

Boaventura de Sousa Santos: comunidad, conocimiento, emancipación.

Fermín Álvarez Ruiz*

Resumen

El presente trabajo se propone ofrecer una interpretación crítica de la teoría crítica para la emancipación social de Boaventura de Sousa Santos. Para eso, en primer lugar, se reconstruyen los principales antecedentes que orientan las indagaciones teóricas del autor. En segundo término, se abordan los argumentos a partir de los cuales el autor portugués construye su enfoque crítico, poniendo especial énfasis en el lugar que otorga a lo comunitario como presupuesto teórico central. Esta centralidad se presenta, por un lado, a partir de la reconstrucción las operaciones descriptivas de su teoría de la modernidad y el conocimiento, y por el otro, de las operaciones críticas de su posmodernismo de oposición. A partir de estas observaciones, se remarca el uso de lo comunitario como fundamento para el despliegue de lo que denominamos como una “epistemología de la solidaridad y el reconocimiento”, que sustenta todas las herramientas teórico-críticas del posmodernismo de oposición. Finalmente, a partir de la constatación de la centralidad que adquiere lo comunitario en su enfoque, se identifican una serie de tensiones y límites para su teoría crítica.

Palabras clave: Santos; Comunidad; Emancipación; Colonialismo; Teoría Sociológica; Modernidad; Epistemología.

Abstract

This paper intends to provide a critical interpretation of the critical theory for social emancipation of Boaventura de Sousa Santos. For that, first, the main precedents that guide the theoretical inquiries of the author are reconstructed. Secondly, the arguments from which the Portuguese author builds his critical approach are addressed, with special emphasis on the

*Maestrando en Investigación en Ciencias Sociales y doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) Universidad de Buenos Aires (UBA). Facultad de Ciencias Sociales (FSOC). Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Correo electrónico: ferminalvarez@gmail.com

Artículo recibido: 21/10/2016

Artículo aceptado: 27/01/2017

MIRÍADA. Año 9 No. 13 (2017) pp. 121-148

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales. (IDICSO). ISSN: 1851-9431

community as a central theoretical presupposition. This centrality is presented, on one hand, based on the reconstruction of the descriptive operations of his theory of modernity and knowledge, and on the other hand, of the critical operations of his opposition postmodernism. Based on these remarks, the use of community as the basis for the deployment of what we call an “epistemology of solidarity and recognition”, which underpins all the theoretical and critical tools of the opposition postmodernism. Finally, as from the centrality acquired by the community in Santos’s perspective, a series of tensions and limits for his critical theory are identified.

Keywords: Santos; Community; Emancipation; Colonialism; Sociological Theory; Modernity; Epistemology.

Introducción

A la hora de examinar las teorías sociológicas y sociales más importantes de las últimas décadas, el trabajo de Boaventura de Sousa Santos se presenta como una parada ineludible. Se trata de una obra vasta, compleja, ambiciosa y polifacética. Los problemas a los que se aboca van del derecho hasta el conocimiento moderno, pasando por el poder y sus formas de producción y reproducción. Así, la obra de Santos se compone de una serie de enfoques entrelazados teóricamente, pero que pueden operar de forma relativamente autónoma: una sociología del derecho, una teoría del poder y una teoría de la modernidad y el conocimiento de la que se desprende una teoría crítica para la emancipación social.

En el marco de esta multiplicidad de problemas y abordajes, consideramos que es posible identificar una serie de cuestiones que cortan transversalmente toda su producción intelectual. En primer lugar, la idea de que las sociedades contemporáneas, estructuradas a partir de la hegemonía del neoliberalismo, transitan una profunda crisis. Esta se manifiesta, según el autor, a partir de distintos problemas políticos, económicos, sociales y ecológicos derivados de la intensificación de múltiples formas de desigualdad. En este sentido, su obra tiene como horizonte político-moral una pregunta por la superación de estos problemas, es decir, por los modos en que es posible impulsar prácticas emancipatorias efectivas en distintos ámbitos de la vida social —desde el ámbito de la producción, hasta el del conocimiento—.

Sin embargo, la impronta crítica que caracteriza sus trabajos no se limita a intervenciones en el espacio público sin más, sino que pone en juego un interrogante por el modo en que el conocimiento permite construir los problemas mismos, así como por las operaciones que propone para superarlos.

En consecuencia, todos los enfoques que componen su obra involucran una crítica de las perspectivas teóricas vigentes: las observaciones respecto de los sistemas jurídicos modernos operan simultáneamente como una crítica de la sociología jurídica ortodoxa; la crítica a las formas de desigualdad hegemónicas supone una crítica a los modos de conceptualizar el poder; y, en su punto más ambicioso, la crítica de la crisis que atraviesan las sociedades contemporáneas involucra una crítica de la modernidad y sus formas de conocimiento.

En el presente trabajo, entonces, tomaremos como punto de partida la idea de que su teoría, tal como hoy se conoce, tiene como núcleo el despliegue de una epistemología que permita relanzar la crítica en distintos espacios. Con el objetivo de dar cuenta de sus límites y potencialidades, analizaremos sus presupuestos más importantes. Este análisis supone desplegar las operaciones teóricas, los conceptos y los problemas a partir de los cuales Santos formula una “crítica de la crítica” y, posteriormente, un “pos-modernismo de oposición” destinado a promover la emancipación social en distintos espacios sociales.

Nuestras indagaciones, a su vez, asumen que la crítica a la dimensión epistemológica de la modernidad representa el punto más importante de toda la producción intelectual del autor. No solo por el nivel de complejidad teórica que supone en comparación con el resto de las perspectivas que componen su obra —su sociología del derecho y su teoría del poder—, sino porque su despliegue implica el desarrollo y la consolidación de un fundamento teórico para todas las operaciones críticas que se desprenden de sus enfoques.

Ahora bien, la hipótesis que guía las indagaciones que volcaremos en este artículo es que lo comunitario se presenta como el presupuesto teórico clave de la nueva teoría crítica que propone desplegar Santos y que, en función de su centralidad, es posible considerar el potencial crítico de la perspectiva. Por lo tanto, el trabajo no se encuentra orientado a reconstruir su teoría crítica sin más, sino a dar cuenta de la centralidad que otorga a la mencionada categoría, las operaciones teóricas que lo erigen como un presupuesto fundamental de la perspectiva y, especialmente, las potencialidades y límites que habilita para el enfoque.

Teniendo en cuenta nuestra hipótesis y nuestros objetivos, el trabajo se encuentra organizado de la siguiente manera. En primer lugar, se reconstruyen los argumentos del autor respecto de la necesidad de una nueva teoría crítica. Luego, se despliegan los argumentos a partir de los cuales caracteriza la crisis de las sociedades contemporáneas como una crisis vinculada a transformaciones en las formas de conocimiento modernas. En tercer lugar, damos cuenta de la “epistemología de la solidaridad y el reco-

nocimiento” que subyace al posmodernismo de oposición, su impronta comunitaria y el modo en que orienta sus operaciones críticas. Finalmente, a partir de la centralidad que la teoría crítica del autor otorga a lo comunitario y a la pregunta por el conocimiento, arrojaremos una serie de observaciones respecto de la potencialidad y los límites del enfoque.

En busca de una nueva teoría crítica

Tal como indicamos en la introducción, es posible afirmar que la obra de Santos se encuentra atravesada por una preocupación fundamental: servir de herramienta para caracterizar, afrontar y superar problemas sociopolíticos ligados a la producción y reproducción de distintas formas de poder y de desigualdad. En este sentido, los distintos enfoques que componen su perspectiva toman como un punto de partida normativo general para sus observaciones críticas las promesas-valores características del paradigma sociocultural moderno: justicia y autonomía, solidaridad e identidad, emancipación y subjetividad, igualdad y libertad (Santos, 2000).

La marca distintiva de su teoría y los enfoques que la componen, sin embargo, reside en la idea de que, a pesar de que dichas promesas-valores se encuentran vigentes y su incumplimiento habilita críticas e insatisfacción, la teoría crítica ha perdido efectividad y, fundamentalmente, capacidad propositiva.¹ Por lo tanto, Santos (2006) entiende que, actualmente, el interrogante principal para las ciencias sociales es por qué resulta tan difícil construir una teoría crítica que permita afrontar de manera efectiva los problemas que acucian a las sociedades contemporáneas.

Es posible sostener que este interrogante, profundamente entrelazado con sus preocupaciones sociopolíticas, orienta la mayor parte de sus indagaciones estrictamente teóricas. En efecto, si observamos su trayectoria intelectual, cada uno de los enfoques que componen su perspectiva teórica suponen una reelaboración crítica de los enfoques críticos predominantes. En el caso de sus trabajos de sociología jurídica (Santos, 1977; 1980; 1987), predominantes durante el primer tramo de su carrera, las crítica se encuentran dirigidas no solo hacia los enfoques sociológicos del derecho de im-

1. Dado el carácter polisémico del término teoría crítica y la cantidad de perspectivas que confluyen en él, cabe mencionar que Santos la entiende como “aquella que no reduce ‘la realidad’ a lo que existe. La realidad, como quiera que se la conciba, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades, siendo precisamente la tarea de la teoría crítica definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe reposa sobre el presupuesto de que los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, y que, por lo tanto, también hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe” (Santos, 2006, p. 18).

pronta liberal, sino también hacia las perspectivas marxistas ortodoxas. De ahí, entonces, la elaboración de su “pluralismo jurídico fuerte” como fundamento para una sociología jurídica crítica superadora de las dificultades de las perspectivas vigentes.

Su enfoque sobre los modos de producción y reproducción del poder (Santos, 1985; 1998), predominante de forma inmediatamente posterior a sus trabajos sobre sociología jurídica, también implica una reelaboración de los enfoques críticos vigentes. Así, el autor propone, por un lado, un enfoque sobre el poder y la dominación que se separa de las perspectivas liberales y marxistas clásicas respecto de la relación entre Estado y sociedad civil. Por otra parte, toma distancia del enfoque de Foucault en relación con la falta de jerarquización de los distintos poderes dispersos en la sociedad y respecto de la distinción entre poder jurídico y poder disciplinar.² A diferencia de lo que sucede con sus primeros trabajos dedicados a la sociología jurídica, estos distanciamientos de las perspectivas vigentes habilitan fuertes interrogantes para la teoría crítica en general.

Al igual que el enfoque de Foucault sobre los modos de producción, reproducción y distribución del poder en las sociedades contemporáneas, la perspectiva de Santos tiene como núcleo teórico la idea de que existen múltiples formas de poder dispersas en la sociedad y que ninguna tiene prioridad teórica sobre la otra. Sin embargo, a diferencia de Foucault, Santos (2000) considera fundamental su clasificación. Así, distingue seis formas de poder características de las sociedades contemporáneas, correspondientes a distintos espacios estructurales: el patriarcado (espacio doméstico), la explotación (espacio de la producción), la diferenciación desigual (espacio de la comunidad), la dominación política (espacio de la ciudadanía) y los intercambios económicos desiguales entre naciones (espacio mundial).

2. Las afirmaciones de Santos respecto de las debilidades de los análisis de Foucault resultan, como mínimo, cuestionables. En ese sentido, es pertinente recuperar las observaciones que realiza Haidar (2003) al respecto. En primer lugar, menciona que la idea de una incompatibilidad entre poder disciplinario y poder jurídico-estatal (soberano) solo es aparente, ya que si bien Foucault trabaja a partir de un contrapunto entre estas dos formas de poder, de ninguna manera sostiene que el poder disciplinario emerge para reemplazar el poder soberano. En ese sentido, paciera que Santos omite los trabajos de Foucault sobre biopoder y disciplina donde el entrelazamiento entre las dos formas de poder es abordada. En segundo término, remarca que no existe en Foucault una concepción monolítica del poder jurídico: reconoce formas jurídicas al interior de múltiples instituciones que castigan, recompensan y despliegan enjuiciamientos (escuelas, hospitales, penales, fábricas), todas operaciones propias del poder jurídico, tal como lo entiende Santos. Finalmente, respecto de una supuesta falta de especificidad en el análisis del poder disciplinario — falta de jerarquización y análisis de su distribución diferenciada—, Haidar sugiere que Foucault reconoce algunos principios de jerarquización (relaciones económicas, de conocimiento, sexuales) y que la falta de precisión no debilita su teoría, sino que expande su potencial analítico.

No es el objetivo de este trabajo reproducir la teoría del poder del autor en su totalidad. Tampoco contamos con el espacio suficiente para hacerlo.³ Lo que nos interesa señalar es que su enfoque, en tanto plantea la existencia de formas de poder que trascienden la esfera estatal y el espacio de la producción, coloca en primer plano la imposibilidad de abordar la desigualdad, el conflicto y la emancipación a partir de una contradicción fundamental. De esta manera, su propuesta supone enfrentar a la teoría crítica a múltiples y profundos interrogantes (Santos, 2006).

En primer lugar, respecto de cómo es posible afrontar teóricamente el carácter particularizado de las desigualdades que emergen de las distintas formas de poder dispersas en la sociedad. En este sentido, la teoría crítica moderna, al tomar como uno de sus presupuestos principales la idea de que existe una contradicción fundamental ligada a las relaciones de producción capitalistas, propone estrategias políticas y escenarios emancipatorios totalizantes y unívocos.⁴ Así, excluye de sus consideraciones otras formas de desigualdad y, especialmente, su entrelazamiento contingente.

En segundo término, estas dificultades se traducen en una pregunta respecto de la posibilidad de articulación de distintas identidades subalternas, es decir, acerca de cómo entrelazar diferentes luchas emancipatorias de forma tal que no operen desde el aislamiento y el particularismo. En este sentido, según Santos (2006), “más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas” (p. 23). Esta cuestión, entonces, supone un interrogante respecto de cómo constituir identidades políticas abiertas, plausibles de ser articuladas entre sí para conformar constelaciones emancipatorias (Santos, 2000).

Finalmente, de las cuestiones precedentes se desprende un problema teórico de suma importancia para el autor: al tomar como punto de partida la existencia de formas de poder dispersas y heterogéneas, el principio

3. El desarrollo más extendido de sus críticas a las concepciones liberal y marxista ortodoxas sobre el poder, así como al enfoque de Foucault, se encuentran presentes en (Santos, 1998). También es posible reconstruir estas críticas a partir de (Santos, 2000, capítulo quinto). Sin embargo, en este último caso, el enfoque sobre el poder se encuentra subsumido a la pregunta por la modernidad y su forma de conocimiento, enfoque sobre el que trabajaremos en detalle en este artículo.

4. Es posible sostener que la teoría de Santos no solo abandona la idea de una contradicción fundamental para concebir la crítica y la emancipación, sino también la idea misma de contradicción, tal como se desprende de las perspectivas críticas de impronta marxista. Como veremos, desde su punto de vista, la superación de las desigualdades características de las sociedades contemporáneas no se monta sobre la lógica de la contradicción, sino sobre la del reconocimiento.

a partir del cual se concibe la emancipación social queda “diluido” en una multiplicidad de desigualdades. Desde nuestro punto de vista, entonces, el interrogante teórico fundamental que moviliza las indagaciones más importantes de Santos es sobre qué principio impulsar y legitimar una teoría crítica para la emancipación social que considere los problemas mencionados.

Este interrogante, que Santos comparte con otras teorías críticas actuales⁵ ha sido planteado con mucha claridad por Nederveen Pieterse (1992) en sus análisis sobre las características de las perspectivas contemporáneas sobre la emancipación: en algunos aspectos, el mínimo perfil de la emancipación armoniza con el particularismo, el chovinismo y el fundamentalismo, que también están preocupados por la autonomía. Allí persiste una tensión fundamental entre emancipación en un sentido particularista y emancipación en un sentido general, o entre emancipaciones y emancipación. Si no hay más que “indeterminación universal” en lugar de una pauta-guía, entonces ¿cuál es la diferencia entre un proceso particular de emancipación, en el sentido de un nuevo grupo transformándose en dominante, y una “circulación de élites”? La emancipación, entendida como un nuevo grupo volviéndose dominante sin alterar las “reglas de las prácticas”, puede en última instancia no ser distinguible de una reorganización de élites. Así, una organización neofascista, que organizando a la juventud local y a los desempleados gana votos e ingresa a los cuerpos legislativos, puede ser considerada como un movimiento emancipatorio desde el punto de vista del grupo en cuestión (Nederveen Pieterse, 1992).

Pues bien, como podemos observar, los interrogantes que debe afrontar una teoría crítica para la emancipación social conducen a una pregunta por el conocimiento. En otras palabras, a un interrogante por la posibilidad de que la teoría crítica pueda brindar un principio sobre el cual desplegar y articular prácticas políticas emancipatorias, y no solamente dar cuenta de las múltiples formas de poder y de desigualdad existentes. Como veremos, la respuesta que ofrece Santos (2003) a este problema pone en juego una teoría de la modernidad y el conocimiento, puesto que para el autor “estamos enfrentando diversos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas” (p. 32).

5. La teoría de Laclau (1996), por ejemplo, se encuentra atravesada por preguntas muy similares. En su caso, sin embargo, la respuesta teórica a la indeterminación del principio sobre el cual se concibe la emancipación social es diferente a la que ofrece Santos: en lugar de indicar un principio específico que permita resolver esa indeterminación, Laclau sostiene que su resolución es contingente y temporal.

El paradigma sociocultural de la modernidad y la crisis de la emancipación

El abordaje de los obstáculos que enfrenta la teoría crítica en las sociedades contemporáneas, tal como indicamos, supone para Santos indagar en sus fundamentos epistemológicos. Más precisamente, desplegar un análisis de las características y la historia de la racionalidad que sostiene sus operaciones y el modo en que se relaciona con los problemas que mencionamos en el apartado anterior. La respuesta a estos interrogantes, como veremos en este apartado, incluye, en primer lugar, una caracterización de la modernidad. En segundo término, un análisis de su trayectoria histórica, que involucra de forma específica transformaciones en el plano del conocimiento. Y, finalmente, en función de lo anterior, la propuesta de un diagnóstico de época que implica de manera directa a la teoría crítica y las preguntas teóricas que mencionamos en el apartado anterior.

La modernidad como paradigma sociocultural

La modernidad, para Santos (1998, 2000, 2009a), se presenta como un paradigma sociocultural. Sin embargo, este concepto no debe confundirse con los reconocidos paradigmas científicos de Kuhn (2004), ya que la modernidad, en tanto paradigma sociocultural, no opera exclusivamente asociada a las prácticas científicas o la construcción de conocimiento en general, sino que abarca todo tipo de interacciones y prácticas. Tanto es así, que Santos (2000) afirma: “Toda interacción social es una interacción epistemológica, un intercambio de conocimientos” (p. 347). Desde nuestro punto de vista, entonces, la idea de paradigma sociocultural implica que la sociedad en su totalidad —desde las instituciones hasta las prácticas de los agentes sociales que la integran— se organiza a partir de los mapas cognitivos que brindan las distintas dimensiones que componen el paradigma sociocultural que la engloba.

Ahora bien, el paradigma sociocultural de la modernidad se compone, en primer término, de las promesas-valores que ya hemos mencionado y que establecen su horizonte normativo. La idea de progreso, a su vez, opera como una suerte de “motor de la historia”, estimulando su articulación de forma diversa. Así, una lógica de mejoras progresivas e inagotables promueve una discrepancia dinámica e infinita entre experiencia y expectativas sociales (Santos, 2009a). Esta discrepancia involucra la segunda dimensión característica del paradigma moderno: la tensión entre, por un lado, tres lógicas regulatorias de estabilización de la experiencia que componen el pilar de la regulación y, por el otro, las tres racionalidades emancipatorias que desestabilizan productivamente las experiencias reguladas y que componen el pilar de la emancipación.

Las lógicas regulatorias que integran el pilar de la regulación son el principio de Estado, el principio de mercado y el principio de comunidad. El primero implica la obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado, e intenta estabilizar las expectativas legítimas respecto del futuro en relación con la vida política de los individuos y los grupos. El segundo consiste en una obligación horizontal, basada en el autointerés, entre los agentes del mercado. En el marco de las expectativas políticas que estabiliza el principio de Estado, el de mercado estabiliza las vinculadas a la lógica que rige los intercambios de bienes y servicios. El principio de comunidad, de especial interés para nosotros, al igual que el de mercado, implica una obligación horizontal, pero a diferencia de aquel, esa obligación se basa en criterios de pertenencia extraestatales y extramercantiles. Así, estabiliza expectativas respecto de la solidaridad y el reconocimiento entre los integrantes de un mismo grupo (Santos, 2009a).⁶

En este sentido, cabe remarcar que la obligación horizontal que caracteriza al principio de comunidad no supone agentes autointeresados, sino una relación entre pares que autoregulan su existencia. Por lo tanto, si bien se trata de una lógica regulatoria, al fundamentarse en una horizontalidad basada en el reconocimiento, por un lado contrarresta los rasgos autoritarios de la obligación política vertical sobre la que se funda el Estado y, por el otro, produce un vínculo solidario que va en contra de los rasgos individualistas sobre los que se funda la lógica de regulación del mercado. A partir de esta idea, Santos (2000) sugiere que el principio de regulación de la comunidad condensa la tensión entre regulación y emancipación, puesto que a la vez que regula, por el modo en que esa regulación opera —a partir de la solidaridad y el reconocimiento— promueve también la emancipación, ya que estimula la autonomía.

Las racionalidades emancipatorias que componen el pilar de la emancipación son: la racionalidad estético-expresiva de las artes y la literatura, la racionalidad moral-práctica de la ética y del imperio de la ley y la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la tecnología. La primera desestabiliza expectativas y formula nuevas utopías a partir de la creación

6. Según Santos (2000), la lógica regulatoria que subyace a cada uno de estos principios encuentra su expresión más acabada en las teorías del contrato social de la modernidad temprana. El principio de Estado en la filosofía de Hobbes, el de mercado en la de Locke y el de comunidad en la de Rousseau. Por motivos de espacio, no es posible reconstruir este argumento en profundidad. Sin embargo, cabe mencionar que las tres doctrinas filosóficas no solo dan cuenta de los principios de regulación que acabamos de mencionar, sino también del modo en que se articulan en una tensión equilibrada con las racionalidades emancipatorias del paradigma sociocultural moderno. Especialmente, con la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y con la racionalidad moral-práctica de la ética y del imperio de la ley —el derecho— (Santos, 2000).

libre. La segunda transforma las promesas-valores de libertad, igualdad y fraternidad características de la modernidad en imperativos éticos y exigencias jurídicas.⁷ La tercera —también de especial interés para nosotros, ya que resulta crucial para explicar la crisis de la teoría crítica— promueve la desestabilización de experiencias a través de la capacidad de liberar a la humanidad de las “cadenas de las circunstancias” —sean impuestas por la naturaleza o por los obstáculos que presenta la expansión de las capacidades productivas y la propia reproducción biológica de la especie (Santos, 2009a)—.

La racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia, al igual que el principio de comunidad, también condensa la tensión dinámica entre ambos pilares. El potencial emancipatorio del conocimiento científico se asienta, en parte y paradójicamente, en su capacidad de reducir la complejidad del mundo, estabilizarla en forma de leyes y regularidades y, a partir de esas operaciones cognitivas, controlar los comportamientos futuros de los fenómenos. En este sentido, la forma de conocer que pone en funcionamiento la racionalidad cognitivo-instrumental, así como vincula a la ciencia con las promesas emancipatorias de liberación de las cadenas de las circunstancias, mantiene una tensión dinámica con la regulación. Entendemos, entonces, que se trata de una forma de conocimiento vinculada con la emancipación en sus promesas, y con la regulación en algunos de sus métodos y operaciones.⁸

La tensión dinámica entre los elementos de los dos pilares —regulación y emancipación—, articulada a través de la idea de progreso, presentan al paradigma sociocultural moderno en su forma típica como un paradigma equilibrado que promueve una emancipación de la humanidad progresiva e inagotable. En ese sentido, podemos afirmar que, teóricamente, la trayectoria histórica de la modernidad es una trayectoria de satisfacción progresiva de sus promesas-valores, a través de distintas articulaciones de los elementos que componen cada pilar del paradigma. Sin embargo, específicamente a partir del siglo XVIII, no es ese el derrotero que ha seguido la modernidad para nuestro autor (Santos, 2000).

7. El potencial emancipatorio del derecho moderno se revela en su fuerza desestabilizadora de los monopolios regulatorios del poder teológico-feudal durante la modernidad temprana. Como analizaremos en las próximas páginas, para Santos, el derecho se transforma posteriormente en un factor de regulación social (Santos, 2000).

8. En relación con el modo en que la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia se enmarca en el paradigma sociocultural moderno, es posible afirmar que la modernidad para Santos tiene una doble dimensión cognitiva: por un lado, tal como acabamos de indicar, opera como un paradigma de conocimiento; y por el otro, tiene entre sus elementos una forma de conocimiento específica como la ciencia.

La trayectoria histórica del paradigma sociocultural moderno y su crisis

Santos divide la trayectoria histórica del paradigma sociocultural moderno en dos grandes períodos. El primero, abarca de comienzos del siglo XVI a finales del siglo XVIII y se caracteriza por la consolidación del paradigma a través de una tensión dinámica entre los dos pilares. El segundo, en cambio, se extiende desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días y se caracteriza por una alteración de la tensión dinámica entre las lógicas de regulación y las racionalidades emancipatorias, dando lugar a una crisis endémica (Santos, 2000). Es este período el que cobra relevancia, en la obra de Santos, a la hora de desplegar un análisis de la trayectoria histórica del paradigma sociocultural moderno.

Se trata de un ciclo que se divide, a su vez, en tres subperíodos: el del capitalismo liberal —de finales del siglo XVIII a finales del siglo XIX—, el del capitalismo organizado —de la década del treinta a finales de la década del setenta del siglo XX— y el del capitalismo desorganizado —desde finales de la década del setenta hasta la actualidad— (Santos, 1998). Por motivos de espacio no realizaremos una reconstrucción detallada de los tres períodos y el modo en que articulan las promesas y elementos de los dos pilares de la modernidad. En su lugar, daremos cuenta de la lógica que asume la trayectoria histórica del paradigma y las consecuencias teóricas que supone, especialmente en relación con la teoría crítica y la pregunta por la emancipación social.

La trayectoria histórica del paradigma está profundamente marcada por el hecho de que las promesas-valores de la modernidad, por su carácter contradictorio, implican la producción de excesos e insuficiencias: ninguna es realizable plenamente y el intento por cumplirlas conduce a jerarquizarlas e intensificar su desarrollo de distintas maneras a lo largo de la historia. En consecuencia, Santos sostiene que la trayectoria histórica de la modernidad no solo está marcada por una imposibilidad estructural de cumplir todas las promesas-valores simultáneamente, sino también por una intensificación de algunos de sus elementos, y por una reducción de sus realizaciones (Santos, 1998, 2000).

Este proceso se ve reflejado en las distintas articulaciones entre los elementos de los dos pilares a través de los tres períodos, pero fundamentalmente, en el derrotero de la lógica de regulación del mercado y de la racionalidad cognitiva-instrumental de la ciencia. A lo largo de los tres subperíodos que hemos mencionado, tanto el mercado como la ciencia intensifican su intervención en la regulación de la sociedad (Santos, 1998, 2000). En cuanto al primero, desde el capitalismo liberal, hasta el capitalismo desorganizado, pasando por el período en el que comparte la regulación social articulado con el principio de Estado y de comunidad —el período welfaris-

ta del capitalismo o su edad de oro, al decir de Hobsbawm (1995)—, su presencia se intensifica y abarca cada vez más espacios sociales. Este proceso, a su vez, involucra de forma decisiva a la racionalidad cognitivo instrumental de la ciencia, ya que supone su transformación en una de las principales fuerzas productivas.

En cuanto a esta última, la intensificación de su dimensión regulatoria no solo se da a partir de su transformación en una de las fuerzas productivas decisivas de la modernidad, sino también a partir de su entrelazamiento con la racionalidad moral-práctica de la ética y del imperio de la ley. El derecho, a través de los tres subperíodos, deja de funcionar paulatinamente como un elemento emancipatorio. A partir de la hegemonía del positivismo jurídico, opera bajo la lógica de una “utopía automática de regulación social” (Santos, 2000, p. 162), lo cual lo transforma en un factor de regulación decisivo para las sociedades modernas.

Pues bien, el diagnóstico de época que Santos formula a partir de este análisis presenta a las sociedades contemporáneas estructuradas a partir de una articulación regulatoria específica. Esta involucra, por un lado, la hegemonía del principio de mercado sobre el de Estado y el de comunidad. Se trata, en ese sentido, de una caracterización clásica del neoliberalismo como desregulación del Estado y una nueva regulación de distintos espacios sociales a partir de la lógica mercantil, en detrimento de la solidaridad característica del principio de comunidad.

Por otro lado, el diagnóstico de época también involucra de forma decisiva a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia, ya que su conversión en principal fuerza productiva y su hegemonía sobre el derecho suponen su transformación en un engranaje clave de la regulación de las sociedades modernas. Así, el entrelazamiento específico entre mercado, ciencia y derecho en el período del “capitalismo desorganizado” provoca una profunda alteración del equilibrio entre regulación y emancipación en favor de la primera (Santos, 1998, 2009a). Como veremos en el próximo subapartado, para Santos este proceso tiene un impacto decisivo sobre la teoría crítica y la pregunta por la emancipación social.

Una crisis socioepistemológica como diagnóstico de época

Aunque durante el proceso de consolidación del paradigma sociocultural moderno la racionalidad cognitivo-instrumental es ubicada por Santos en el pilar de la emancipación, se trata de un elemento que, en función de sus características específicas, involucra operaciones cognitivas vinculadas a la regulación. Esta ambivalencia de la ciencia en relación con la regulación y la emancipación resulta crucial para comprender el modo en que se presenta

la crisis de la modernidad y en qué sentido involucra una pregunta por el conocimiento.

Para nuestro autor es posible identificar un punto en común a todas las formas de conocimiento: el movimiento progresivo de un punto de ignorancia a un punto de saber. Dicha trayectoria es el elemento distintivo de todo discurso que se presenta como forma de conocimiento. Lo que varía en cada uno de ellos son los respectivos puntos de ignorancia y de saber. En ese sentido, existen y han existido múltiples formas de conocimiento a lo largo de la historia (Santos, 2000).

La modernidad, en tanto opera como un paradigma sociocultural, alberga dos formas de conocimiento en tensión: el “conocimiento-emancipación” y el “conocimiento-regulación”. Son formas de conocimiento que, a partir del entrelazamiento histórico de los elementos de los pilares de la regulación y la emancipación, dan lugar a las operaciones cognitivas y prácticas que la propia modernidad, en tanto paradigma sociocultural, promueve y habilita. La primera tiene como momento de ignorancia el colonialismo y como momento de saber la solidaridad; mientras que la segunda tiene como momento de ignorancia el caos y como momento de saber el orden (Santos, 2000).

Desde el sentido común contemporáneo, la idea de una forma de conocimiento que tiene como punto de ignorancia el colonialismo y como punto de saber la solidaridad resulta fuertemente contraintuitiva. Sin embargo, al enmarcar el conocimiento-emancipación en la perspectiva de la modernidad como paradigma sociocultural, la idea adquiere pleno sentido. El concepto intenta habilitar una reflexión sobre las implicancias sociopolíticas inherentes a toda forma de conocimiento, ya que refiere al modo en que orienta prácticas, interacciones e instituciones. Así, por ejemplo, es posible colocar el principio de comunidad bajo la égida del conocimiento-emancipación, ya que orienta prácticas, instituciones e interacciones hacia el reconocimiento y la solidaridad. El conocimiento científico, especialmente a partir de finales del siglo XVIII, en cambio, se presenta como una forma de conocimiento-regulación. Es decir, orienta prácticas e interacciones hacia la regulación y el dominio de lo que conoce, transformando sus promesas emancipatorias en ideología.

Ahora bien ¿en qué se basa exactamente el desplazamiento de la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia hacia la regulación? El aparato cognitivo de la ciencia moderna se apoya en un principio epistemológico básico que sostiene la existencia de una separación entre el sujeto cognoscente y su objeto de conocimiento. Solo a partir de esta separación, puede llevar adelante otras operaciones cognitivas y, posteriormente, habilitar una relación instrumental con sus objetos de estudio. Esta relación, entonces, se sostiene en la presentación del objeto de conocimiento como un ele-

mento externo y ajeno al sujeto cognoscente, a partir del ocultamiento de la relación de poder que habilita la objetivación.⁹ Es decir, oculta el hecho de que la objetivación es una operación epistemológica construida a partir de una posición de poder —respecto de otros seres humanos, así como de la naturaleza—. ¹⁰

Este ocultamiento, en consecuencia, habilita un no reconocimiento de los objetos de investigación como sujetos, degradándolos a algo plausible de ser dominado e instrumentalizado (Santos, 2000). Para el conocimiento-emancipación, en cambio, la separación sujeto-objeto no es otra cosa que un momento de ignorancia, en tanto implica el no reconocimiento y el necesario dominio en términos coloniales del objeto que se conoce. El punto de saber, entendido como un momento de solidaridad, se presenta como un momento de reconocimiento en una relación entre sujetos.

En la medida en que la tensión dinámica entre los pilares de la regulación y la emancipación existe y se reproduce, la modernidad alberga las dos formas de conocimiento. Sin embargo, la paulatina hegemonía del conocimiento científico que muestra la trayectoria histórica de la modernidad —a través de su consolidación como fuerza productiva y su entrelazamiento con la racionalidad moral-práctica— revela una hegemonía del conocimiento-regulación sobre el conocimiento-emancipación. Este proceso implica para Santos una recodificación del último en términos del primero: la solidaridad se presenta como caos-ignorancia, mientras que el colonialismo es una forma de orden-saber (Santos, 2000).

La colonización del conocimiento-regulación sobre el conocimiento-emancipación funciona como el núcleo de la teoría crítica de la modernidad y el conocimiento de Santos: al quedar la solidaridad codificada como una forma de caos-ignorancia, el conocimiento moderno, eminentemente regulador, codifica el no reconocimiento como una forma de orden-saber.

9. Una idea similar propone Foucault (2008) respecto de los fundamentos de la clínica. Para Foucault, la mirada y la palabra, articuladas por un discurso específico sobre el cuerpo, dan lugar a una separación entre sujeto y objeto. Esta, a su vez, permite a la medicina moderna objetivar y clasificar sujetos en un mismo movimiento y así operar como una tecnología de poder.

10. En este sentido, resulta imposible no establecer un vínculo con las críticas que lleva adelante Bourdieu (2007) respecto de las condiciones sociales que hacen posible la objetivación sociológica. Sin embargo, mientras que para Bourdieu se trata de un problema ligado al modo en que el campo de conocimiento y sus operaciones se relacionan históricamente con posiciones de clase, para Santos tiene que ver con una trayectoria histórica del conocimiento moderno que trasciende las posiciones de clase de los integrantes del campo del conocimiento. Por lo tanto, no solo presentan distintas consecuencias vinculadas a la invisibilización de dichas condiciones de posibilidad, sino también diferentes formas de superar los problemas que de allí se desprenden.

De esta manera, el colonialismo se presenta como la forma hegemónica de sociabilidad cognitivamente orientada por el paradigma de la modernidad en su tercer período (Santos, 2000). Es decir, el no reconocimiento del otro —sea este humano o naturaleza— subyace a la crisis societal que se desata a partir de la hegemonía de la regulación a través del mercado.¹¹

Pues bien, la hegemonía del conocimiento-regulación, con la consecuente desaparición de la tensión dinámica entre regulación y emancipación que supone, tiene implicancias centrales para la teoría crítica moderna. De acuerdo con Santos, además de operar a través la racionalidad cognitivo-instrumental y del derecho moderno, el conocimiento-regulación subyace a la propia teoría crítica de la modernidad. Por lo tanto, la colonización del conocimiento-emancipación por parte del conocimiento-regulación desemboca en la imposibilidad de fundamentar prácticas emancipatorias a partir de la teoría crítica moderna. En otras palabras, la pregunta por la dificultad para construir una teoría crítica que permita afrontar los problemas que acucian a las sociedades modernas encuentra sus raíces en el fundamento epistemológico de las perspectivas críticas que producen dichas sociedades: el conocimiento-regulación.

En efecto, a propósito de este punto y de forma muy provocativa, Santos sostiene que se trata de un problema que incluso afecta a la teoría de Foucault a la hora de concebir la emancipación social.

La última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue la de Foucault, quien precisamente tomó como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad: la ciencia moderna. Al contrario de la opinión corriente, Foucault es para mí un crítico moderno y no un crítico postmoderno. Representa el clímax y, paradójicamente, la derrota de la teoría crítica moderna. Al llevar hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del panóptico construido por la ciencia moderna, Foucault muestra que no hay salida emancipadora alguna dentro de este régimen de verdad, ya que la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario y, por tanto, en una opresión consentida en tanto que interiorizada (Santos, 2000).

Para Santos, la presencia de este problema en la teoría de Foucault revela que la teoría crítica moderna no puede funcionar como una herramienta para superar los problemas contemporáneos, no solo por su concepción totalizante de lo social y lo político —un problema parcialmente resuelto por Foucault

11. A partir de esta idea, Santos interviene posteriormente sobre los debates poscoloniales. Por motivos de espacio, resulta imposible reproducir dichos debates aquí. Sin embargo, cabe mencionar que su posición, en líneas generales, consiste en presentar su teoría crítica —que más adelante abordaremos en detalle— simultáneamente como posmoderna y poscolonial, precisamente debido a que la superación de la modernidad implica a la vez la superación del colonialismo como forma de conocimiento y sociabilidad (Santos, 2009b).

y a cuya solución también aspira la teoría del poder de Santos, al visibilizar y jerarquizar distintas formas de poder—, sino precisamente porque sigue atrapada en la lógica del conocimiento-regulación: el no reconocimiento y la exclusión de la solidaridad como punto de saber. De ahí que, para Santos, como se desprende de la cita anterior, Foucault sea un pensador moderno, ya que en sus razonamientos se muestran las huellas del conocimiento-regulación. Por ese motivo, no puede concebir la emancipación más allá de la instauración de una nueva forma de regulación, es decir, de un nuevo régimen de no reconocimiento de determinados sujetos y saberes.

Es en ese punto, entonces, donde la idea de la hegemonía del conocimiento-regulación como explicación de la obturación de la emancipación cobra sentido: incluso en sus versiones críticas, el conocimiento moderno tiene como sustento operaciones epistemológicas que conducen al colonialismo como forma de sociabilidad fundamental —entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza—. A esto se refiere Santos (2000) cuando afirma que “la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable” (p. 30)

Así, la crisis que subyace al período del capitalismo desorganizado se presenta como una crisis que opera en dos dimensiones profundamente entrelazadas: por un lado, la dimensión societal de las prácticas e instituciones que, ancladas en el conocimiento-regulación, dan lugar a un desarrollo del capitalismo desregulado, lo cual implica la sujeción y la explotación entre los sujetos, y de la naturaleza; y por el otro, en el nivel de la teoría crítica, puesto que, al estar anclada también en el conocimiento-regulación, no permite superar la obturación de la emancipación. Esta última dimensión, entonces, resulta crucial, ya que sugiere que los problemas de las sociedades contemporáneas radican, en última instancia, en una crisis de la imaginación política y teórica para la superación de los problemas del presente (Santos, 2003).

La “epistemología de la solidaridad y el reconocimiento” como fundamento de una nueva teoría crítica para la emancipación social

Llegado este punto, podemos afirmar que la renovación teórica que Santos despliega en sus trabajos más importantes toma como punto de partida el diagnóstico de época que acabamos de reconstruir. En efecto, ante la idea de que los problemas sociopolíticos de las sociedades contemporáneas encuentran su fundamento en la hegemonía del colonialismo como punto de saber, propone como primer movimiento crítico el relanzamiento de la teoría crítica a partir de la recuperación del conocimiento-emancipación. Esto, en consecuencia, supone la transformación del punto de saber hegemónico,

es decir, el paso del colonialismo a la solidaridad como punto de saber y forma de sociabilidad hegemónica.

De esta manera, la nueva teoría crítica que propone tiene como objetivo fundamental operar en tanto forma de conocimiento-emancipación que permita impulsar una superación del paradigma sociocultural moderno que, a través de su trayectoria histórica, dio lugar a la hegemonía del colonialismo. Por lo tanto, la nueva teoría crítica es presentada como un posmodernismo de oposición, es decir, una teoría crítica posmoderna no dedicada a celebrar el fin de la modernidad, sino a promover su superación en el plano epistemológico y societal.¹²

El primer movimiento en esta dirección, como hemos mencionado, consiste en transformar el punto de conocimiento subyacente a la forma de conocimiento hegemónica —fundamento último de la crítica—, de forma tal que la nueva teoría crítica se oriente hacia la emancipación y no hacia nuevas formas de regulación. Para eso, Santos (2000) propone recuperar aquellos elementos de la modernidad que no han sido cooptados por completo por el conocimiento-regulación. En sus propias palabras, se trata de recuperar las representaciones inacabadas de la modernidad.

A pesar de que, tal como demuestra la reconstrucción de su trayectoria histórica, la modernidad no ha podido superar sus déficits y excesos a partir de sus propios elementos emancipatorios, para nuestro autor es posible encontrar en algunas de sus dimensiones no “canibalizadas” por la lógica del conocimiento-regulación, elementos y categorías para la creación de nuevas herramientas epistemológicas que permitan impulsar y fundamentar la crítica y, a su vez, promover una transición paradigmática.¹³ Una de esas dimensiones es el principio de comunidad como forma de regulación (Santos, 2000).¹⁴

12. Es posible afirmar que en el marco de lo que se ha conocido como el debate modernidad-posmodernidad (Casullo, 2004), Santos se separa tanto de perspectivas como las de Habermas (2004) o Berman (2013), las cuales sostienen que la modernidad es un proyecto inacabado que puede —y debe ser— completado y reinventado, así como de las teorías de las modernidades múltiples (Bereaiain, 2002; Eisenstadt, 2000), que centran la crítica en la versión de la modernidad que hegemoniza a las demás, dejando de lado una revisión de los principios sobre los que se sostiene la modernidad como paradigma sociocultural. Como hemos indicado, Santos entiende la modernidad como un paradigma sociocultural agotado, por lo que su posmodernismo de oposición no intenta recomponerlo en un nuevo equilibrio, sino ir más allá de él.

13. La idea de recuperar representaciones inacabadas de la modernidad remite directamente a la idea de Habermas (2004) de la modernidad como un proyecto incompleto que puede y debe ser reinventado. Este punto, como veremos en las conclusiones de este trabajo, acerca a Santos a la modernidad mucho más de lo que el autor quisiera.

14. La otra representación que el autor propone recuperar es la racionalidad estético-expre-

Si bien durante el período del capitalismo organizado el principio de comunidad se articuló con el principio de Estado, en ninguno de los tres períodos que componen la trayectoria histórica de la modernidad fue colonizado por la lógica de regulación del mercado, ni por el utopismo automático de la ciencia. En efecto, permaneció durante toda la trayectoria histórica del paradigma como una suerte de refugio para el conocimiento-emancipación. En ese sentido, se trata de una representación de la modernidad plausible de ser rescatada por el posmodernismo de oposición como punto de partida para varias de sus operaciones críticas y, especialmente, como fundamento normativo para algunas de sus herramientas epistemológicas.

La potencialidad del principio de comunidad, como representación inacabada de la modernidad, reside en dos de sus dimensiones básicas: la solidaridad y reconocimiento. Dos dimensiones que, vale la pena insistir en esto, no fueron totalmente colonizadas por otras lógicas regulatorias. Si bien durante el período del capitalismo organizado el principio de comunidad fue puesto al servicio de la lógica de la obligación política vertical del Estado moderno —las ideas de ciudadanía y democracia representativa se fortalecen a través de una horizontalidad comunitaria simbólica (la nación)—, en muchos espacios políticos no estatales prevaleció sobre la obligación política vertical.

La solidaridad, particularmente, durante el período del capitalismo organizado estuvo profundamente entrelazada con el principio de Estado a través de las políticas sociales del Estado de bienestar, pero su colonización fue incompleta: incluso durante dicho período, proliferaron formas de solidaridad que desbordaron el Estado. Un claro ejemplo de esta supervivencia del principio de comunidad es la emergencia de diversos movimientos sociales que, reavivando la solidaridad y la participación por fuera del Estado, socavaron su legitimidad como instancia de regulación social y representación política centralizada (Calderón & Jelin, 1987; Tarrow, 2011; Tilly & Wood, 2010).

Ahora bien, el segundo procedimiento para constituir el posmodernismo de oposición como teoría crítica para la emancipación social, y que se desprende de la recuperación del principio de comunidad, es la construcción de lo que nosotros definimos como una epistemología de la solidaridad y el reconocimiento. Santos conceptualiza esta nueva epistemología

siva de las artes, ya que mantuvo intacta su potencial emancipatorio. En el presente trabajo solo abordaremos la recuperación del principio de comunidad, ya que como veremos más adelante, se presenta como el fundamento clave de la nueva teoría crítica que Santos propone construir y desplegar. La racionalidad estético-expresiva de las artes es recuperada por el autor, fundamentalmente, con el objetivo de estimular la discusión retórica sobre la argumentación científica (Santos, 2000).

posmoderna de distintas maneras a lo largo de sus trabajos: epistemología de la visión —en oposición a una epistemología de la ceguera— (Santos, 2000) o incluso —epistemología del Sur— (Santos, 2009b; Santos & Meneses, 2014). Estas definiciones, sin embargo, no dan cuenta del profundo vínculo de la nueva epistemología con la recuperación del principio de comunidad como representación inacabada de la modernidad, ni tampoco de sus implicancias normativas. Por lo tanto, consideramos que designarla como una epistemología de la solidaridad y el reconocimiento no solo permite abarcar todas las definiciones que da el autor, sino que además revela su entrelazamiento con lo comunitario y, por sobre todo, las operaciones normativas que la subyacen.

La epistemología de la solidaridad y el reconocimiento supone el desarrollo de una serie de herramientas teórico-críticas cuyo punto de saber es la solidaridad y que, en conjunto, permiten enmarcar el posmodernismo de oposición en el conocimiento-emancipación. Entre ellas, se encuentran: la sociología de las ausencias (Santos, 2009b, p. 101),¹⁵ la sociología de las emergencias (Santos, 2009b, p. 129), la hermenéutica diatópica (Santos, 2009b, p. 137), la arqueología virtual del presente (Santos, 1998, p. 426) y la epistemología de los agentes ausentes (Santos, 2000, p. 285). A pesar de sus diferencias, es posible encontrar un punto en común para todas ellas: son herramientas teóricas para la crítica que tienen como objetivo impulsar la transformación social desde el reconocimiento de todo aquello que la modernidad y su forma de conocimiento hegemónica ha invisibilizado y suprimido, para así crear una plusvalía de solidaridad que de lugar a prácticas políticas emancipatorias (Santos, 2000). Tanto es así que, como dijimos más arriba, entre las denominaciones que ha dado Santos a su nueva epistemología, se encuentra epistemología del Sur, en tanto se presenta como una forma de conocimiento que intenta superar las exclusiones que produce el colonialismo como punto de orden-saber. En ese sentido, viene a recuperar todo aquello que el conocimiento-regulación, como principio epistemológico, excluyó, silenció y suprimió del Sur como espacio oprimido por parte de del Norte colonial (Santos, 2000).

No es posible realizar una reconstrucción detallada de todas las herramientas teórico-críticas referidas. Basta, sin embargo, con mencionar dos de ellas: la sociología de las ausencias y la hermenéutica diatópica.¹⁶ La

15. La sociología de las ausencias es mencionada también como “epistemología de los conocimientos ausentes” (Santos, 2000, p. 282).

16. Por motivos de espacio, y debido a la centralidad que adquieren en ellas las dimensiones de la solidaridad y el reconocimiento, hemos decidido concentrarnos solo en estas dos herramientas teórico-críticas. La sociología de las emergencias, a pesar de operar como parte de la epistemología de la solidaridad y el reconocimiento, se encuentra orientada hacia la

primera es, de forma evidente, una propuesta para una nueva sociología, pero fundamentada en la nueva epistemología de la solidaridad y el reconocimiento. Su objetivo es producir una plusvalía de solidaridad a partir de la recuperación de distintos tipos de experiencias “desperdiciadas” activamente por la modernidad y descartadas como alternativas creíbles para la construcción de un paradigma sociocultural alternativo. Así, se propone contrarrestar el carácter monocultural del paradigma moderno a partir de la constitución de cinco ecologías distintas, no solo con el objetivo del puro reconocimiento, sino como posibles fundamentos de sociabilidades alternativas: (i) una ecología de saberes, orientada a habilitar una disputa más justa entre conocimientos y criterios de rigor; (ii) una ecología de temporalidades, dirigida a superar la idea de temporalidad lineal característica de la modernidad, asociada a jerarquizaciones que legitiman relaciones de dominación; (iii) una ecología de los reconocimientos, que permita disociar la idea de diferencia de la idea de desigualdad, promoviendo reconocimientos recíprocos entre distintas identidades colectivas; (iv) una ecología de las transescalas, orientada a reconocer aspiraciones universales invisibilizadas por el universalismo abstracto de la modernidad; y, finalmente, (v) una ecología de las productividades, que promueve el reconocimiento de formas de organización económica descartadas o invisibilizadas por la lógica del productivismo moderno-capitalista (Santos, 2009b).

La hermenéutica diatópica, a diferencia de la sociología de las ausencias, es una herramienta teórico-crítica que intenta habilitar la solidaridad entre las distintas formas de conocimiento, las diferentes identidades y todas las luchas políticas que dan lugar a las recuperaciones operadas por la sociología de las ausencias. En ese sentido, su preocupación central es la traducción y la articulación de prácticas solidarias. Intenta operar como una alternativa para las totalidades abstractas de la modernidad, habilitando procedimientos de traducción intercultural entre parcialidades heterogéneas. Por lo tanto, su operación básica es la de la traducción, reconociendo preocupaciones isomórficas de distintas identidades y habilitando una inteligibilidad recíproca que permite la constitución de articulaciones políticas heterogéneas. Se trata, en definitiva, de oponer a la razón indolente de la modernidad, una razón cosmopolita posmoderna (Santos, 2009b, 2010a).

imaginación del futuro, y tiene como objetivo fundamental reemplazar la idea de progreso infinito e ilimitado —característica del paradigma moderno—, por la de un futuro objeto de cuidado. La arqueología virtual del presente y la epistemología de los agentes ausentes, en cambio, están abocadas a la identificación y proliferación de subjetividades rebeldes. En ese sentido, su vinculación con la solidaridad y el reconocimiento no es tan directa como en el caso de la sociología de las ausencias y la hermenéutica diatópica. Por lo tanto, a los fines de nuestra investigación, resulta más conveniente explorar estas dos últimas.

En resumen, la epistemología de la solidaridad y el reconocimiento, construida a partir de la recuperación del principio de regulación de la comunidad, se presenta como el elemento central de la teoría crítica que Santos propone desplegar como herramienta para la superación de los problemas sociopolíticos del presente. Esta nueva epistemología, en tanto supone la transformación de la solidaridad en el punto de saber de la teoría crítica, habilita su relanzamiento como herramienta para la superación de la forma de conocimiento que sustenta el colonialismo como forma de sociabilidad hegemónica. En otras palabras, permite promover la solidaridad y el reconocimiento en distintos espacios sociales para impulsar sociabilidades alternativas que, a su vez, se orienten hacia la solidaridad y el reconocimiento, en lugar de la objetivación y el dominio. Como pudimos observar, lo comunitario, en una forma específica y recuperado a partir de operaciones teóricas particulares, se presenta como el presupuesto teórico clave de su enfoque. A modo de cierre, entonces, intentaremos remarcar los límites que supone para su teoría esta recuperación de la comunidad como presupuesto para la crítica.

Conclusiones: potencialidades y límites de una teoría crítica para la emancipación social fundamentada en la comunidad

A lo largo de este artículo desplegamos los elementos centrales de la teoría crítica para la emancipación social de Boaventura de Sousa Santos. Su enfoque, como hemos podido observar en el primer apartado, parte una preocupación por renovar la teoría crítica tomando como punto de partida los problemas que plantea una concepción del poder que remarca su carácter heterogéneo y disperso. Así, la pregunta por un principio que permita fundamentar las prácticas políticas emancipatorias y a su vez articular distintas identidades subalternas orienta las indagaciones centrales de su teoría de la modernidad y el conocimiento.

En el marco de este enfoque, entonces, el autor aborda la pregunta por la emancipación social poniendo especial atención en el desarrollo de una teoría crítica que permita superar las dificultades que hemos mencionado. Este abordaje, tal como señalamos en el segundo apartado del artículo, involucra en primer lugar, una caracterización de la modernidad como paradigma sociocultural y de las formas de conocimiento que la integran —el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación—.

En segundo lugar, el autor pone en juego un análisis de la trayectoria histórica de la modernidad del cual se desprende un diagnóstico de época —la desaparición de la tensión entre regulación y emancipación a partir de la hegemonía del conocimiento-regulación—, que simultáneamente permi-

te explicar los obstáculos de la teoría crítica que inspiran sus indagaciones y legitimar la recuperación del principio de regulación de la comunidad como piedra de toque para relanzar la teoría crítica. Este diagnóstico de época presenta las crisis de las sociedades contemporáneas como una crisis socioepistemológica, ya que tiene como núcleo la idea de que el colonialismo como punto de saber fundamenta los intercambios desiguales de todos los espacios sociales.

El relanzamiento de la teoría crítica, que abordamos en el tercer apartado del trabajo, involucra la recuperación del principio de comunidad como representación inacabada de la modernidad para impulsar la transformación del conocimiento-regulación en conocimiento-emancipación, cuyo punto de saber es la solidaridad. Así, denominamos el fundamento de la nueva teoría crítica que propone construir Santos como una epistemología de la solidaridad y el reconocimiento, de fuerte impronta comunitaria. Esta se presenta como el fundamento de las herramientas teórico-críticas más reconocidas del autor. Entre ellas, la sociología de las ausencias y la hermenéutica diatópica.

Ahora bien, el despliegue de estos argumentos da cuenta de una gran centralidad de lo comunitario en la teoría del autor. Sin embargo, esa centralidad no opera en todo momento bajo la misma forma ni cumpliendo las mismas funciones teóricas. En efecto, es posible observar un importante desplazamiento en sus usos. En el marco de la teoría de la modernidad y el conocimiento, la comunidad se presenta como un principio de regulación de la modernidad. La comunidad implica una obligación política horizontal entre sujetos que se reconocen como iguales y a partir de la cual emerge una forma de solidaridad basada en el reconocimiento.

A su vez, el principio de comunidad ocupa un lugar en el diagnóstico de época que formula Santos. Por un lado, en el marco del capitalismo desorganizado, el principio de comunidad le permite describir el relegamiento de la solidaridad y el reconocimiento ante el avance irrefrenable de la lógica de regulación del mercado. Por el otro, este relegamiento de la lógica del principio de comunidad se traduce, en el plano del conocimiento, en la hegemonía del conocimiento-regulación sobre el conocimiento-emancipación, lo que implica un agotamiento de la tensión entre regulación y emancipación y la necesidad de reformular la teoría crítica.

En este punto, entonces, podemos observar cómo lo comunitario se presenta, en primer término, en tanto recurso descriptivo que permite dar cuenta de una lógica de regulación moderna y de una serie de transformaciones en el paradigma sociocultural que integra. Pues bien, este uso de lo comunitario, posteriormente, se desplaza hacia su utilización como recurso normativo de la crítica, ya que de acuerdo con los argumentos que desple-

gamos en el tercer apartado de este trabajo, es la recuperación del principio de comunidad lo que fundamenta las operaciones críticas de la epistemología de la solidaridad y el reconocimiento.

Cabe remarcar que este desplazamiento de lo comunitario, de presupuesto de operaciones descriptivas a presupuesto normativo de operaciones teórico-críticas, no es arbitrario. Por el contrario, se legitima en argumentos sociológicos, es decir, a través del análisis de la trayectoria histórica del paradigma sociocultural moderno. Como hemos indicado, es este análisis el que permite no solo explicar la crisis de la teoría crítica moderna para promover la emancipación social, sino también su relanzamiento a partir de la recuperación de la comunidad como representación inacabada de la modernidad.

Ahora bien, a partir de la centralidad que asume la recuperación de la comunidad como fundamento para la crítica ¿qué potencialidades y límites presenta la teoría crítica para la emancipación social que construye el autor? En principio, es posible afirmar que el dispositivo teórico-crítico que despliega Santos tiene un gran potencial para visibilizar todo tipo de prácticas políticas emancipadoras —desde aquellas vinculadas al campo jurídico, hasta las relacionadas al espacio de la producción, pasando por políticas de la identidad—. La multiplicidad de investigaciones de las que él mismo es autor, o que ha coordinado o inspirado teóricamente en los últimos veinte años, es una prueba de la productividad de su teoría para fundamentar una actividad teórico-crítica fructífera, al menos en los términos en que su enfoque entiende esta actividad (Santos, 2007, 2009a, 2010b, 2011; Santos & Exeni Rodríguez, 2012, Santos & Meneses 2014).

Sin embargo, más allá de señalar la productividad de su enfoque, es posible preguntarnos por algunos de sus límites, especialmente aquellos vinculados a la fundamentación normativa de la crítica a partir de la recuperación, legitimada por medio de argumentos sociológicos, de la comunidad como representación inacabada de la modernidad.

En este sentido, en primer lugar, cabe inquirir ¿cómo es posible impulsar una transición paradigmática a partir de una representación originada en el paradigma que se intenta abandonar? A diferencia de algunas críticas que ha planteado Mignolo (2003), no creemos que el problema de la teoría crítica de Santos sea su internalidad —el mero hecho de partir de un elemento de la modernidad para impulsar su superación, aunque esa característica pueda debilitar su impronta posmoderna—, sino el elemento que sugiere tomar como punto de partida la crítica y, más precisamente, la formulación de nuevas alternativas. Si seguimos el análisis de la trayectoria histórica del paradigma sociocultural moderno que traza desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, es cierto que el principio de comunidad no es coloniza-

do por la regulación, aunque sí resulta relegado y obturado ante el avance del mercado en conjunto con la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia. Por lo tanto, ¿qué es lo que permite inferir que tenga la potencia suficiente para contrarrestar la hegemonía de las lógicas regulatorias de la modernidad?

Como hemos visto, Santos despliega un análisis sociológico que justifica la recuperación del principio de comunidad en función de que permanece no colonizado a lo largo de la trayectoria del paradigma. Sin embargo, dicha justificación no esclarece por qué, a partir de la trayectoria histórica que describe, una de las lógicas regulatorias que no logró sobreponerse al avance de la regulación, sí podría hacerlo ahora. Más aún, es posible preguntarse si la recuperación de la comunidad como representación inacabada no reproduce, al menos en parte, las condiciones que dieron lugar a la emergencia del capitalismo desorganizado —tercer período de la trayectoria histórica del paradigma—. En resumen, consideramos que la idea de recuperar el principio de comunidad para impulsar la transición paradigmática se encuentra en tensión con el argumento sociológico que presenta como necesaria dicha transición.

En segundo término, es posible señalar una tensión, por un lado, entre el diagnóstico de época que presenta al colonialismo como el fundamento de todos los intercambios desiguales en la modernidad y de la crisis de las perspectivas modernas sobre la emancipación y, por el otro, la idea de que existe una heterogeneidad de formas de poder. Si consideramos la prioridad teórica que adquiere la hegemonía del conocimiento-regulación a partir de la trayectoria histórica que traza la teoría de la modernidad y el conocimiento, una forma de poder que no aborda la teoría del poder se presenta como subyacente a todas las demás: el colonialismo.

La centralidad de la epistemología de la solidaridad y el reconocimiento y, por ende, de lo comunitario como fundamento normativo, da cuenta expresamente de la importancia del colonialismo para explicar y abordar la distintas formas de desigualdad que se desprenden las diferentes formas de poder presentes en las sociedades contemporáneas. Si bien sería exagerado proponer que en la teoría de Santos la emancipación se reduce a una sola cuestión, es posible sostener que la prioridad que adquiere la superación del colonialismo como punto de saber y como forma de sociabilidad se encuentra en tensión con la idea de que existen formas heterogéneas de poder y que ninguna tiene prioridad sobre las demás.

Finalmente, cabe mencionar una última tensión vinculada a la relación entre el colonialismo, tal como lo entiende Santos en su teoría de la modernidad y el conocimiento, y las relaciones de producción capitalistas. De acuerdo con la trayectoria histórica del paradigma sociocultural moderno

que traza el autor, la relación entre capitalismo y modernidad resulta de gran importancia para comprender la crisis del paradigma. En efecto, la hegemonía del conocimiento-regulación es impulsada a partir de la relación entre la lógica de regulación del mercado y la racionalidad cognitivo-instrumental. Así, uno de los factores fundamentales que explica la desaparición de la tensión dinámica entre regulación y emancipación es la conversión de la ciencia en una de las principales fuerzas productivas.

Este proceso, sin embargo, no es un atributo exclusivo del capitalismo, ya que la utopía automática de revoluciones científico-tecnológicas que se produjo a partir de la relación entre ciencia e industria también forma parte del imaginario socialista (Santos, 2009a). La hegemonía del colonialismo —como punto de saber y como forma de sociabilidad—, entonces, se encuentra relacionada con el capitalismo no en función de sus características intrínsecas, sino a través de un imaginario de progreso moderno que obviamente implica al capitalismo, pero que a su vez lo trasciende.

En consecuencia, cabe plantear como interrogantes fuertes para la teoría de Santos: ¿es posible concebir teóricamente el colonialismo solamente como sustento epistemológico de las relaciones de producción capitalistas? ¿O colonialismo y capitalismo deben abordarse simultáneamente? Y más aún, ¿puede impulsarse la solidaridad y el reconocimiento sin una abolición de las condiciones materiales que sustentan los intercambios desiguales?

Santos (2000) afirma que no es posible el reconocimiento sin redistribución. Sin embargo, en su teoría, tal como hemos demostrado, el reconocimiento parece tener prioridad en relación con la redistribución. Tanto es así que a la hora de concebir las transformaciones en el espacio productivo, sus propuestas se orientan más hacia el reconocimiento de modos de producción alternativos al capitalismo —la ecología de las productividades (Santos, 2009b, p. 124) —, que a la supresión de las relaciones de explotación. En otras palabras, la emancipación para Santos implica la superación del capitalismo, pero no como punto de partida sino de llegada, por lo que el reconocimiento derivado de la epistemología de la solidaridad y el reconocimiento tiene prioridad teórica a la hora de concebir la emancipación.

Para terminar, entonces, solo resta mencionar que estas tensiones, profundamente vinculados a los usos que hace Santos de lo comunitario como fundamento de su teoría crítica para la emancipación social, no invalidan el potencial de su enfoque para impulsar prácticas políticas y teóricas emancipatorias. Su teoría, como tantas otras, enfrenta una serie de problemas y discusiones que afectan al campo de la teoría crítica en su conjunto y que, vale la pena mencionarlo, ningún otro enfoque ha logrado saldar de forma definitiva. En este sentido, el criterio último que permitirá evaluar la efectividad de su enfoque no será otro que el de práctica política misma. Solo

en la arena de las disputas político-sociales un enfoque crítico muestra su productividad, su eficacia o su obsolescencia.

Referencias

- Bereaiain, J. (2002). Modernidades Múltiples y encuentro de civilizaciones. *Papers*, (68), 31-63. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/Papers/article/download/25706/25542>
- Berman, M. (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XX Editores Argentina.
- Calderón, F. & Jelín, E. (1987). *Clases y movimientos sociales en América Latina: perspectivas y realidades*. Buenos Aires: Centro de Estudios de Estado y Sociedad.
- Casullo, N. (2004). Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema). En N. Casullo (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad* (2ª. ed. pp. 17-51). Buenos Aires: Retórica Ediciones.
- Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1), 1- 29. Recuperado de http://www.havenscenter.org/files/Eisenstadt2000_MultipleModernities.pdf
- Foucault, M. (2008). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (2ª. ed.) Buenos Aires: Siglo XXI.
- Habermas, J. (2004). Modernidad, un proyecto incompleto. En N. Casullo (comp.), *El debate modernidad – posmodernidad* (2ª. ed. pp. 131-144). Buenos Aires: Retórica Ediciones.
- Haidar, V. (2003). Reseña de 'A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência'. *Delito y Sociedad: Revista de Ciencias Sociales*, 1(18-19), 271-276.
- Hobsbawm, E. (1995). *Historia del Siglo XX: 1914-1991*. Barcelona: Crítica.
- Kuhn, T. S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas* (8ª. ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Mignolo, W. (2003). Prefacio a la edición castellana. 'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. En W. Mignolo, *Historias locales, diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (pp. 19-60). Madrid: Akal.
- Nederveen Pieterse, J. (1992) Emancipations, Modern and Postmodern. *Development and change*, 23(3), 5-41. Recuperado de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-7660.1992.tb00455.x/abstract>

- Santos, B. de S. (1977). The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada Law. *Law and Society Review*, 12(1), 5-126. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/The%20law%20of%20the%20oppressed_1978.pdf
- Santos, B. de S. (1980). Law and Community: The Changing Nature of State Power in Late Capitalism. *International Journal of Sociology of Law*, (8), 379-397. Recuperado de https://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Law%20and%20Community_1980.pdf
- Santos, B. de S. (1985). On Modes of Production of Law and Social Power. *International Journal of Sociology of Law*, (13), 299-336. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/On%20Modes%20of%20Production%20of%20Law_1985.pdf
- Santos, B. de S. (1987). Law: A Map of Misreading. Toward a Post-Modern Conception of Law. *Journal of Law and Society*, 3(14), 279-302. Recuperado de http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Law%20Map%20of%20Misreading_JournalLaw&Society87.pdf
- Santos, B. de S. (1998). *De la mano de Alicia. Lo Social y lo político en la Postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- Santos, B. de S. (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editora Desclee de Brouwer.
- Santos, B. de S. (2003). Sobre el posmodernismo de oposición. En B. de S. Santos, *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política* (pp. 25-41). Bogotá: ILSA.
- Santos, B. de S. (2006). ¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica? En B. de S. Santos, *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, (pp. 17-34). Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales; UNMSM; Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- Santos, B. de S. (2007). *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. La Paz: CENDA – CEJIS – CEDIB.
- Santos, B. de S. (2009a). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Madrid: Trotta.
- Santos, B. de S. (2009b). *Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, CLACSO.
- Santos, B. de S. (2010a). Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos. En B. de S. Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (pp. 63-110). Montevideo: Ediciones Trilce.
- Santos, B. de S. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad - Programa Democracia y Transformación Global.

- Santos, B. de S. (2011). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B. de S. & Exeni Rodríguez, J. L. (2012). *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. Quito: Ediciones Abya-Yala/Fundación Rosa Luxemburg.
- Santos, B. de S. & Meneses, M. P. (2014). *Una epistemología del Sur*. Madrid: Akal.
- Tarrow, S. G. (2011). *Power in movement. Social movements and contentious politics*. New York: Cambridge University Press.
- Tilly, Ch. & Wood, J. L. (2010). *Los movimientos sociales, 1768-2008. Desde sus orígenes a Facebook*. Barcelona: Editorial Crítica.