernidad es la línea abismal que establece entre las sociedades occidentales y las coloniales. Línea que capta con gran lucidez Habermas, Pero que no es capaz de superarla.

El filósofo alemán cree que con su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, se puede superar tanto el relativismo como el eclecticismo. Pero, preguntado si dicha teoría puede ser útil a las fuerzas progresistas del Tercer Mundo y a las luchas del socialismo democrático en los países democráticos, el filósofo alemán responde: "Estoy tentado a contestar no en ambos casos. Estoy convencido de que esta es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que contestar". Respuesta apofática que Santos interpreta creo que certeramente de esta guisa: "A pesar de su proclamada universalidad, la racionalidad comunicativa de Habermas excluye, *de facto*, la participación efectiva a cuatro quintas partes de la población mundial. Exclusión que tiene lugar en nombre de una supuesta universalidad y con la máxima honestidad. Estamos ante un "universalismo benévolo pero imperial".

Pero no todo es universalismo imperial y dominante en la modernidad occidental. Existen otras versiones marginadas que hay que recuperar. Son aquellas que fueron invisibilizadas, silenciadas y marginadas "por dudar de las certezas triunfalistas de la fe cristiana, de la ciencia moderna y del derecho, que simultáneamente produjeron la línea abismal y la hicieron invisible", afirma Boaventura, marcándonos el camino para la búsqueda de las utopías, occidentales o no, de ayer y de hoy desde las "epistemología del Sur", una de las aportaciones más creativas del profesor Santos, que analizo a continuación.

EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR

En 1995 Boaventura formulaba con gran lucidez las tres orientaciones en que habría de basarse una *Epistemología del Sur*: “aprender que existe el Sur, aprender a ir al Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur”. Lo hacía en su obra aural *Hacia un nuevo sentido común. Derecho, ciencia y política en la transición paradigmática*. La iniciativa coincidía con el impacto y la gran difusión del poemario de Mario Benedetti “El Sur también existe”, cantado por Juan Manuel Serrat con esta cadencia: “... Y aquí hay quienes se desmueren/ y hay quienes se desviven/ y así entre todos logran/ lo que era un imposible:/que todo el mundo sepa/que *el Sur también existe*”. Estaba naciendo un nuevo paradigma: la irrupción del global Sur en el campo de los saberes y de las experiencias emancipatorias con identidad propia y empoderamiento.

De entonces para acá la iniciativa ha ido tomando cuerpo y se ha desarrollado en diferentes publicaciones, foros de debate, conferencias y congresos. Uno de los más importantes fue el Coloquio Internacional sobre “Epistemologías del Sur. Aprendizajes globales Sur-Sur-Sur-Norte y Norte-Sur”, organizado por el Centro de Estudios Sociales (CES), de la Universidad de Coimbra, en julio de 2014 dentro del proyecto ALICE, que ha dirigido Boaventura, con la participación de seiscientas personas.

Hoy encuentra su desarrollo más riguroso e interdisciplinar en tres obras citadas al principio: *Epistemologías del Sur. Perspectivas* (Akal, Madrid, 2014), esta última editada junto con María Paula Meneses, investigadora en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, *Justicia entre Saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio* (Morata, Madrid, 2017) y *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las Epistemologías del Sur* (Trotta, Madrid, 2019).

En ella colaboran pensadoras y pensadores en su mayoría procedentes del Sur geográfico –África, América Latina y Asia-, pero también del Norte, que están también vital e intelectualmente, de corazón y de mente, del lado del Sur metafórico, es decir, de parte de los oprimidos y explotados por las diferentes formas de dominación capitalista en su relación colonial con el mundo.

Precisamente uno de los objetivos del paradigma de las epistemologías del Sur, es reparar los graves daños causados por la “santa alianza” colonial-capitalista, que ha generado la homogeneización del mundo con la consiguiente eliminación de las diferencias culturales y el desperdicio de muchas experiencias de carácter emancipatorio, como ya pusiera de manifiesto Santos en su obra *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. La expresión extrema de la alianza colonial-capitalista ha sido el “epistemicidio”, que consiste en la supresión o, por mejor decir, la destrucción violenta de los conocimientos locales no occidentales.

Hoy el colonialismo sigue vivo y activo, si bien de manera más sutil, bajo la forma de la colonialidad del poder, de la economía y del saber, que analiza el intelectual peruano Aníbal Quijano, quien *distingue certeramente entre colonialismo y colonialidad*. El *colonialismo* se refiere a una estructura de dominación/explotación en la que el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población es detentado por otra autoridad de diferente identidad que tiene su sede central en otra jurisdicción territorial.

La *colonialidad* es uno de los elementos que constituyen el patrón mundial del poder capitalista y se basa en la imposición de una clasificación ética de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en todos los ámbitos de la existencia humana y de la naturaleza.

El punto de partida de Boaventura en sus epistemologías del Sur es que *no existe conocimiento sin prácticas y actores sociales*, y que unas y otros tienen lugar en el interior de las relaciones sociales. Son estas las que dan lugar a las diferentes epistemologías, ninguna de las cuales es neutral. El capitalismo y el colonialismo modernos han jugado un papel fundamental y muy negativo en la construcción de las epistemologías dominantes. A partir de aquí se plantean algunas preguntas de fondo, a las que intenta

responder esta obra con la riqueza y creatividad que cabe esperar de la carácter inter-cultural, inter-continental, inter-étnico e inter-disciplinar de sus colaboradores y colaboradoras:

¿Por qué –se pregunta Boaventura- la epistemología occidental dominante ha eliminado de la reflexión, en los dos últimos siglos, el contexto social y económico, cultural y político de la producción y reproducción de los conocimientos? ¿Qué consecuencias tiene dicha eliminación en el conjunto de los saberes? ¿Existen alternativas inclusivas que corrijan la sistemática exclusión de los conocimientos del Sur?, ¿Cómo redefinir, a partir de un diálogo simétrico de epistemologías, los grandes temas que están en el centro de los debates?

Entre dichos temas cita los siguientes: la dictadura de los mercados y la democratización de la democracia; la dignidad y los derechos humanos y su negación por el neoliberalismo; la crisis ecológica y sus principales manifestaciones, la conciencia ecológica emergente, sus luchas y alternativas; tradición y progreso; la emancipación de la mujer y el neo-patriarcado; la corporalidad y las relaciones de poder; la corporalidad, la violencia y la resistencia; el neocolonialismo y la decolonialidad, la teoría de las clases sociales y la teoría de la clasificación social; la globalización neoliberal y los movimientos alterglobalizadores; las nuevas economías; el nuevo constitucionalismo, etc.

Un dato fundamental a tener en cuenta es la existencia de una *gran pluralidad de saberes en el mundo*, que constituyen la riqueza de lo humano y de la naturaleza en todos los órdenes, también en el epistemológico. Ninguno saber es absoluto, ni puede comprenderse a sí mismo aisladamente, sino en referencia a los otros saberes. Cada uno tiene sus posibilidades, pero también sus límites. Ello conduce a la necesidad de una relación, comparación y diálogo horizontal entre saberes.

Sin embargo, la relación entre los diferentes saberes se caracteriza hoy por la asimetría, incluso en su propia tipología: los saberes occidentales se auto-erigen en “superiores” y se declaran “hegemónicos”, mientras que degradan a los conocimientos no occidentales como inferiores y los consideran subalternos. Esta asimetría pretende ser reconocida como natural hasta convertirse en criterio e instancia última en la comparación con otros saberes.

El colonialismo ha ejercido y sigue ejerciendo, además de otras dominaciones, la *dominación epistemológica*, que se traduce en una relación desigual de saber-poder con el resultado de la supresión o minusvaloración de muchas formas artísticas, de saber, de organización social, de ejercicio del poder y de espiritualidad de los pueblos colonizados.

Lo expresa Eduardo Galeano con la originalidad y la brillantez literaria que le caracterizan: “La cultura dominante admite a los indígenas y a los negros como objeto de estudio, pero no los reconoce como *sujetos de la historia*; tienen folklore, no *cultura*; practican supersticiones, no *religiones*; hablan dialectos, no *idiomas*; hacen artesanías, no *arte*”.

Y yo añado: son naturaleza salvaje, *no cultivan la naturaleza*; tienen ídolos, no *dioses*; practican cultos idolátricos, no *ritos sagrados*; tienen supersticiones, no *sacramentos*; poseen usos ancestrales, no *conocimientos*; hacen magia, no ciencia; son contemplativos, no activos; viven anclados en el pasado sin perspectiva de futuro.

Como respuesta a tamaña discriminación y a juicios tan despectivos, el paradigma de las epistemologías del Sur denuncia la eliminación de los saberes locales, pone en valor los conocimientos que resistieron con éxito al colonialismo, reconoce en toda su amplitud y profundidad la pluralidad de experiencias y conocimientos heterogéneos y las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos e investiga las condiciones de diálogo horizontal entre las diferentes conocimientos. Así pretende contribuir a la descolonización de los diferentes campos del saber, del tener y del poder.

El libro se estructura en torno a cuatro ejes temáticos. El primer, bajo el título “De la colonialidad a la descolonialidad”, identifica, analiza y cuestiona el modo en que la dominación económica, política y cultural construyó las jerarquías entre conocimientos y su naturalización. El segundo, caracterizado como “Las modernidades de las tradiciones”, estudia el proceso de construcción de la rígida dicotomía entre modernidad

y tradición, y la consideración de los saberes no occidentales como residuos del pasado que deben desestimarse.

El tercer eje, titulado "Geopolíticas y subversión", reflexiona sobre la diversidad epistemológica del mundo y pone en valor los conocimientos hasta ahora devaluados como locales. El cuarto, "Las reinversiones de los lugares", constata que la definición hegemónica y la imposición de los lugares de la modernidad capitalista occidental significaron un empobrecimiento de la gran riqueza y diversidad de culturas y epistemologías en el Sur global, pero también en el Norte global y ofrece heurísticas de nuevos lugares marginados y olvidados de conocimiento no sometidos a la dominación colonial y capitalista.

El pretendido y pretencioso monopolio occidental en la esfera de los saberes se ha saldado con un rotundo fracaso. Su juego único tiene que terminar, si no ha terminado ya. Hay otros actores, otros protagonistas del Sur y del Norte alternativo que piden paso. Occidente necesita una cura de humildad para reconocerlo, si bien, dada su arrogancia histórica, le va a costar hacer esa "confesión".

Es necesario geografiar la humanidad, la naturaleza, la ciencia, la cultura, el pensamiento y el quehacer cotidiano de manera más plural (y contrahegemónica), más allá de la estrecha y recortada cartografía eurocéntrica de la modernidad. Este es el desafío que tiene delante el nuevo paradigma de las epistemologías del Sur y que avanza a buen rimo con la colaboración de tradiciones epistemológicas y culturales hasta ahora silenciadas, cuando no negadas. .

Este libro constituye un paso fundamental en esa dirección y emprende un apasionante viaje que nos conduce de lo uno a lo múltiple, del conocimiento al *inter-conocimiento*, del universo-mundo al pluriverso-mundo, del pensamiento universal abstracto al pensamiento *pluriversal contextual*, de la epistemología hegemónica occidental a la *inter-epistemología*; de la colonialidad del poder y del saber a la decolonialidad, de la teoría eurocéntrica de las clases sociales a una teoría histórica de la clasificación social, de las monoculturas excluyentes a la ecología inclusiva de los saberes.

DESDE LA PERIFERIA EUROPEA

Una nueva aportación de Boaventura es su libro *La difícil democracia*, que recoge textos escritos entre 1980 y 2016, debidamente contextualizados, "desde la periferia europea", que constituye la clave hermenéutica de toda la obra y se mueve en el horizonte del libro *Epistemologías del Sur*. En él hace un riguroso análisis crítico de los procesos democráticos vividos en varios países del Sur de Europa, especialmente en Portugal, que contextualiza en su momento histórico y en el espacio europeo y mundial.

El análisis se ocupa de las diferentes crisis de la última década: financiera, económica, política, ambiental, energética, alimentaria y civilizatoria, todas ellas globalmente relacionadas, si bien, matiza, se producen con distinta intensidad y consecuencias diferenciadas según los países y las religiones.

Pone el acento en las repercusiones de la crisis en los países europeos considerados periféricos en relación a un centro que condiciona muy negativamente sus opciones políticas y sociales. Me parece muy pertinente su lúcida aseveración de que han sido los pueblos indígenas de América Latina quienes en las dos últimas décadas han visibilizado, de distintas formas, la concepción de la crisis global del capitalismo en sus diferentes niveles: como crisis de su modo de producción, su modo de vida, convivencia y relación con la naturaleza.

Un agravante de la crisis en el que pocos científicos sociales y politólogos reparan y al que Boaventura concede especial relevancia en sus análisis políticos es la *proliferación y el fortalecimiento del fascismo* con fachada democrática. Boaventura distingue dos tipos de fascismo: el social y el político. El primero tiene lugar en las relaciones sociales cuando la parte más fuerte detenta un poder tan superior al de la parte inferior que le permite disponer de un derecho no oficial de veto y de control sobre sus deseos, necesidades y aspiraciones de una vida digna. Se trata de un derecho ejercido despóticamente, que es lo más contrario a un derecho fundado en la dignidad humana.

Tres ejemplos significativos de fascismo social son la violencia contra las mujeres ejercida por el patriarcado; el trabajo realizado en condiciones laborales reales de esclavitud y los jóvenes afrobrasileños de las periferias de las grandes ciudades. “Vivimos –asevera- en sociedades que son políticamente democráticas y socialmente fascistas (p. 320). La afirmación no puede ser más certera. A mayor restricción de los derechos sociales y económicos y menor eficacia de la justicia ante la violación de los derechos humanos, mayor es el campo que se deja libre al fascismo social.

El fascismo social, junto a la sobreexplotación de los recursos naturales y la catástrofe medioambiental que provoca, constituye uno de los dos impactos más destructivos que provoca el capitalismo neoliberal en las relaciones sociales. El fenómeno que alimenta el fascismo social es el *debilitamiento de los procesos democráticos* que da lugar a formas de dominación similares a los del capitalismo salvaje del siglo XIX. ¡La historia se repite en sus aspectos más deshumanizadores y depredadores de la naturaleza!

El fascismo político consiste y se manifiesta en “un régimen político dictatorial nacionalista, racista, sexista, xenófobo” (p. 320), que, en determinadas circunstancias, puede ser el régimen preferido por las clases dominantes cuando ven afectados significativamente sus intereses, y que puede seducir también a las clases trabajadoras al amenazado su nivel de vida por grupos sociales que están por debajo de ellas.

¿Cómo vivir la crisis y salir de ella? Comparto la respuesta de Boaventura:

- *Con dignidad y esperanza en un mundo que está transformando el derecho de todos en privilegio de unos pocos.* Ahora bien, la esperanza no se inventa, tiene que construirse con inconformismo, alimentarse con “rebeldía competente” y traducirse en alternativas reales a la situación presente. Razón y esperanza son inseparables. Como afirma el filósofo de la utopía Ernst Bloch, bien conocido por Boaventura, “la razón no puede florecer sin esperanza; la esperanza no puede hablar sin razón. Solo cuando la razón comienza a hablar, comienza de nuevo a florecer la esperanza en la que no hay falsía”.

LAS CARTAS A LAS IZQUIERDAS

Especialmente brillantes desde el punto de vista literario, lúcidas en sus análisis políticos y sugerentes en sus propuestas transformadoras de cara al futuro me parecen las “Catorce cartas a las izquierdas”, que leí en los distintos momentos en que fueron escritas y que he vuelto a leer agrupadas con la luminosidad que aporta la visión de conjunto.

Me ha llamado la atención el n. 14: no sé si tiene carácter simbólico o es un número cardinal sin más. Muchos textos tienen números simbólicos: las Cuatro reglas del *Discurso del Método*, de Descartes, el Decálogo, de Moisés, las Once Tesis de Marx sobre Feuerbach, las 13 Tesis de Matanzas, de Enrique Dussel, las 95 tesis de Lutero. Lo cierto es que el propio género literario epistolar de Boaventura demuestra la modestia con la que el autor hace sus propuestas: son “cartas”, no tesis, son invitaciones, no imposiciones.

Las cartas dirigidas a diferentes colectivos que conforman la izquierda plural hoy: partidos políticos y movimientos sociales que luchan contra el capitalismo, el colonialismo, el racismo, el sexismo, la homofobia, así como ciudadanía no organizada que comparte los objetivos y aspiraciones de dichos partidos y movimientos.

Las cartas son una llamada a reconstruir las izquierdas para evitar la barbarie y constituyen una interpelación para que las izquierdas se reinventen en las actuales condiciones partiendo de una rigurosa lectura del cambio de paradigma que se está produciendo y al que también pueden y deben contribuir política e ideológicamente.

DECÁLOGO

He aquí, en forma de decálogo, algunas de las líneas, para mí fundamentales, de la agenda que marca Santos a las izquierdas para hoy y mañana.

1. Urgencia de la reflexión. Las izquierdas no suelen estar prestas para la reflexión ni cuando gobiernan ni cuando están en la oposición. Siempre tienen otras urgencias antes que la de reflexionar. Y eso es un suicidio, porque sin reflexión se impone la repetición cansina de slogans intemporales que no hacen avanzar la historia hacia la emancipación, sino que la someten a la dictadura de lo dado. Frente a la instalación en lo dado, que se limita a dar respuestas del pasado a preguntas del presente sin creatividad alguna, las izquierdas deberían seguir la propuesta de Bloch: "Si la teoría no coincide con los hechos, peor para los hechos".

2. Los Estados nacionales son pos-soberanos: han perdido la soberanía y han transferido no pocas de sus prerrogativas a los poderes financieros. Esa es precisamente la pretensión del neoliberalismo: desorganizar el Estados siguiendo una serie de transiciones regresivas: de la responsabilidad colectiva a la individual; de la acción basada en la tributación a la acción con base en el crédito que genera la asfixia financiera del Estado; del reconocimiento de la existencia de bienes públicos a cuidar por el Estado a la idea de que las intervenciones del Estado en áreas potencialmente rentables reducen ilegítimamente las posibilidades del beneficio privado.; de la primacía del Estado a la del mercado; de los derechos sociales a la filantropía.

3. Las izquierdas del Norte global empezaron siendo colonialistas, suscribieron el "pacto colonial", aceptaron acríticamente que las independencias de las colonias terminarían con el colonialismo y minusvaloraron el neocolonialismo y el colonialismo interno. Es hora de cambiar de rumbo. El desafío que tienen delante es prepararse para las luchas anticoloniales de nuevo tipo.

4. Las izquierdas deben refundar la democracia más allá del neoliberalismo y enfrentarse a la antidemocracia, compaginar democracia representativa y democracia participativa y directa, articular estas democracias con la democracia comunitaria de las comunidades indígenas y campesinas africanas, asiáticas y latinoamericanas, legitimar otras formas de democracia como la demo-diversidad, ampliar los campos de deliberación democráticas en la familia, la calle, la escuela, la fábrica, los conocimientos y saberes, los medios de comunicación social, promover la reforma democrática de la ONU y de las agencias internacionales, defender una democracia anticapitalista ante un capitalismo cada vez más antidemocrático y en caso de tener que optar entre capitalismo y democracia, hacer prevalecer la democracia real.

En afortunada expresión de Boaventura, es necesario democratizar la democracia, asediada por la dictadura del mercado y secuestrada por poderes antidemocráticos, poner la justicia al servicio de la democracia y de la ciudadanía, y en el caso de nuestro continente, ¡democratizar Europa! Una democracia real y radical que sea al mismo tiempo posliberal, anticapitalista, anticolonial y antipatriarcal.

5. Es prioritario, incluso un imperativo irrenunciable, des-mercantilizar. Producimos y utilizamos mercancías, pero ni nosotros ni los otros somos mercancías, como tampoco lo es la naturaleza. Por eso nuestra relación con los otros y con la naturaleza tiene que ser fraterno-sororal y eco-humana, no mercantil. Los seres humanos somos ciudadanos antes que consumidores y emprendedores. No todo es venal, no todo se compra y se vende. Hay bienes que son públicos y comunes con los que no se puede mercantilizar, mercadear: la naturaleza, el agua, la salud, la cultura, la educación.

6. Des-colonizar es otra de las tareas urgentes de las izquierdas. Lo que significa erradicar de las relaciones sociales toda forma de dominación basada en la dialéctica superioridad-inferioridad de algunos seres humanos: mujeres, negros, indígenas, etc. La tarea de la descolonización le afecta especialmente a Europa, centro del colonialismo moderno.

Su complejo de superioridad en todos los órdenes: religioso, cultural, político, científico-técnico, epistemológico, etc., le llevó a creer que tenía una misión colonizadora del mundo y la incapacitó para

descubrir los valores de otras culturas no europeas. Si Europa quiere reconciliarse con el mundo y consigo misma resulta necesaria, decisiva y urgente su descolonización.

7. Existe una disyunción, que Boaventura califica de perturbadora, entre las izquierdas latinoamericanas y las europeas. Las europeas parecen coincidir en la necesidad del crecimiento como respuesta a las patologías que sufre Europa, como solución al problema del desempleo y como mejora de las condiciones de vida de quienes la tienen más amenazadas. Las izquierdas latinoamericanas se debaten en torno al modelo de desarrollo y crecimiento y en concreto en torno al extractivismo.

Dos son las posturas: la que se muestra a favor como medio para reducir la pobreza y la que se declara contraria al neoextractivismo por considerarlo la fase más reciente del colonialismo. Para Boaventura, el neoextractivismo constituye la continuidad más directa del colonialismo histórico, ya que supone:

La expulsión de campesinos e indígenas de sus tierras y territorios (negación del derecho al territorio).

. El asesinato múltiple e impune de líderes sociales a manos de sicarios contratados por los empresarios.

. La expansión de la frontera agrícola sin asumir responsabilidad ambiental alguna.

. El envenenamiento de poblaciones campesinas por la pulverización aérea de herbicidas e insecticidas.

8. Las izquierdas deben construir una alternativa de poder, y no solo una alternancia en el poder. La política de izquierdas debe ser simultánea y conjuntamente anticapitalista, antiimperialista, contrahegemónica, antirracista, anticolonial, antipatriarcal y antihomófoba.

9. La pluralidad de las izquierdas es un valor a fomentar y a defender, pero hay que evitar la fragmentación. Por lo mismo es necesario reconocer la diferencia como derecho, pero intentando maximizar las convergencias y minimizar las divergencias.

10. Los partidos y gobiernos progresistas o de izquierda abandonaron con relativa frecuencia la defensa de los derechos humanos más básicos en nombre del desarrollo. Boaventura mira el mundo con los ojos de la Blimunda de la novela *Memorial del convento*, de Saramago, que veían en la oscuridad, y constata que:

-La mayoría de los seres humanos no son sujetos de derechos humanos, sino objetos de discursos de derechos humanos.

- Hay mucho sufrimiento humano injusto no considerado violación de derechos humanos.

- Se invoca la defensa de los derechos humanos para justificar la invasión de países, saqueo de sus riquezas Y muertes de víctimas inocentes consideradas efectos colaterales.

A la vista de estas situaciones, se pregunta: “¿La primacía del lenguaje de los derechos humanos es el producto de una victoria histórica o de una derrota histórica? ¿La invocación de los derechos humanos es una herramienta eficaz en la lucha contra indignidad a la que están sujetos tantos grupos sociales o se trata más bien de un obstáculo que des-radicaliza y trivializa la opresión en que se traduce la indignidad y suaviza la mala conciencia de los opresores?” (p. 337).

La mejor síntesis de las catorce cartas es la afirmación de que la opción de las izquierdas no está entre la política de lo posible y la de lo imposible, sino “en saber estar siempre a la izquierda de lo posible”.

PENSADOR OCCIDENTAL NO OCCIDENTALISTA

En una de sus colaboraciones en *Epistemologías del Sur. Perspectivas*, que lleva por título “Más allá de pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de los saberes”, Boaventura analiza el pensamiento occidental “no occidentalista” ejemplificado en la *filosofía a la venta* de Luciano de Samosata, la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa y *la apuesta* de Pascal.

Quizá se podría incorporar a otros dos pensadores occidentales “no occidentalistas”: Bloch y Benjamin. Ernst Bloch elabora una filosofía utópica que tiene su base en la esperanza, considerada como Principio (*Prinzip Hoffnung*) y determinación fundamental de la realidad objetiva en su totalidad, y en la Ontología del -no-ser-todavía (*Noch-Nicht-Sein*), que entiende la realidad como proceso.

Precisamente la sociología de las emergencias de Boaventura ofrece un concepto de realidad en plena sintonía con la concepción blochiana en cuanto no la reduce a lo fáctico, a lo dado de una vez por todas, a la inmutable, sino que la entiende como lo procesual, lo imaginado, lo emergente, lo que todavía no ha aparecido, lo porvenir. Boaventura coincide con Bloch en que si teoría no coincide con los hechos, peor para los hechos. Las Epistemologías del Sur no se mueven únicamente en el plano del *logos*, sino también de la imaginación y del mito.

Walter Benjamin se muestra crítico de la filosofía de la historia de la Ilustración europea y de su idea de progreso, asumida acríticamente por la socialdemocracia, que también es cuestionada por el filósofo de la escuela de Frankfurt. Michael Löwy lo define como “un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del ‘progresismo’, un nostálgico del pasado que sueña el porvenir, un romántico partidario del materialismo”.

Las tesis de Benjamin sobre el concepto de historia, escritas en 1940 unos meses antes de morir, constituyen la mejor síntesis de su pensamiento filosófico y son, en expresión de Michael Löwy, un “aviso de incendio”¹. De ellas cabe destacar la tesis 9 sobre el cuadro de Klee *Angelus Novus*, que sirve de título a uno de los libros de Boaventura (*La caída del Angelus Novus*) y de inspiración para la elaboración de una nueva teoría de la historia que, en palabras del propio Boaventura, “nos permita volver a pensar en la emancipación social a partir del pasado, de algún modo, de cara al futuro”.

A los autores citados como pensadores occidentales no occidentalistas habría que sumar el propio Boaventura de Sousa Santos.

LOS FOROS SOCIALES MUNDIALES

Santos es uno de los creadores y principales inspiradores del Foro Social Mundial (FSM), amén de miembro de su Comité Internacional. Su libro *Foro Social Mundial. Manual de uso* (Icaria & Antrazyt, Barcelona, 2005) es una crónica viva de la historia de dicho Foro, que constituye la manifestación sin duda más firme de resistencia frente a la globalización neoliberal y que el autor define como “política cosmopolita subalterna”.

Los Foros no se limitan a ser sólo una “fábrica de ideas”; desde el principio se convirtieron en “maquinarias de propuestas”. De cara al futuro propone pasar de las utopías realistas a las alternativas formuladas de manera creíble y con elevado grado de concretización. Resuena aquí la idea de Bloch de pasar de la utopía abstracta a la utopía concreta. De ello depende la fuerza política del FSM y de los movimientos que lo integran.

La epistemología del FSM se construye a través de dos procesos que el autor define como “sociología de las ausencias y sociología de las emergencias”, a los que antes me he referido, en claro contraste con las

¹ Cf. Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis ‘Sobre el concepto de historia’*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires-México, 2013.

ciencias sociales hegemónicas y frente a la epistemología de la globalización neoliberal, que está presidida por el conocimiento científico-técnico y desacredita todos los saberes rivales.

Concluyo este perfil intelectual con la valoración que hace de Boaventura de Sousa Santos el sociólogo decolonial puertorriqueño Ramón Grosfoguel y que suscribo: “La obra de Boaventura de Sousa Santos constituye una contribución fundamental a la descolonización de las ciencias sociales. Su trabajo es un ejemplo de una teoría descolonial producida desde Europa en diálogo crítico con el pensamiento del Sur Global. A partir de la obra de Santos no tiene justificación argumentar que no sea posible para un pensador o pensadora del Norte Global pensar junto y con el Sur Global”.

BIODATA

Juan José TAMAYO: (Amusco, Palencia, España, 1946) es doctor en filosofía y teología. Dirige la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones en la Universidad Carlos III. Es conferenciante internacional, profesor invitado en numerosas universidades europeas, africanas, latinoamericanas y estadounidenses, miembro investigador de diferentes Institutos Universitarios y miembro del Comité Internacional del Foro Mundial de Teología y Liberación. Autor de más de setenta libros, sus estudios e investigaciones giran en torno a las ciencias de las religiones y la filosofía de la religión, el feminismo y las masculinidades sagradas, las utopías y el pensamiento utópico, la teología feminista, las teologías de la liberación y las teologías del Sur global, los fundamentalismos, la interculturalidad y el diálogo entre religiones.