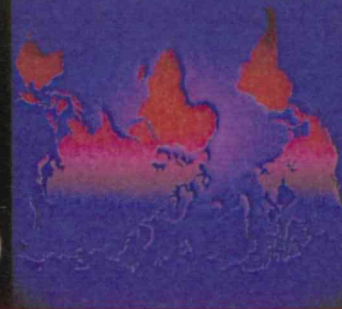


Boaventura de Sousa Santos,
Maria Paula Meneses (eds.)

**Epistemologías
del Sur (Perspectivas)**



Diseño interior y cubierta: RAG

Traducción de
Antonio Aguiló
(salvo los capítulos 2, 10, 11 y 12, originales en castellano,
y 1 y 14, cuyos traductores se indican al inicio de los mismos)

La edición del presente libro ha contado con la colaboración de Diálogo Global.



El libro es fruto de un proyecto de investigación financiado por el European Research Council.



Reservados todos los derechos.
De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270
del Código Penal, podrán ser castigados con penas
de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización
reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente,
en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica,
fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original: *Epistemologias do Sul*

© Los autores, 2014

© Ediciones Akal, S. A., 2014
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3955-6
Depósito legal: M-7520-2014

Impreso en España

Epistemologías del Sur

Perspectivas

Boaventura de Sousa Santos
y Maria Paula Meneses (eds.)



Índice general

<i>Sobre los autores</i>	4
<i>Prefacio</i>	5
<i>Introducción</i> . Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses	7

PARTE I

DE LA COLONIALIDAD A LA DESCOLONIALIDAD

I. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes	21
Boaventura de Sousa Santos	
La división abismal entre regulación/emancipación y apropiación/violencia, 29 – Cosmopolitismo subalterno, 38 – El pensamiento postabismal como pensamiento ecológico, 40 – Conclusión, 51 – Referencias bibliográficas, 53	
II. Colonialidad del poder y clasificación social.....	67
Aníbal Quijano	
Introducción, 67 – La cuestión del poder en el eurocentrismo, 70 – La heterogeneidad histórico-estructural del poder, 72 – Notas sobre la cuestión de la totalidad, 76 – La cuestión de la clasificación social, 80 – El concepto de clase: ¿de la «naturaleza» a la «sociedad»? , 88 – Reduccionismo y ahistoricidad en la teoría eurocéntrica de las clases sociales, 90 – ¿Teoría de las clases sociales o teoría de la clasificación social?, 91 – La heterogeneidad de la clasificación social, 92 – La producción del sujeto colectivo, 94 – Colonialidad del poder y clasificación social, 96 – Referencias bibliográficas, 105	

III. Conocimiento de África, conocimiento de africanos: dos perspectivas sobre los estudios africanos.....	109
Paulin J. Hountondji	
Referencias bibliográficas, 118	
IV. Las cárceles del conocimiento: investigación activista y revolución en la era de la «globalización»	121
Radha D'Souza	
Introducción, 121 – Contextos institucionales y sociales de la investigación, 122 – ¿Investigación activista? ¿Activismo e investigadores? ¿O activismo en la investigación?, 126 – La movilización «desde arriba», 134 – ¿Cárceles del conocimiento?, 139 – Referencias bibliográficas, 142	

PARTE II

LAS MODERNIDADES DE LAS TRADICIONES

V. Globalización y <i>ubuntu</i>	147
Mogobe B. Ramose	
Globalización y filosofía, 148 – Rumores de la globalización, 151 – La globalización económica, 153 – La globalización y la familia, 155 – Crítica de la globalización de los globalistas, 161 – El debilitamiento de la soberanía, 162 – Hacia una economía global, 164 – La filosofía de los derechos humanos, 166 – El mercado y el derecho a la vida, 170 – Globalización: ¿una cuestión de gobernanza o de justicia?, 174 – La metafísica de la competitividad, 175 – La filosofía <i>ubuntu</i> de los derechos humanos, 177 – Referencias bibliográficas, 180	
VI. Cuerpos de violencia, lenguajes de resistencia: las complejas redes de conocimientos en el Mozambique contemporáneo.....	185
María Paula Meneses	
Sombras que pesan sobre la modernidad, 186 – De hechiceros y crisis, 190 – Disputas que definen cuerpos, 199 – La abundancia del conocimiento, la riqueza del poder, 204 – ¿Cosmopolitismo imaginativo?, 210 – Referencias bibliográficas, 213	
II. El rescate de la epistemología	219
João Arriscado Nunes	
Introducción, 219 – ¿Puede diluirse la epistemología (en lo social, la ontología, la ética, la política...)?, 221 – Pragmatismo, epistemología y prag-	

matismo epistemológico, 227 – El rescate de la epistemología, 233 – Conclusión, 239 – Referencias bibliográficas, 241

VIII. El debate sobre el «cierre del <i>iytibad</i> » y su crítica	245
Liazzat J. K. Bonate	
La formación de la jurisprudencia suní, 246 – El cierre del <i>iytibad</i> y la teoría jurídica, 249 – <i>Iytibad</i> y <i>taqlid</i> : hegemonías en competencia, 250 – Conclusión, 258 – Referencias bibliográficas, 259	
IX. Transiciones en el «progreso» de la civilización: reflexiones teóricas sobre la historia, la práctica y la tradición	261
Ebrahim Moosa	
Introducción, 261 – ¿Qué hay detrás de un nombre?, 263 – La ambivalencia del progreso, 265 – La localización del trabajo, 267 – ¿Tradición progresista?, 270 – Transiciones, no conclusiones: conocimientos en el <i>dibliz</i> (umbral), 274 – Referencias bibliográficas, 278	

PARTE III

GEOPOLÍTICAS Y SU SUBVERSIÓN

X. Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso filosófico de la Modernidad	283
Enrique Dussel	
¿Fue René Descartes el primer filósofo moderno?, 284 – La crisis del «antiguo paradigma» y los primeros filósofos modernos. El <i>ego conquiro</i> : Ginés de Sepúlveda, 295 – La primera filosofía académico-metafísica moderna <i>temprana</i> : Francisco Suárez, 297 – El primer antidiscurso filosófico de la Modernidad <i>temprana</i> . La crítica a la Europa del Imperio-mundo: Bartolomé de las Casas, 301 – La crítica a la Modernidad desde la «exterioridad radical». El antidiscurso crítico de Felipe Guamán Poma de Ayala, 310 – Conclusiones, 326 – Referencias bibliográficas, 328	
XI. La topología del Ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, colonialidad	331
Nelson Maldonado-Torres	
Entre Atenas y Jerusalén: Heidegger, Lévinas y la búsqueda de raíces, 334 – La modernidad, la colonialidad y la colonialidad del Ser, 343 – En-	

tre Nueva York y Bagdad o la ceguera de la condenación: el cristianismo, el judaísmo y la búsqueda renovada de raíces, 355 – Referencias bibliográficas, 367

- II. La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global 373
Ramón Grosfoguel

Crítica epistemológica, 375 – La colonialidad del poder como matriz de poder del mundo moderno/colonial, 378 – Del colonialismo global a la colonialidad global, 384 – Poscolonialidad y sistemas mundiales: un llamado al diálogo, 387 – Pensamiento descolonial, 395 – Transmodernidad o cosmopolitismo crítico como proyectos utópicos, 396 – Las luchas antisistémicas hoy, 398 – Hacia un proyecto de «diversalidad antisistémico transmoderno, descolonial, pluriversal y radical», 401 – Referencias bibliográficas, 403

- III. Los intelectuales negros y la producción de conocimiento: algunas reflexiones sobre la realidad brasileña 407
Nilma Gomes

Los años noventa y la intelectualidad negra: un nuevo contexto, 408 – La configuración de otro perfil intelectual: el intelectual negro, 411 – Los intelectuales negros y la universidad: nuevos y viejos desafíos, 420 – La actuación política y académica, 422 – Reflexiones finales: la articulación de los intelectuales negros dentro y fuera de la ciencia, 424 – Referencias bibliográficas, 427

PARTE IV

LAS REINVENCIÓNES DE LOS LUGARES

- IV. ¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal 431
Boaventura de Sousa Santos

La filosofía a la venta, 435 – La docta ignorancia, 449 – La apuesta de Pascal, 457 – De respuestas débiles-débiles a respuestas débiles-fuertes, 461 – Referencias bibliográficas, 466

- XV. Los encuentros culturales y Oriente: un estudio de las políticas de conocimiento 469
Shiv Visvanathan
Referencias bibliográficas, 485

- XVI. ¿Es ético estudiar África? Reflexiones preliminares sobre la investigación académica y la libertad 487
Amina Mama

Introducción, 487 – Ética, 491 – ¿Es ético para los africanos estudiar África? La ética en la tradición intelectual poscolonial africana, 494 – La investigación ética en el África poscolonial, 501 – Conclusión, 512 – Referencias bibliográficas, 513

- XVII. Filosofía y conocimiento indígena: una perspectiva africana 517
Dismas A. Masolo

Introducción, 517 – La idea de indígena, 518 – La etnofilosofía y la controversia sobre el conocimiento indígena, 523 – La filosofía y el *habitus* de lo cotidiano, 529 – El lenguaje de lo indígena, 531 – Referencias bibliográficas, 535

XIV

¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la docta ignorancia y la apuesta de Pascal¹

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

¿Es posible un Occidente no occidentalista? Para mostrar lo que entiendo específicamente por occidentalismo e ilustrar su posibilidad, comienzo por detenerme en un autor cuya obra ha sido dedicada a desmontar, uno a uno, todos los argumentos históricos y sociológicos que han sido invocados por la historia canónica de Europa y del mundo. Me centro en su libro más reciente, *The Theft of History* (2006). A lo largo del libro, Jack Goody se refiere al *West* –Occidente–, entendiendo por tal Europa, «frecuentemente Europa occidental», como una pequeña región del mundo que, por razones varias y sobre todo a partir del siglo XVI, consiguió imponer al resto del mundo sus concepciones de pasado y de futuro, de tiempo y de espacio. Con esto impuso sus valores e instituciones y los transformó en expresiones de la excepcionalidad occidental, ocultando así continuidades y semejanzas con valores e instituciones vigentes en otras regiones del mundo. La hegemonía de esta posición asume tales proporciones que está presente subrepticamente e incluso en los autores que más crédito dieron a las creaciones de otras regiones del mundo, de Joseph Needham a Norbert Elias, de Fernand Braudel a Edward Said. Acaban por ser eurocéntricos en su lucha contra el eurocentrismo, «una trampa en la que caen frecuentemente el poscolonialismo y el posmodernismo» (Goody, 2006, p. 5).

Según Goody, una verdadera «historia global» sólo será posible en la medida en que sea superado tanto el eurocentrismo como el antieurocentrismo eurocéntrico, tanto el occidentalismo como el orientalismo. Una historia tal es más correcta en el plano epistemológico y más progresista en el plano sociopolítico y cultural. Sólo ella

¹ La traducción del original portugués al español fue elaborada por Rebeca Peralta Mariñelana y revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado.

permitirá que el mundo se reconozca en su infinita diversidad, la cual incluye también la infinita diversidad de las influencias cruzadas, de las semejanzas y continuidades. Se trata de una historia que pone fin a todas las teleologías porque éstas presuponen siempre la elección de un pasado específico como condición de legitimación de un futuro único.

¿Es posible tal historia? Sí, si es entendida como emanación de la pluralidad de lugares y tiempos a partir de los cuales es escrita y, por tanto, teniendo siempre un carácter parcial. ¿En qué consiste la parcialidad de la historia global propuesta por Goody? Goody entiende que la mejor manera de combatir no eurocéntricamente el eurocentrismo consiste en mostrar que todo lo que es atribuido a Occidente como excepcional y único –sea la ciencia moderna o el capitalismo, el individualismo o la democracia– tiene paralelos y antecedentes en otras regiones y culturas del mundo. Por eso, el dominio de Occidente no se explica por diferencias categoriales sino por procesos de elaboración e intensificación.

Esta historia tiene el gran mérito de proponer un Occidente humilde, un Occidente que conforma con otras regiones y culturas un mosaico mucho más vasto de creatividad humana. La relatividad de las creaciones de Occidente es un desmentido de la fuerza de las razones que las impusieron mundialmente. Más plausiblemente, esta imposición se explica por razones de fuerza, los «cañones y velas» (Cipolla, 1965), de que Occidente se sabe abastecer. La parcialidad de la historia propuesta por Goody reside en que la humildad de Occidente ante el mundo se logra a costa de la ocultación de los procesos, en sí nada humildes y, por el contrario, muy arrogantes, con que ciertas versiones de Occidente se impusieron internamente al mismo tiempo que se imponían al resto del mundo. Sin duda, Goody es consciente de esto, pero, por el poco énfasis que le confiere, en ocasiones da la idea de que la unidad geográfica de Occidente –en sí problemática– se transfiere hacia la unidad de sus creaciones políticas, culturales e institucionales. Se cuestiona la excepcionalidad de las creaciones de Occidente, no los procesos históricos que llevaron al entendimiento que hoy tenemos de ellas. La continuidad con el mundo oculta las discontinuidades categoriales internas. En suma, el Occidente humilde puede redundar en un Occidente pobre.

¿Será esto una forma insidiosa de occidentalismo? El término «occidentalismo», ha generado alguna controversia en los últimos años, y por lo menos pueden identificarse dos concepciones muy distintas. El occidentalismo como contraimagen del orientalismo: la imagen que el «otro», las víctimas del orientalismo occidental, crean respecto a Occidente²; el occidentalismo como imagen doble del

orientalismo: la imagen que Occidente tiene de sí mismo cuando somete al «otro» al orientalismo³. La primera concepción contiene la trampa de la reciprocidad: la idea de que el «otro» víctima de estereotipos occidentales tiene el mismo poder –porque tiene la misma legitimidad– para crear estereotipos respecto a Occidente. La segunda concepción es la que me interesa en este texto. La crítica del Occidente hegemónico que implica es hoy patrimonio de la teoría crítica y subyace a la obra de Jack Goody. Para desmontar el occidentalismo entendido en la segunda concepción son imaginables dos vías. La primera, proseguida por Goody en *The Theft of History*, consiste en identificar la relatividad externa de Occidente, o sea, la continuidad entre las innovaciones –valores e instituciones– que le son atribuidas y las experiencias similares en otras regiones y culturas del mundo. La segunda consiste en identificar la relatividad interna de Occidente, la infinita diversidad de las experiencias de Occidente y la continuidad o discontinuidad entre las que prosperaron y acabaron por ser identificadas como específicas de Occidente y las que fueron abandonadas, suprimidas o simplemente olvidadas. Cualquiera de estas vías es legítima y, como ambas pueden ser proseguidas *ad infinitum*, la globalidad de la historia o de la sociología a que conducen será siempre parcial. A pesar de eso, o tal vez por eso, saldremos ganando si ambas se prosiguen con la misma perseverancia.

En este capítulo me centro en la segunda vía y para eso parto de los propios argumentos de Goody. Dentro de los varios «hurtos de la historia» analizados por Goody, selecciono tres: las concepciones de Antigüedad, de ciencia moderna y de teleología del futuro. Intentaré demostrar que estos hurtos cometidos sobre propiedades ajenas, no occidentales, fueron también cometidos entre copropietarios de Occidente. De esos hurtos intramuros resultó un enorme empobrecimiento de Occidente. Vivimos en un periodo en que las críticas de Occidente dentro del propio Occidente comprenden un elevado nivel de autoflagelación, lo que me parece necesario y saludable; enorme fue, y continúa siendo, el daño causado por el imperialismo y neocolonialismo del que se alimenta el Occidente hegemónico. Pienso, sin embargo, que devolver algunos de los objetos hurtados intramuros es fundamental para crear un nuevo patrón de interculturalidad, no sólo en el mundo sino también, en especial, en el interior de Occidente. No hay mucho que esperar de la interculturalidad que es hoy defendida por mucha gente en Occidente si ella no parté de la recuperación de una experiencia originaria de interculturalidad. Al principio hubo interculturalidad y de ella pasamos a la culturalidad. Sólo un Occidente intercultural podrá querer y entender la interculturalidad del mundo y contribuir activamente a ella. Y lo mismo se aplica a otras culturas del mundo pasado y presente.

² Véanse Buruma y Margalit, 2004. Para una crítica, véase Bilgrami, 2006, y para una crítica de Bilgrami, véase Robbins, 2007. Para una versión muy diferente de esta concepción, el occidentalismo chino, véase Chen, 1992.

³ Véanse Carrier, 1992; Coronil, 1996. Más recientemente, véase Gregory, 2006.

Los ejercicios que propongo buscan ampliar la experiencia histórica de Occidente. Dan voz a tradiciones de Occidente que fueron olvidadas o marginalizadas porque no se adecuaban a los objetivos imperialistas y occidentalistas que vinieron a dominar a partir de la fusión entre modernidad occidental y capitalismo⁴. Traigo a colación estas experiencias y tradiciones sin ninguna intención de recuperación histórica. El objetivo es intervenir en el presente como si tuviese otros pasados más allá de aquel que hizo de él lo que es hoy. Si podía haber sido diferente, podrá ser diferente. Me interesa mostrar que muchos de los problemas ante los que hoy se debate el mundo surgen no sólo del desperdicio de la experiencia que Occidente impuso al mundo por la fuerza, sino también del desperdicio de la experiencia que impuso a sí mismo para sustentar la imposición a los otros⁵.

En lo que respecta a la Antigüedad, Goody (2006, pp. 26-67) argumenta que la idea de la excepcionalidad de la Antigüedad clásica –*polis*, democracia, libertad, economía, primado del derecho, arte, *logos*– es una creación helenocéntrica y teleológica que, contra la verdad de los hechos, busca atribuir la excepcionalidad de la Europa moderna a un comienzo tan excepcional como ella. Con esto, se pierde de vista la continuidad entre las creaciones de la Grecia clásica y las culturas con que tuvo profundas relaciones, de Persia a Egipto, de África a Asia, y se menosprecian las contribuciones que hicieron al acervo cultural del que Occidente se apropió. En este texto, me ayudo de Luciano de Samosata para ilustrar la existencia de otra Antigüedad clásica, centrífuga en relación a las creaciones canónicas de Grecia y multicultural en sus raíces. Mi interés por Luciano reside en que nos puede ayudar en una de las tareas que considero centrales para reinventar la emancipación social: crear distancia en relación a las tradiciones teóricas que nos condujeron al callejón sin salida en que nos encontramos.

El segundo tema es la ciencia moderna. La discusión de Goody sobre la ciencia moderna se realiza en diálogo con Joseph Needham y su obra monumental *Science and Civilization in China* (1954). Para Needham, hasta 1600, China era tanto o más avanzada que Europa en el dominio de la ciencia. Fue en el Renacimiento, un proceso cultural exclusivo de Europa, cuando ésta adquiere ventaja sobre China a través de la conversión de la ciencia en un conocimiento exacto, basado en la matematización de las hipótesis sobre la naturaleza y en su verificación experimental sistemática. Goody (2006, pp. 125-153) refuta esta ruptura o diferencia categorial radicada en el Renacimiento y en la afinidad con el capitalismo que le es atribuida, dada la relación que la burguesía establecerá entre conocimiento exacto y lucro. Para él, no hubo revolución científica y la ciencia moderna no se distingue cualitati-

vamente de la ciencia anterior. Consiste apenas en la intensificación de una tradición científica que venía de antiguo. No es mi propósito entrar en este debate. Lo que pongo en cuestión es el hecho de que Goody, a pesar de subrayar los antecedentes del Renacimiento y la existencia de otros renacimientos en otras culturas y en otros tiempos, concuerda con Needham –y, de paso, con la historia convencional de la modernidad europea– sobre las características homogéneas del Renacimiento y las relaciones entre ellas y la ciencia moderna. Existieron muchas concepciones distintas en el Renacimiento, algunas de ellas muy diferentes de las que vinieron a encausar la idea del conocimiento exacto subyacente a la ciencia. Para ilustrar una de esas concepciones recurro a Nicolás de Cusa (1401-1464), un gran filósofo del Renacimiento cuyas teorías en ningún caso podrían servir de soporte a la arrogancia con la que Occidente engendró el orientalismo y, por eso, no tuvieron seguidores. Nos puede ser muy útil ahora, en un momento en que la confianza epistemológica de la ciencia parece tambalearse.

Finalmente, el libro *The Theft of History* es una crítica radical del teleologismo que domina la tradición canónica y eurocéntrica de la historia europea y del mundo. El teleologismo consiste en proyectar en un pasado más o menos remoto de Occidente una característica o ventaja única que explica la dominación de Occidente en el mundo actual y la certeza lineal de su trayectoria futura. Goody critica el teleologismo, poniendo en cuestión, una a una, todas las ventajas o características originales que supuestamente están en el origen de la diferencia categorial o cualitativa de Occidente en relación al resto del mundo. También aquí mi propósito no es cuestionar a Goody al respecto, sino presentar otra tradición de la modernidad occidental, una tradición olvidada o marginalizada precisamente por rechazar el teleologismo de la historia –bajo la forma de un cuestionamiento teológico– y no poder, por eso, ser puesta al servicio de las certezas religiosas y civilizadoras de Occidente. Esa tradición es la apuesta de Pascal.

Luciano de Samosata, Nicolás de Cusa y Blaise Pascal son mis puntos de partida para reflexionar sobre las condiciones teóricas y epistemológicas de la superación del occidentalismo y del fin del robo de la historia.

La filosofía a la venta

Supongamos que, por dejar de ser útiles a sus adeptos, sean puestas a la venta las filosofías y las teorías que nos acompañaron en los últimos siglos o incluso apenas en las últimas décadas: determinismo, libre albedrío, universalismo, relativismo, realismo, constructivismo, marxismo, liberalismo, neoliberalismo, estructuralismo, postestructuralismo, modernismo, posmodernismo, colonialismo, neocolonialismo, posco-

⁴ Sobre este tema véase Santos, 1995.

⁵ Sobre el concepto de «desperdicio de la experiencia», véase Santos, 2000.

lonialismo, etc. Supongamos incluso que los adeptos de las diferentes teorías habían llegado a la conclusión de que no sólo sus propias teorías habían dejado de ser útiles sino también todas las otras. No estaríamos, pues, interesados en comprar ninguna de ellas. Los potenciales compradores, suponiendo que los hubiera, serían necesariamente gente extraña al mundo en que las diferentes teorías habían sido desarrolladas, mundo que, por comodidad, podemos llamar el mundo académico. Antes de dispo-nerse a comprar, harían naturalmente dos preguntas: ¿cuál es la utilidad que esta o aquella teoría podría tener para mí?, ¿cuál es su precio? Las diferentes teorías, ellas mismas o por la voz de sus creadores, tendrían que responder a estas preguntas bajo la pena de quedarse sin vender, e intentarían responder de la manera más apelativa y con el fin de suscitar en el cálculo del potencial comprador una buena relación entre utilidad y precio. Al estar muchas teorías a la venta, seguro que la competencia entre ellas sería elevada. La dificultad de las teorías en responder a las preguntas sería mucho mayor en tanto que las teorías están habituadas a imponer su utilidad, no a ofrecerla, y a definirla en términos de verdad, la cual, obviamente, no tiene precio. El resultado de la venta dependería no sólo del bolsillo de los compradores, sino del valor de la utilidad que ellos atribuyeran a las teorías, no teniendo éstas ninguna posibilidad de influenciar ni al bolsillo ni al valor y, por tanto, a las decisiones.

Convengamos que, si para todos nosotros esta venta sería en sí misma un escándalo, la jerarquía del valor-precio que establecería entre las teorías sería aún mucho mayor. Pero el escándalo de los escándalos sería si los compradores afortunados, confi-riendo utilidad a teorías que consideramos antagónicas –por ejemplo, determinismo y libre albedrío–, las comprarán en un mismo lote para permitir usos complementarios.

Antes de que el escándalo se vuelva contra mí, me gustaría ampliar dos notas. La primera es que, si tal venta ocurriese, no sería inédita. Fue propuesta aproximada-mente en el año 165 de nuestra era por un personaje centrífugo de la Antigüedad clásica, un clásico marginal de la cultura occidental que nació «bárbaro» de Siria, en Samosata, junto al río Éufrates. Me refiero a Luciano de Samosata (1905, p. 190) y a su diálogo *La almoneda de los filósofos*, en que Zeus, ayudado por Hermes, pone a la venta las diferentes escuelas de la filosofía griega, algunas de ellas traídas por sus fundadores: pitagóricos, Diógenes, Heráclito y Demócrito –en un mismo lote–, Só-crates, Crisipo, epicureísmo, estoicismo, escepticismo peripatético. Hermes atrae los potenciales compradores, todos comerciantes, gritando alto y claro: «¡A la ven-ta! Una variedad surtida de filosofías vivas! ¡Posiciones de todo tipo! ¡Pago al con-tado o mediante garantía!» (Samosata, 1905, p. 190). La «mercancía» va siendo expuesta, los comerciantes van llegando y tienen el derecho de interrogar a cada una de las filosofías a la venta, comenzando invariablemente con la pregunta sobre la utilidad para el comprador y su familia o grupo. El precio es establecido por Zeus, que, a veces, se limita a aceptar ofertas hechas por los comerciantes compradores.

La venta tiene pleno éxito y Hermes termina ordenando a las teorías que dejen de ofrecer resistencia y sigan a sus compradores, al mismo tiempo que dice al público: «Señores, esperamos verlos mañana. Estaremos ofreciendo nuevos lotes útiles para hombres comunes, artistas y comerciantes» (Samosata, 1905, p. 206).

La segunda nota es que no estoy tan seguro de que esta hipotética y potencial-mente escandalosa venta no esté, de hecho, ya ocurriendo, bajo formas mucho más sutiles pero no menos eficaces y sin causar ningún escándalo. Sustituyamos a Zeus y Hermes por universidades, editoriales, reseñas, revistas especializadas, congresos, publicaciones periódicas de divulgación cultural, catálogos, *amazon.com*, y a los com-merciantes por estudiantes, colegas, público culto y solvente, y el contexto de la venta, de las utilidades y de los precios aparecerá más o menos evidente. La diferen-cia es que está todo a la venta y al mismo tiempo, como en un supermercado, nadie pasa por la experiencia humillante de sentirse objeto de un específico acto de com-pra y venta. Cuando todo acontece en general, los detalles no son importantes.

La ventaja del método de Luciano de Samosata en relación al contemporáneo es que permite crear distancia respecto a las teorías, al conocimiento constituido. Las transforma de sujetos en objetos, crea un campo de exterioridad en relación a ellas y las somete a pruebas para las cuales no fueron diseñadas. No permite que disputen entre sí y menos que disputen la atención de extraños sobre cuyas preferencias no tienen control. Las sujeta al caos de la sociedad en que son producidas y les muestra que la verdad a la que aspiran –la verdad que Luciano (1905, p. 213) describe como «esta criatura sombría, de complexión indefinida [...] desnuda y sin ningún ornamen-to, furtiva a la observación y siempre por desaparecer de nuestra vista»– no reside en la correspondencia a una realidad dada y sí en la correspondencia a una realidad por dar, a la utilidad en función de criterios y objetivos sociales, en sentido amplio.

Esta distancia en relación al canon teórico está inscrita en el origen y trayectoria de Luciano de Samosata. La ciudad donde nació, hoy sumergida bajo las aguas de la presa Atatürk, en Turquía, fue parte del reino de Comagene, de la antigua Armenia, después integrado en el Imperio romano. Era una región de intercambios comercia-les y culturales muy intensos, dotada de una viva *Mischkultur* donde la filosofía y la literatura griega convivían con el cristianismo y el judaísmo, y con muchas otras culturas del Próximo y Medio Oriente. Luciano, un «sirio helenizado», que asimis-mo se hacía llamar «bárbaro», dejó su tierra natal para proseguir su carrera de retó-rico en los centros culturales del mundo romano⁶.

⁶ Luciano de Samosata permaneció siempre como una figura excéntrica de la Antigüedad clásica, considerado por algunos clasicistas como un mero «periodista» o un «artista». Véanse, en sentido contrario, entre otros, C. P. Jones, 1986, y Zappala, 1990. Un tratamiento polémico de Luciano como satirista puede leerse en Sloterdijk, 1987.

A mi entender, este distanciamiento es hoy más necesario que nunca y se debe a una de las características más centrales de nuestro tiempo, tal vez la que mejor define su carácter transicional. Me refiero a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles. Vivimos un tiempo de preguntas fuertes y de respuestas débiles. Al contrario de Habermas (1990), para quien la modernidad occidental es todavía un proyecto incompleto, he venido argumentando que nuestro tiempo es testimonio de una crisis final de la hegemonía del paradigma sociocultural de la modernidad occidental y que, por tanto, es un tiempo de transición paradigmática (Santos, 1995, 2000). Los tiempos de transición son, por definición, tiempos de preguntas fuertes y respuestas débiles. Las preguntas fuertes se dirigen no sólo a nuestras opciones de vida individual y colectiva sino sobre todo a los fundamentos que crean el horizonte de posibilidades entre las cuales es posible escoger. Son, por lo tanto, cuestiones que provocan un tipo particular de perplejidad. Las respuestas débiles son aquellas que buscan responder sin poner en cuestión el horizonte de posibilidades, imaginando en él virtualidades para agotar el campo de las preguntas y de las respuestas posibles o legítimas. Pero precisamente porque el cuestionamiento de esa virtualidad está en la raíz de las preguntas fuertes, las respuestas débiles no atenúan la perplejidad que éstas suscitan, pudiendo, por el contrario, aumentarla. Las preguntas y respuestas pueden variar de acuerdo con la cultura y la región del mundo. Por lo demás, la discrepancia entre la fuerza de las preguntas y la debilidad de las respuestas parece ser común. Deriva de la diversidad contemporánea de zonas de contacto que implican diferentes culturas, religiones, economías, sistemas sociales y políticos, y modos de vida, resultante de lo que vulgarmente denominamos globalización⁷. Las asimetrías de poder en estas zonas de contacto son muy vastas hoy, incluso más todavía que en el periodo colonial, además de más numerosas e intensas. La experiencia de contacto es siempre una experiencia de límites y fronteras. En las condiciones presentes, es la experiencia de contacto la que provoca la discrepancia entre las preguntas fuertes y las respuestas débiles.

La especificidad de la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles en la transición paradigmática que vivimos es resultado de los problemas de nuestro tiempo —los que suscitan las preguntas fuertes—, que han dejado de ser objeto de reflexión por parte del conocimiento privilegiado de nuestro tiempo, la ciencia moderna, a medida que ésta se institucionalizó y profesionalizó. En su origen, la ciencia tuvo plena conciencia de que los problemas más importantes de la existencia se le escapaban, por ejemplo, algunos de tal envergadura como el de la existencia de Dios, el del sentido de la vida, el del modelo o modelos de una buena sociedad, el de la felicidad, el de las relaciones entre los hombres y las otras criaturas que, no siendo

humanas, compartían con los hombres la dignidad de ser igualmente creaciones de Dios. Estos problemas convergían en otro mucho más dilemático para la ciencia: el de que ésta no puede dar cuenta del fundamento de su científicidad, de la verdad científica en cuanto verdad. En el mundo occidental, estos problemas continuaron siendo del dominio de la filosofía y de la teología durante los siglos XVII y XVIII. A partir del siglo XIX, sin embargo, y con la creciente transformación de la ciencia en fuerza productiva del capitalismo, se produjo una doble reducción en esta compleja relación entre saberes. Por un lado, la hegemonía epistemológica de la ciencia la convirtió en el único conocimiento válido y riguroso. Con esto, los problemas dignos de reflexión pasaron a ser solamente aquellos a los que la ciencia pudiera dar respuesta. Los problemas existenciales fueron así reducidos a lo que de ellos pudiera ser dicho científicamente, lo que implicó una dramática reconversión conceptual y analítica.

Así se creó lo que, en la estela de Ortega y Gasset (1987, p. 39), designo como *pensamiento ortopédico*: el constreñimiento y el empobrecimiento causados por la reducción de los problemas a marcos analíticos conceptuales que le son extraños. Con la creciente institucionalización y profesionalización de la ciencia —concomitante con el paso, señalado por Foucault, del «intelectual universal» al «intelectual específico»—, la ciencia pasó a responder exclusivamente los problemas planteados por ella. La vastedad de los problemas existenciales que les subyacían desapareció. Pero desapareció debido a otra reducción que entretanto se había producido. Como sucede, en general, con cualquier hegemonía, la de la ciencia se extendió más allá de la ciencia, sometiendo a la filosofía, la teología y las humanidades en general a un proceso de científización, un proceso que tuvo lugar de múltiples formas, correspondientes a las múltiples fases del positivismo, sobre todo en la forma de positivismo o empirismo lógico. Con esto, el pensamiento ortopédico se prolongó más allá de la ciencia y, con la creciente institucionalización y profesionalización de estas disciplinas, los problemas por ellas tratados pasaron a ser exclusivamente los problemas por ellas planteados. En suma, respuestas académicas para problemas académicos cada vez más distantes y reductores de los problemas existenciales que estaban en su origen, cada vez más irrelevantes para dar cuenta de ellos.

Este vasto proceso de monopolización epistemológica no ocurrió sin contradicciones. La señal de éstas se encuentra precisamente en la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles que caracteriza a nuestro tiempo. Seleccione al azar cuatro de esas preguntas. Primera pregunta: si hay una sola humanidad, ¿por qué es tan grande la diversidad de los principios, concepciones y prácticas de dignidad humana y tan obvias las divergencias e incluso contradicciones entre ellas? La respuesta del pensamiento ortopédico consiste en reducir esa diversidad al universalismo abstracto de los derechos humanos. Una respuesta dé-

⁷ Sobre los procesos de globalización, véase Santos, 2001, pp. 31-110.

bil porque niega lo que afirma –el universalismo– al afirmar lo que niega –la diversidad–. Si los derechos humanos son múltiples e internamente diversos, no hay ninguna razón para creer que la multiplicidad y diversidad se confinen a las que ellos contienen. Basta pensar que la diferenciación interna de los derechos humanos, lejos de ser un proceso sistémico autopoietico, es el resultado de contradicciones y luchas sociales que, entre muchas otras manifestaciones, se condensan en derechos.

Segunda pregunta: ¿existe realmente una alternativa al capitalismo? Después del fracaso histórico de tantas tentativas de construcción de una sociedad no capitalista, con consecuencias tan trágicas, ¿no deberíamos buscar alternativas dentro del capitalismo en vez de alternativas al capitalismo? La perplejidad causada por esta cuestión reside en la teoría de la historia que le subyace. Si todo lo que existe en la historia es histórico, o sea, tiene un principio y un fin, ¿por qué razón debería el capitalismo ser diferente? Pero también proviene de algunos hechos perturbadores. ¿No existirá alternativa para un mundo en el que 500 de los individuos más ricos detentan un rendimiento semejante al rendimiento sumado de los 40 países más pobres, con una población de 416 millones de personas (PNUD, 2005, p. 30), y en el que la catástrofe ecológica es una posibilidad cada vez menos remota? ¿Debemos asumir como un hecho inevitable que los problemas causados por el capitalismo sólo podrán ser resueltos por más capitalismo, que la economía de la reciprocidad no es una alternativa creíble a la economía del egoísmo, y que la naturaleza no merezca otra racionalidad que no sea la irracionalidad con que es tratada por el capitalismo? La perplejidad causada por estas preguntas es mucho mayor en tanto se sabe que, sin la concepción de una sociedad alternativa y sin una lucha políticamente organizada que la posibilite, el presente, por más violento e injusto que sea, tiende a ser despolitizado –la discusión de las cuestiones políticas da lugar a la discusión del carácter de los políticos– y, como consecuencia, deja de ser una fuente de movilización para la revuelta, el inconformismo y la oposición.

La respuesta débil es doble. Por un lado, en el plano filosófico, la igualdad esencial de los hombres no se contradice con la desigualdad circunstancial del mérito entre ellos. Por otro, en el plano político, el hambre, la desnutrición y las pandemias no son causadas por el capitalismo sino, al contrario, por la incipiente penetración de éste en muchas partes del mundo. No resultan de fallas de mercado, sino del hecho de que el mercado no está aún suficientemente implantado. Son dos respuestas débiles, por un lado, porque cualquier ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, sabe que, si es verdad que la desigualdad depende del mérito, no es menos verdad que el mérito depende de la desigualdad. Y, por otro, porque las mismas luces muestran que, con excepción de las vacunas, la causa de un problema no puede ser su solución.

La tercera pregunta se puede formular así: ¿cómo es posible que todo lo que fue defendido en nombre de la paz perpetua, de Adam Smith a Kant, Locke y Hobbes –el mercado, la democracia, el derecho y el Estado–, haya producido o haya sido impotente para impedir la producción de esta situación de guerra perpetua en que nos encontramos? La respuesta débil es también aquí doble. Las guerras entre países del Sur global son el resultado del despotismo y del atraso civilizacional, mientras que las guerras entre los países del Norte global y los del Sur global –incluyendo el colonialismo– son el resultado de la lucha contra el despotismo, en nombre de la democracia y del progreso civilizacional. La respuesta es débil porque para cualquier ciudadano, dotado de las simples luces de la vida, es extraño que, por razones tan opuestas, se produzca exactamente el mismo resultado: la muerte innecesaria de millones de personas inocentes. Si, por definición, el despotismo no se puede imponer democráticamente, ¿es posible imponer despóticamente la democracia? ¿El atraso civilizacional de algunos es el opuesto o la consecuencia del avance civilizatorio de otros? El ciudadano común tiene, así, que guardar las preguntas fuertes para sí.

Finalmente, la cuarta pregunta. Parece evidente que, sin lo que hoy designamos por naturaleza, la humanidad no puede sobrevivir. ¿Cómo explicar entonces que el más ambicioso proyecto puesto en marcha en los últimos cuatrocientos años para controlar la naturaleza y colocarla al servicio del hombre haya dado como resultado el más trágico descontrol y la amenaza, cada vez más inminente, a la supervivencia de la humanidad? La respuesta débil es conocida y también es doble: los problemas ambientales son problemas científicos y tecnológicos que se pueden resolver con más ciencia y tecnología; la creación de mercados ambientales de industrias de la ecología –no necesariamente ecológicas– puede traer una nueva fuente de equilibrio y de sostenibilidad ambientales. Esta respuesta deja al ciudadano común, dotado de las simples luces de la vida, con una inquietante perplejidad. ¿Cómo es que estos mercados ambientales e industrias de la ecología pueden garantizar la sostenibilidad ambiental si la sostenibilidad de unos y otros depende de la continua amenaza de la insostenibilidad ambiental?

Esta discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles es una característica general de nuestro tiempo, constituye el espíritu epocal, pero sus impactos en los países del Norte global y del Sur global son muy distintos. Las respuestas débiles tienen alguna credibilidad en el Norte global porque fue en éste donde más se desarrolló el pensamiento ortopédico y porque, traducidas en políticas, son las respuestas débiles las que aseguraron la continuidad de la dominación neocolonial del Sur global por el Norte global y permiten a los ciudadanos de este último beneficiarse de esa dominación sin que se den cuenta de ella. En el Sur global, las respuestas débiles se traducen en imposiciones ideológicas y violencias de toda especie en la cotidianidad de los ciudadanos, excepto en la de las élites, que constituyen el

pequeño mundo del Sur imperial, la «representación» del Norte global en el Sur global. Se condensa, no obstante, en el espíritu de la época el sentimiento de que esta diferencia de impactos, a pesar de real y abismal, esconde la tragedia de una condición común: la saturación de conocimiento-basura incesantemente producido por un pensamiento ortopédico que hace mucho dejó de pensar en las mujeres y en los hombres comunes. Esta soledad se expresa en la carencia inabarcable de conocimiento creíble y prudente que nos garantice a todos, mujeres, hombres y naturaleza, una vida decente⁸. Esa carencia no nos permite siquiera identificar y mucho menos definir la verdadera dimensión de los problemas que afligen a la época. Éstos se manifiestan como un conjunto de sentimientos contradictorios: agotamiento que no esconde carencia, malestar que no esconde injusticia, rabia que no excluye esperanza. El agotamiento surge del incesante adoctrinamiento de las victorias donde los ciudadanos, con las simples luces de la vida, ven derrotas, de soluciones donde ven problemas, de verdades periciales donde ven intereses, de consensos donde ven resignaciones. El malestar surge de la falta de razonabilidad cada vez más patente de la racionalidad proclamada por el pensamiento ortopédico, una máquina de injusticia que se vende a sí misma como máquina de felicidad. La rabia emerge de la regulación social disfrazada de emancipación social, de la autonomía individual usada para justificar siervos neoesclavistas, de la proclamación reiterada de la imposibilidad de otro mundo mejor, para acallar la idea difusa, pero muy genuina, de que la humanidad y la naturaleza tienen derecho a algo mejor que el actual estado de cosas. Del agotamiento se aprovechan los maestros del pensamiento ortopédico para transformarlo en realización plena: el fin de la historia (Fukuyama, 1992) cuando el malestar y la rabia son «tratados» con prótesis farmacéuticas, con la anestesia del consumo o, en la aplastante mayoría de los casos, con la anestesia de la ideología del consumo sin posibilidad realista de consumir y, finalmente, con la fantasía de la industria del entretenimiento. Ninguno de estos mecanismos, sin embargo, parece funcionar disfrazando totalmente, con la eficacia del funcionamiento, la abismal disfunción que él mismo constituye al ser necesario y eficaz.

Este espíritu epocal suscita el mismo distanciamiento en relación a las teorías y las disciplinas que nos es revelado por Luciano de Samosata. Las teorías y las disciplinas están demasiado ocupadas consigo mismas para que puedan responder las cuestiones que nuestro tiempo les plantea. El distanciamiento explica el predominio de epistemologías negativas y, concomitantemente, de éticas y posturas políticas también negativas. Las razones del rechazo de lo que existe ética, política y epistemológicamente son mucho más convincentes que las que se invocan para definir y defender alternati-

⁸ La problemática de la construcción de un conocimiento prudente para una vida decente es analizada en Santos (org.), 2003.

vas. Aun cuando el desequilibrio entre rechazo y alternativa sea común a todas las épocas, pareciera ser desproporcionadamente grande en nuestro tiempo. ¿Por qué el horizonte de las revoluciones modernas colapsó, o por qué nuestro tiempo se debate en ser demasiado prematuro para ser prerrevolucionario o demasiado tardío para ser posrevolucionario? Asumir plenamente nuestro tiempo significa reconocer esa desproporción y proceder a partir de ella. Significa, en otras palabras, radicalizar el rechazo y buscar las alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas.

En el plano epistemológico, el único del que me ocupo en este texto, el rechazo implica un cierto tipo de acción directa epistemológica que consiste en ocupar las teorías y las disciplinas sin respeto a sus propietarios –escuelas o corrientes de pensamiento, instituciones– con un triple objetivo:

1. Mostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando son interpeladas por preguntas que no se hayan hecho a sí mismas, por más simples que sean.
2. Identificar complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones.
3. Mostrar que la eficacia de las teorías y disciplinas reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan, tanto en la realidad que producen como existente, como en la realidad que producen como no existente.

Para realizar el primer objetivo, será útil simular experimentos sociales en los que las teorías y las disciplinas sean puestas en la situación de los simios del rey egipcio contada por Luciano de Samosata en otro diálogo, *El pescador*:

Es la historia de un rey egipcio que enseñó a sus monos la danza de la espada. Las criaturas, con apurado instinto imitativo, rápidamente aprendieron y pasaron a actuar en la Corte adornadas con trajes rojos y máscaras. Durante algún tiempo el espectáculo fue un gran éxito. Hasta que un día un ingenioso espectador trajo consigo algunas nueces y las tiró hacia el palco. En un ápice, los monos olvidaron la danza, se despojaron de su humanidad y volvieron a su simiesca condición: helos ahí rasgando los trajes y destrozando las máscaras, en una lucha feroz por las nueces. Y así se demoró el cuerpo de baile y la solemnidad del auditorio (Samosata, 1905, p. 222)

Mi hipótesis es que las teorías y disciplinas rigieron de modo no teórico y no disciplinar cuando fueron objeto de cuestiones no previstas por ellas. La manipulación ortopédica que ellas ejercieron sobre la realidad, de nada le serviría en el momento en que fueron cuestionadas. La respuesta no será ortopédica. La imaginación epistemológica, filosófica y sociológica de nuestro tiempo se ejercita privilegiada-

mente identificando los cuestionamientos que descomponen las teorías y disciplinas y las obligan a confrontarse con lo impensado que habita su pensamiento. Para realizar los dos últimos objetivos, también podemos recurrir a Luciano de Samosata y, metafóricamente a la venta, tal como Zeus y Hermes, de las diferentes teorías y disciplinas. Se comprende que haya resistencia. Es fácil imaginar la incomodidad que habrán sentido Demócrito y Heráclito al ser vendidos en el mismo lote. Por otro lado, las teorías y disciplinas, que se consolidaron dictando utilidades a la sociedad, no comprendieron que su utilidad puede ser objeto de evaluación. Del mismo modo, las teorías y las disciplinas que teorizaron, a favor del capitalismo, la universalidad de la competencia frente a la cooperación, de la compra y venta frente a la dádiva, del interés propio frente a la generosidad, no aceptaron que ellas mismas sean puestas a la venta y mucho menos por agentes intrusos y no certificados.

Pero el rechazo de las teorías y disciplinas bajo la forma metafórica de la compra y venta no es tan radical como se piensa. Al final, si hay compra y venta es porque las teorías y disciplinas tienen alguna utilidad. De otro modo, serían simplemente tiradas a la basura. La radicalidad reside en evaluarlas a partir de una racionalidad más amplia de la que les subyace. No se trata de hacer una sociología convencional de las teorías y de las disciplinas, pues ésta será siempre rehén de su objeto bajo pena de rechazarse a sí misma. Se trata, igualmente, de construir un modo de interpelar las teorías y las disciplinas a partir de una racionalidad más amplia que designo como razón cosmopolita, asentada en los procedimientos no convencionales de la sociología transgresora de las ausencias y de las emergencias. Como traté detalladamente este tema en otro lugar (Santos, 2006, pp. 87-126), me limito aquí a reiterar que la sociología de las ausencias parte de la idea de que la racionalidad que subyace al pensamiento ortopédico occidental es una racionalidad indolente, que no reconoce y, por eso, desperdicia mucho de la experiencia social disponible o posible en el mundo. Buena parte de la realidad que no existe o es imposible, es activamente producida como no existente e imposible. Para captarla, es necesario recurrir a una racionalidad más amplia que revele la disponibilidad de mucha experiencia social declarada inexistente –la sociología de las ausencias– y la posibilidad de mucha experiencia social emergente, declarada imposible –la sociología de las emergencias.

Como referí, asumir la condición de nuestro tiempo consiste no sólo en rechazar el pensamiento ortopédico sino también en buscar alternativas a partir de la radical incertidumbre de éstas. O sea, la sociología de las ausencias y de las emergencias se debe asentar en procedimientos epistemológicos que credibilicen la búsqueda de alternativas en condiciones de elevada incertidumbre. Antes de identificar esos procedimientos, paso a analizar las dos grandes incertidumbres que confrontan nuestro tiempo y que lo confrontan más cuanto más se libera del pensamiento ortopédico y de la razón indolente.

La paradoja de la finitud y de la infinitud

La primera incertidumbre se refiere a la diversidad inagotable e inabarcable de las experiencias de vida y de saber del mundo. Los movimientos nacionalistas, en lucha por la liberación del colonialismo, y los nuevos movimientos sociales –del movimiento feminista al movimiento ecológico, del movimiento indígena al movimiento de los afrodescendientes, del movimiento campesino al movimiento de la teología de la liberación, del movimiento urbano al movimiento LGBT⁹–, además de ampliar el ámbito de las luchas sociales, trajeron consigo nuevas concepciones de vida y de dignidad humana, nuevos universos simbólicos, nuevas cosmogonías, gno-seologías y hasta ontologías. Trajeron también nuevas emociones y afectividades, nuevos sentimientos y pasiones. Fueron estos movimientos los que crearon las condiciones para la sociología de las ausencias y de las emergencias. Paradójicamente, este proceso, que apunta hacia la infinitud de la experiencia humana, ocurre a la par que otro, aparentemente contradictorio, que fue revelando la finitud del planeta Tierra, la unidad de la humanidad y de la naturaleza que habita –la hipótesis Gaia–, los límites de la sostenibilidad de la vida en la Tierra. Lo que designamos como globalización contribuyó, de manera contradictoria, a profundizar la dúplice conciencia de infinitud y de finitud.

La primera incertidumbre nos coloca, pues, ante la paradoja de la finitud y de la infinitud. ¿Cómo es que en un mundo finito la diversidad de la experiencia humana es potencialmente infinita? A su vez, esta paradoja nos coloca ante una carencia epistemológica aparentemente insuperable: el saber que nos falta para captar la inagotable diversidad del mundo. La incertidumbre causada por esta carencia es aún mayor si tenemos en mente que la diversidad de la experiencia del mundo incluye la diversidad de los saberes que existen en el mundo y, por lo tanto, de las concepciones, sea sobre la finitud del mundo, sea sobre la propia diversidad infinita del mundo.

El pensamiento ortopédico y la razón indolente que le subyace eluden esta complejidad, creando totalidades hechas de partes homogéneas. La carencia respecto a la finitud se transforma en un problema técnico-científico, mientras que la carencia respecto a la diversidad infinita es ignorada como un no problema. Sabemos hoy del malestar que esta respuesta –una respuesta débil– nos crea. De ahí la incertidumbre que nos asola. No hay, pues, cómo huir de la propuesta de una epistemología que nos permita caminar en medio de tanta incertidumbre y que permita ver ésta, no como un constreñimiento, sino como el otro lado de la capacitante afirmación de una insospechada e inagotable diversidad de los saberes y de las experiencias huma-

⁹ Lesbianas, gays, bisexuales y transgénero.

nas. Sin querer ser demasiado esencialista, podrá tal vez afirmarse, como hizo Ortega y Gasset (1987, p. 51), que el ser humano es un ser condenado a transformar necesidad –finitud, sostenibilidad– en libertad –diversidad, infinitud–. Es cierto que, aun cuando ésta sea una hipótesis ontológica plausible, sólo resuelve en parte la paradoja. Deja abierta la cuestión epistemológica. ¿Con qué saberes revelar las experiencias producidas por el pensamiento ortopédico, como no existentes –sociología de las ausencias– o como imposibles –sociología de las emergencias–? ¿Cómo identificar, evaluar y jerarquizar saberes tan diversos y los modos en que constituyen la experiencia del mundo? ¿Cómo articular los saberes que sabemos con los saberes que ignoramos?

La urgencia y el cambio civilizacional

La segunda condición de incertidumbre se refiere específicamente a las alternativas culturales, políticas, sociales, económicas, que pueden ser pensadas y accionadas a partir de la inagotable diversidad humana, existiendo en un mundo finito. Si la primera incertidumbre nos coloca ante la paradoja de la finitud-infinitud; la segunda, frente a la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. En los últimos doscientos años, el pensamiento ortopédico, tanto de izquierda como de derecha, y la razón indolente que le subyace, atribuyeron un sentido y una dirección a la historia asentados en una concepción lineal del tiempo –progreso– y en una concepción evolucionista de las sociedades –del subdesarrollo al desarrollo–. Con base en esta concepción, fue posible definir alternativas, determinar el movimiento de la historia y también definir su fin, el estado final de la evolución –edad positiva de Comte, solidaridad orgánica de Durkheim, industrialismo de Spencer, comunismo de Marx, etc.–. La crítica de esta teoría de la historia está hecha y de ella no me ocupo aquí. Me concentro en lo que quedó de su colapso. A pesar de que el colapso sea de la teoría como un todo, los maestros del pensamiento ortopédico lo manipularon para reducir la vigencia de la teoría a la definición del último estadio: las tesis del fin de la historia. En esta posición se inspiraron muchas de las respuestas débiles que se han dado a las preguntas fuertes que nuestro tiempo nos plantea. Vimos, sin embargo, que las respuestas débiles han acabado causando sentimientos de agotamiento, carencia, malestar, injusticia y rabia, que están en la base del distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico. De aquí resulta que la incertidumbre de las alternativas reside no en ellas en sí, sino en el pensamiento que las desacredita. Como he venido defendiendo, no necesitamos de alternativas sino de un pensamiento alternativo de alternativas.

Este distanciamiento en relación al pensamiento ortopédico se manifiesta en el rechazo de los futuros por él propuesto y en la afirmación difusa y aspiracional de un

futuro mejor, de otro mundo posible¹⁰. Es una afirmación débil porque su fuerza pasa más por sus rechazos que por las propuestas alternativas¹¹. Es la afirmación de un futuro mejor sin saber si es posible y mucho menos cómo será. Tiene la naturaleza de una utopía, pero de una utopía muy diferente a las utopías modernas. Para ella, es más importante afirmar la posibilidad de la alternativa que definir su perfil. Es una exigencia ética a la rebeldía de las necesidades históricas, una lucha *in extremis* por el inacabamiento de la historia. La necesidad de exigir va a la par con la incertidumbre de lo que se exige. De esta conjunción surge la preferencia por el futuro que está a mano, por actuar aquí y ahora, por la *actio in proximis*. Esta preferencia es vivida como una necesidad atravesada por la urgencia de actuar bajo pena de ser demasiado tarde. También aquí nuestra condición utópica diverge fundamentalmente de la condición utópica moderna, que siempre se centró en un futuro tan brillante como distante, en la *actio in distans*, en la sumisión de la táctica a la estrategia.

Pero también en este dominio la condición de nuestro tiempo es paradójica. Si por un lado, domina el sentimiento de urgencia, por actuar ahora ya que mañana puede ser demasiado tarde, por otro, y paradójicamente, domina la idea de que la dimensión de lo que hay que hacer para garantizar la posibilidad de un mundo mejor implica un cambio civilizacional, el cual sólo podrá ocurrir a largo plazo, una *actio in distans*.

La paradoja se produce en la polarización entre las dos temporalidades extremas de la acción colectiva de transformación social: el marco temporal de la acción urgente y el marco temporal del cambio civilizacional. El marco temporal de la acción urgente pasa por fenómenos como el calentamiento global y la sensación de una inminente catástrofe ecológica, la preparación mal disfrazada de una nueva guerra nuclear, la erosión de las condiciones de sostenibilidad básica –el agua, por ejemplo– de vida de una población cada vez más vasta, el impulso descontrolado hacia una guerra interna y la destrucción injusta de tantas vidas humanas provocada por el agotamiento de los recursos naturales, el crecimiento exponencial de la desigualdad social, las nuevas formas de despotismo social y la emergencia o reemergencia de regímenes sociales regulados tan sólo por la fuerza de diferencias de poder extremas o por jerarquías estamentales de nuevo tipo, llamadas neofeudales. Todos estos factores parecen imponer el que se dé prioridad inmediata a la acción a corto plazo,

¹⁰ «Otro mundo es posible» es precisamente la consigna que congrega a los movimientos y las organizaciones sociales que desde 2001 han animado el Foro Social Mundial. Véase Santos, 2005, 2008a y 2008b.

¹¹ Más abajo hago una distinción entre respuestas débiles-débiles y respuestas débiles-fuertes, y en otro lugar atribuyo a las movilizaciones sociales guiadas globalmente en nombre del Foro Social Mundial el carácter de respuestas débiles-fuertes. Véase Santos, 2008a y 2008b.

aquí y ahora, una vez que el largo plazo puede que ni siquiera exista si las tendencias expresadas evolucionan fuera de control. Ciertamente, la presión de la urgencia tiene su origen en factores distintos en el Norte global y en el Sur global, pero parece estar presente en todas partes.

A su vez, el marco temporal del cambio civilizacional se basa en la idea de que las realidades de nuestro tiempo exigen cambios más profundos y a largo plazo. Los hechos antes mencionados son síntomas de estructuras profundamente enraizadas y de organizaciones que no pueden ser afrontadas por un intervencionismo a corto plazo, ya que la lógica de tales intervenciones pertenece al actual paradigma civilizacional y, por lo tanto, sólo puede contribuir a reproducirlo aun cuando diga combatirlo. El siglo XX probó con una crueldad inmensa que tomar el poder no es suficiente, que, en vez de tomar el poder, es necesario transformarlo¹².

La coexistencia de estas polaridades temporales produce una enorme turbulencia en viejas distinciones y fragmentaciones del pensamiento crítico social y político, como son las dicotomías entre táctica y estrategia y entre reformismo y revolución. En cuanto el sentido de urgencia apela a posiciones tácticas y reformistas, el sentido paradigmático de cambio civilizacional apela a posiciones estratégicas y revolucionarias. Pero el hecho de que ambos sentidos coexistan y presionen conjuntamente, aun en direcciones opuestas, desfigura los términos de las distinciones y fragmentaciones, tornándolos más o menos irrelevantes o desprovistos de sentido. En la mejor de las hipótesis, se transforman en significantes vacíos, susceptibles de apropiaciones contradictorias.

Si la primera incertidumbre de la condición de nuestro tiempo –la inagotable diversidad del mundo– nos pone ante la paradoja de la finitud e infinitud, la segunda incertidumbre –sobre la posibilidad de otro mundo mejor– nos pone ante la paradoja de la urgencia y del cambio civilizacional. Esta doble y paradójica incertidumbre nos plantea desafíos epistemológicos y políticos nuevos. Para afrontarlos, necesitamos el ayuda de dos tradiciones olvidadas de la modernidad occidental: la docta ignorancia de Nicolás de Cusa y la apuesta de Pascal. Fueron formuladas por autores que vivieron intensamente las incertidumbres de su tiempo y fueron olvidadas porque se adecuaban mal a las certidumbres que la modernidad occidental pretendía garantizar. Están, pues, en las antípodas del pensamiento ortopédico y de la razón indolente que pasaron a dominar en los siglos siguientes. Fueron olvidadas por ellos, pero, en contrapartida, tampoco fueron colonizadas por ellos. Son pues, más transparentes, en cuanto a sus potencialidades y en cuanto a sus límites. Porque no compartieron la aventura moderna occidental, permanecieron en Occidente al mar-

¹² Las versiones más extremas de esta temporalidad pueden incluso apelar a la transformación del mundo sin tomar el poder. Véase Holloway, 2002.

gen de Occidente. Eran inútiles y hasta peligrosas para una aventura que era tanto epistemológica como política: el proyecto imperial del colonialismo y del capitalismo globales que creó la división abismal entre lo que hoy designamos como Norte global y Sur global¹³. Estas dos tradiciones son, por así decir, el Sur del Norte y por eso están en mejores condiciones que cualquier otra para aprender con el Sur global y colaborar con él en la construcción de epistemologías que ofrezcan alternativas creíbles al pensamiento ortopédico y a la razón indolente.

La docta ignorancia

Nicolás de Cusa, filósofo y teólogo, nació en Alemania en 1401 y murió en 1467. Entre 1438 y 1440, escribió la obra titulada *La docta ignorancia* (2003). Confrontado con la infinitud de Dios, que no designa como tal y sí como «Máximo absoluto», el autor nos propone una reflexión centrada en la idea del saber del no saber. Lo importante no es saber, es saber que se ignora. Dice Nicolás de Cusa (2003, p. 5): «En efecto, ningún otro saber más perfecto puede advenir al hombre, incluso al más estudioso, que el descubrirse sumamente docto en su ignorancia, que le es propia, y será tanto más docto cuanto más ignorante se sepa». La novedad de Nicolás de Cusa reside en que él usa el pretexto de la infinitud de Dios para proponer un procedimiento epistemológico general, que vale para el conocimiento de las cosas finitas, el conocimiento del mundo. Por ser finito, nuestro pensamiento no puede pensar el infinito –no hay proporción entre lo finito y lo infinito–, más allá de eso está limitado a pensar la finitud, el mundo. Todo lo que conocemos está sujeto a esa limitación, por lo que conocer es, antes de todo, conocer esa limitación. De ahí el saber del no saber.

La designación «docta ignorancia» puede parecer contradictoria, pues lo que es docto es, por definición, no ignorante. La contradicción es, con todo, aparente, ya que ignorar de manera docta exige un proceso de conocimiento laborioso acerca de las limitaciones de lo que sabemos. En Nicolás de Cusa hay, por así decir, dos tipos de ignorancia: la ignorancia ignorante, que no sabe siquiera que ignora, y la ignorancia docta, que sabe que ignora y lo que ignora¹⁴. Se puede pensar que Nicolás de

¹³ Esta división abismal se transformó a sí misma en una condición epistemológica. Sobre el pensamiento abismal véase el Capítulo 1 de este libro.

¹⁴ Para Nicolás de Cusa, conocer es medir lo que se pretende conocer. La medición tiene lugar en dos niveles: el nivel directo o de primer orden, en el que asumimos la separación absoluta entre la unidad de medida y lo que se pretende medir, y el nivel de segundo orden o reflexivo, en el que medimos la primera medición. Esta reflexión revela que, siendo la unidad de medida, ella misma, un producto del conocimiento humano, aquello que este último mide no puede ser separado en términos absolutos de la medida con que lo mide. Es, pues, en este segundo nivel donde ocurre la docta igno-

Cusa se limita a repetir a Sócrates, pero, de hecho, no es así¹⁵. Es que Sócrates no conoce la idea de la infinitud, que sólo entra en el pensamiento occidental por vía del neoplatonismo de raíz cristiana¹⁶. Esta idea, sujeta a múltiples metamorfosis – progreso, emancipación–, va a ser fundamental en la construcción del paradigma de la modernidad occidental. Pero su destino en el seno de este paradigma es muy diferente de aquel que tiene en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Las versiones dominantes del paradigma de la modernidad transformaron el infinito en un obstáculo a superar: el infinito es el afán infinito de superarlo, controlándolo, domesticándolo, reduciéndolo a proporciones finitas. Así, la infinitud, que, de partida, debía suscitar un sentimiento de humildad ante ella, se transforma en el fundamento último de la arrogancia de las versiones hegemónicas del pensamiento occidental: el pensamiento ortopédico y la razón indolente. Al contrario, en Nicolás de Cusa la infinitud, como tal, es aceptación en cuanto conciencia de una ignorancia radical. No se trata de controlarla o dominarla, sino de reconocerla por una doble vía: por la total ignorancia que tenemos de ella, y por las limitaciones que pone a la precisión del conocimiento que tenemos de las cosas finitas. Delante de ella, no es posible la arrogancia, tan sólo la humildad. Por lo demás, la humildad no significa negatividad o escepticismo. Por el contrario, la reflexión y el conocimiento de los límites del saber contienen una insospechada positividad. Es que, dialécticamente, y como afirma João Maria André (1997, p. 94), reconocer los límites es, de algún modo, estar más allá de ellos. El hecho de que no sea posible alcanzar la verdad con precisión no nos exime de buscarla. Al contrario, lo que está más allá de los límites –la verdad– comanda lo que es posible y exigible dentro de los límites –la veracidad en cuanto búsqueda de la verdad.

Sin sorpresa, casi seis siglos después, la dialéctica de la finitud/infinitud, que caracteriza el tiempo presente, es muy diferente de la de Cusa. La infinitud con que nos debatimos no es trascendental¹⁷; deriva de la inagotable diversidad de la experiencia humana y de los límites para conocerla. En nuestro tiempo, la docta ignorancia será un laborioso trabajo de reflexión y de interpretación sobre sus límites, sobre las posibilidades que ellos nos abren y las exigencias que nos crean; además, de que

rancia. Nicolás de Cusa anticipa así en cinco siglos el principio de la incertidumbre de Heisenberg. Véase Santos, 1987, p. 26. Sobre la actualidad del pensamiento de Nicolás de Cusa, véase André, 2001.

¹⁵ Ambos, sin embargo, convergen en la idea de que lo que conocemos es mucho menos importante que lo que no conocemos, siendo, pues, de privilegiar epistemológicamente la ignorancia. Véase también Miller, 2003, p. 16.

¹⁶ Sobre este tema véase André, 1997, p. 94.

¹⁷ La incertidumbre de la infinitud trascendental no desapareció, pero permanece en los márgenes o zonas de frontera creadas por la hegemonía del secularismo moderno. Sobre este tema véase Santos, 2009.

de la diversidad de la experiencia humana forma parte la diversidad de los saberes sobre la experiencia humana. Nuestra infinitud tiene así una contradictoria dimensión epistemológica: una pluralidad infinita de saberes finitos sobre la experiencia humana en el mundo. La finitud de cada saber es así doble, constituida por los límites de lo que conoce sobre la experiencia del mundo y por los límites –quizá mucho mayores– de lo que conoce sobre los otros saberes del mundo y, por lo tanto, sobre el conocimiento del mundo que otros saberes proporcionan. Es sobre todo la diversidad epistemológica del mundo lo que causa incertidumbre en el tiempo actual. El saber que ignora es el saber que ignora a los otros saberes que con él comparten la tarea infinita de dar cuenta de las experiencias del mundo. El pensamiento ortopédico y la razón indolente no nos pueden guiar adecuadamente en esta incertidumbre porque fundan un saber –la ciencia moderna en la concepción hegemónica que tenemos de ella– que conoce mal los límites de lo que permite conocer de la experiencia del mundo, y conoce todavía menos los otros saberes que con él comparten la diversidad epistemológica del mundo. De otra manera, más que no conocer los otros saberes, se niega a reconocer siquiera que existen. Entre las experiencias disponibles del mundo producidas como no existentes, asumen particular importancia los saberes que no caben en el pensamiento ortopédico y en la razón indolente. Por eso, una de las dimensiones principales de la sociología de las ausencias es la sociología de los saberes ausentes, o sea, la identificación de los saberes producidos como no existentes por la epistemología hegemónica.

Ser un docto ignorante en nuestro tiempo es saber que la diversidad epistemológica del mundo es potencialmente infinita y que cada saber, sólo muy limitadamente, tiene conocimiento de ella. También en este aspecto nuestra condición es diferente de la de Nicolás de Cusa. En cuanto el saber del no saber del que él parte es un saber único y, por lo tanto, una única docta ignorancia, la docta ignorancia adecuada a nuestro tiempo es infinitamente plural. Pero tal como sucede con la docta ignorancia de Cusa, la imposibilidad de captar la infinita diversidad epistemológica del mundo no nos disculpa de buscar conocerla, por el contrario, lo exige. A esa exigencia la llamo la ecología de saberes. En otras palabras, si la verdad sólo existe como búsqueda de la verdad, el saber sólo existe como ecología de saberes¹⁸. Conocidas las diferencias que nos separan de Nicolás de Cusa, se torna más fácil entender la lección que él nos da. Ésta sólo es fructífera si vamos más allá de él y lo ponemos al servicio de nuestras preocupaciones e incertidumbres, ciertamente diferentes de las de él.

¹⁸ Sobre este tema véase Santos, 2006, pp. 87-126.

La ecología de saberes

Siendo infinita, la pluralidad de saberes existentes en el mundo es inabarcable en cuanto tal, ya que cada saber sólo da cuenta de ella parcialmente, a partir de su específica perspectiva. Pero, por otro lado, como cada saber sólo existe en esa pluralidad infinita de saberes, ninguno de ellos se puede comprender a sí mismo sin referirse a los otros saberes. El saber sólo existe como pluralidad de saberes, tal como la ignorancia sólo existe como pluralidad de ignorancias. Las posibilidades y los límites de comprensión y de acción de cada saber sólo pueden ser conocidos en la medida en que cada saber se propusiera una comparación con otros saberes. Esa comparación es siempre una versión contraída de la diversidad epistemológica del mundo, ya que ésta es infinita. Es, pues, una comparación limitada, pero es también el modo de presionar al extremo los límites y, de algún modo, de rebasarlos o dislocarlos. En esa comparación consiste lo que designo como ecología de saberes.

Los límites y las posibilidades de lo que un tipo determinado de saber permite conocer sobre una experiencia humana dada pasan por que ésta sea también conocida por otros saberes que ese saber ignora. Los límites y las posibilidades de cada saber residen así, en última instancia, en la existencia de otros saberes y, por eso, sólo pueden ser explorados y valorizados en la comparación con otros saberes. Cuanto menos un determinado saber conozca los límites de lo que conoce sobre los otros saberes, menos conoce sus propios límites y posibilidades. La comparación no es fácil, pero en ella reside la docta ignorancia adecuada a nuestro tiempo.

La dificultad de la comparación reside en que las relaciones entre saberes son ensombrecidas por una asimetría. En principio, cada saber conoce más y mejor sus límites y posibilidades que los límites y posibilidades de otros saberes. Esta asimetría constituye lo que llamo diferencia epistemológica. Ésta ocurre en las relaciones entre saberes vigentes en la misma cultura y aún más intensamente en las relaciones entre saberes vigentes en diferentes culturas. Esta asimetría es compleja porque, siendo epistemológica, se manifiesta menos como una cuestión epistemológica que como una cuestión política. O sea, la asimetría entre los saberes ocurre sobrepuesta a la asimetría de los poderes. En términos de tipos ideales, hay dos modos opuestos de accionar esa asimetría. La primera consiste en maximizarla, llevando al máximo la ignorancia respecto de los otros saberes, o sea, declarando su inexistencia. A este modo lo llamo fascismo epistemológico porque constituye una relación violenta de destrucción o supresión de otros saberes. Se trata de una afirmación de fuerza epistemológica que oculta la epistemología de la fuerza. El fascismo epistemológico existe bajo la forma de epistemicidio, cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevadas a cabo por el colonialismo europeo, y que continúa hoy bajo formas no siempre tan sutiles. En el

polo opuesto, está la tentativa de minimizar al máximo esa asimetría en la relación entre saberes. La complejidad de esta tentativa radica en que no pueda llevarse a cabo con éxito unilateralmente por un determinado saber. Al contrario, presupone que la asimetría sea reconocida por otros saberes y que todos hagan de ella el motor de la comparación con otros saberes. En otras palabras, la diferencia epistemológica sólo puede ser minimizada a través de comparaciones recíprocas entre saberes en la búsqueda de límites y posibilidades cruzados. A este segundo modo de vivir la asimetría lo llamo la ecología de saberes. Del análisis precedente se deriva que el primer modo ha predominado en las epistemologías hegemónicas de la modernidad occidental y en los modos de racionalidad y de pensamiento que ellas sustentan, la razón indolente y el pensamiento ortopédico. La propuesta que hago, de la ecología de saberes, es la epistemología de la docta ignorancia.

La ecología de saberes se enfrenta a dos problemas: a) cómo comparar saberes dada la diferencia epistemológica; b) cómo crear el conjunto de saberes que participa de un determinado ejercicio de ecología de saberes, ya que la pluralidad de saberes es infinita. Para afrontar el primero, propongo la traducción y, para el segundo, la artesanía de las prácticas.

La traducción

Por tratar este tema en otro lugar (Santos, 2006, pp. 127-154), me limito aquí a una breve referencia. Pautado por la docta ignorancia, cada saber conoce mejor sus límites y posibilidades, comparándose con otros saberes. La existencia de la diferencia epistemológica provoca que la comparación tenga que ser hecha a través de procedimientos de búsqueda de proporción y correspondencia que, en conjunto, constituyen el trabajo de traducción. Como referí, para que estos procedimientos actúen, es necesario que sean llevados a cabo por todos los saberes que componen un determinado círculo de ecología de saberes. En la acepción que aquí le doy, la traducción es traducción recíproca. A través de ella, la diferencia epistemológica, al ser asumida por todos los saberes en presencia, se torna una diferencia tendencialmente igual. Los procedimientos de proporción y correspondencia son procedimientos indirectos que permiten aproximaciones siempre precarias a lo desconocido a partir de lo conocido, a lo extraño a partir de lo familiar, a lo ajeno a partir de lo propio. Entre ellos, menciono señales, símbolos, conjeturas, enigmas, pistas, preguntas, paradojas, ambigüedades, etc.¹⁹ El uso recíproco de estos procedimientos,

¹⁹ También aquí habría mucho que aprender de otra tradición occidental olvidada o marginalizada, una reflexión filosófica realizada en la primera modernidad occidental –siglos XVI-XVII–, la moder-

lejos de eliminar la incompletud de cada saber, la aumenta. La docta ignorancia consiste precisamente en llevar al máximo la conciencia de esa incompletud. El aumento de la incompletud es resultado de la astucia de la docta ignorancia. El ejercicio reiterado de la traducción va revelando que los procedimientos desarrollados para conocer otros saberes son los mismos con que cada saber conoce la experiencia del mundo en general y no sólo la experiencia epistemológica del mundo.

Los procedimientos de la traducción, aunque básicamente los mismos, varían conforme los diferentes saberes pertenecen a la misma cultura o a culturas diferentes. En este último caso, la traducción asume la forma de traducción intercultural y su ejercicio es particularmente complejo.

La artesanía de las prácticas

Tal como el fascismo epistemológico, la ecología de saberes es una opción epistemológica y política. Siendo siempre limitado el conjunto de saberes que integra la ecología de los saberes, hay que definir cómo se constituyen esos conjuntos. De partida, es posible un número ilimitado de ecología de saberes, tan ilimitado como la diversidad epistemológica del mundo. Cada ejercicio de ecología de saberes implica una selección de saberes y un campo de interacción donde el ejercicio tenga lugar. Uno y otro son definidos en función de objetivos no epistemológicos. La incertidumbre sobre la diversidad inagotable de la experiencia del mundo pasa por la preocupación de no desperdiciar la experiencia del mundo en un contexto en que éste parece haber agotado la capacidad de innovación liberadora. Del mismo modo, la incertidumbre sobre la posibilidad y la naturaleza de un mundo mejor pasa de un sentimiento contradictorio de urgencia y cambio civilizacional a una exigencia de transformación social. De esta doble preocupación nace el impulso para la ecología de saberes, y los contextos específicos en que la preocupación ocurre, determinan los saberes que integrarán un determinado ejercicio de ecología de los saberes. La preocupación por la preservación de la biodiversidad puede llevar a una ecología entre el saber científico y el saber campesino o indígena²⁰. La preocupación por la lucha contra la discriminación puede conducir a una ecología entre saberes produ-

tividad ibérica, en especial la reflexión filosófica de los conimbricenses, los jesuitas –pero también los dominicos– que enseñaron filosofía en el Colegio de las Artes de la Universidad de Coimbra a partir de 1555. Específicamente respecto a la reflexión de los conimbricenses sobre los signos –que tanto inspiró la semiótica de Charles Sanders Peirce– véase Doyle, 2001.

²⁰ Específicamente sobre la nueva relación ecológica entre ciencia y otros saberes véanse Santos (org.), 2003, y Santos, Meneses y Nunes, 2004, pp. 19-101.

cidos por diferentes movimientos sociales: feministas, antirracistas, de orientación sexual, de derechos humanos, indígenas, afrodescendientes, entre otros. La preocupación por la dimensión espiritual de la transformación social puede llevar a ecologías entre saberes religiosos y seculares, entre ciencia y misticismos, entre teologías de la liberación –feministas, poscoloniales– y filosofías occidentales, orientales, indígenas, africanas, etc. La preocupación por la dimensión ética y artística de la transformación social puede incluir todos esos saberes y también las humanidades en su conjunto, la literatura y las artes.

Las preocupaciones que suscitan los ejercicios de ecología de saberes son compartidas por diversos grupos sociales que, en un contexto dado, convergen en la idea de que sus aspiraciones y sus intereses sólo pueden ser proseguidos con éxito en articulación con otros grupos sociales y, por lo tanto, con los saberes de otros grupos sociales. La ecología de saberes es la dimensión epistemológica de una solidaridad de tipo nuevo entre actores o grupos sociales. Es una solidaridad internamente diversa en la que cada grupo se moviliza por razones propias y autónomas de movilización, pero, por otro lado, entiende que las acciones colectivas que pueden transformar esas razones en resultados prácticos sobrepasan lo que es posible llevar a cabo por un solo actor o grupo social. La ecología de saberes señala el paso de una política de movimientos sociales a una política de intermovimientos sociales.

Esta caracterización de las razones que crean la necesidad de la ecología de saberes y seleccionan los saberes que, en una situación concreta, la integran, nos ayuda igualmente a identificar los campos de interacción en que la ecología de saberes ocurre. Esos campos no son epistemológicos. Los saberes que dialogan, que mutuamente se interpelan, cuestionan y evalúan, no lo hacen por separado como una actividad intelectual aislada de otras actividades sociales. Lo hacen en el contexto de prácticas sociales constituidas o por constituir, cuya dimensión epistemológica es una entre otras, y es de esas prácticas de donde surgen las preguntas formuladas a los varios saberes en presencia. Tales preguntas sólo son epistemológicas en la medida en que fueron prácticas, esto es, tuvieron consecuencias para el contexto de las prácticas en que la ecología de saberes tiene lugar. De ahí que los saberes sean confrontados con problemas que, por sí mismos, nunca considerarían. En general, tales problemas toman a los saberes por sorpresa, y éstos con frecuencia se revelan incapaces de resolverlos. La interpelación cruzada de los saberes nace del reconocimiento de esa incapacidad y de la tentativa de superarla.

Esta prioridad de las prácticas produce una transformación fundamental en la relación entre los saberes en presencia. La superioridad de un determinado saber deja de ser definida por el nivel de institucionalización y profesionalización de dicho saber para pasar a ser definida por su contribución pragmática a determinada práctica. Queda así desactivado uno de los motores del fascismo epistemológico que ha

caracterizado la relación de la ciencia moderna con otros saberes. Para ciertas prácticas, la ciencia será ciertamente determinante, tal como para otras será irrelevante o hasta contraproducente. Esta dislocación pragmática de las jerarquías entre saberes no elimina las polarizaciones entre los saberes, pero las reduce a las que pasan de las contribuciones prácticas a la acción anhelada. En este sentido, la ecología de saberes transforma todos los saberes en saberes experimentales. También aquí la lección de Nicolás de Cusa es fructífera. En 1450 redactó tres diálogos, *De Sapientia*, *De Mente* y *De Staticis Experimentis*, en que el personaje central es el Idiota, un hombre simple e iletrado, un pobre artesano que fabrica cucharas de madera²¹. En los diálogos que tiene con el filósofo acreditado –el humanista, el orador–, él es el sabio capaz de resolver los problemas más complejos de la existencia a partir de la experiencia de su vida activa, a la cual se confiere prioridad respecto a la vida contemplativa. Como afirma Leonel dos Santos (2002, p. 73): «El Idiota es contrapuesto al hombre erudito y letrado, poseedor de un saber escolar, fundado en autores y autoridades, que de éstos saca su competencia, pero que perdió el sentido del uso y cultivo autónomo de sus propias facultades». El Orador provoca al Idiota: «Qué presunción la tuya, pobre idiota completamente ignorante, que así minimiza el estudio de las letras, sin lo cual nadie progresa» (Santos, 2002, p. 78). El Idiota responde: «No es, gran Orador, presunción lo que no me deja callado, sino la caridad. Pues te veo dedicado a la búsqueda de sabiduría con mucho trabajo en vano [...] la opinión de la autoridad hace de ti, que eres libre por naturaleza, algo semejante a un caballo preso por el cabestro al pesebre, que sólo come aquello que le es servido. Tu conocimiento se alimenta de la autoridad de los que escriben, limitado a un pasto ajeno y no natural» (Santos, 2002, p. 79). Poco después continúa: «Yo, sin embargo, te digo que la sabiduría grita en los mercados y su clamor anda por las plazas» (Santos, 2002, p. 79). La sabiduría se experimenta en el mundo y en las tareas mundanas, particularmente en aquellas que son obra de la razón y que implican operaciones de cálculo, de medida y de peso (Santos, 2002, p. 81).

Son diálogos muy irónicos en los que el Idiota es al final el exponente de la docta ignorancia propuesta por Nicolás de Cusa²². En ellos, las grandes disputas entre escuelas de saber erudito dejan de ser importantes si su importancia para la vida y para la experiencia práctica no es demostrada. Este descentramiento de los saberes es fundamental para que la ecología de saberes alcance sus objetivos: la promoción de prácticas sociales eficaces y liberadoras a partir de la interpelación cruzada de los límites y de las posibilidades de cada uno de los saberes en presencia.

²¹ Sobre los diálogos y la «sabiduría del idiota» véase el trabajo de Leonel dos Santos, 2002, pp. 67-98.

²² Desde perspectivas muy diferentes a la de Nicolás de Cusa, la idea de privilegiar la ignorancia como principio pedagógico ha sido tratada por muchos autores. Véase, por ejemplo, Rancière, 1987.

El descentramiento de los saberes tiene todavía otra dimensión. El campo de interacciones prácticas –esto es, con objetivos prácticos– en que se realiza la ecología de saberes, exige que el lugar de la interpelación de los saberes no sea un lugar exclusivo de los saberes, por ejemplo, universidades o centros de investigación. El lugar de enunciación de la ecología de saberes son todos los lugares donde el saber es convocado a convertirse en experiencia transformadora. O sea, son todos los lugares que están más allá del saber en cuanto práctica social separada. Significativamente, los diálogos de Nicolás de Cusa tienen lugar, o en la barbería, o en el humilde taller del artesano. El filósofo es, pues, llevado a discutir a un terreno que no le es familiar y para el cual no fue entrenado, el terreno de la vida práctica. Es el terreno donde se planean acciones prácticas, se calculan las oportunidades, se miden los riesgos, se pesan los pros y los contras. Este terreno de la artesanía de las prácticas es el terreno de la ecología de saberes.

En conclusión, la docta ignorancia y la ecología de los saberes son las vías para afrontar una de las condiciones de incertidumbre de nuestro tiempo: la diversidad infinita de la experiencia humana y el riesgo que se corre de, con los límites de conocimiento de cada saber, desperdiciar experiencia, esto es, de producir como inexistentes experiencias sociales disponibles –sociología de las ausencias– o de producir como imposibles experiencias sociales emergentes –sociología de las emergencias.

La apuesta de Pascal

Para afrontar la segunda condición de incertidumbre del tiempo presente – la incertidumbre de no saber si el mundo mejor a que juzgamos tener derecho y que necesitamos con urgencia será efectivamente posible–, hago otra sugerencia filosófica de la modernidad occidental igualmente olvidada: la apuesta de Pascal. Compartiendo el mismo olvido y marginalización a los que fue sometida la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, la apuesta de Pascal puede, tal como la docta ignorancia, servir de puente o de apertura a otras filosofías no occidentales y para otras prácticas de interpelación y de transformación social que no son las que vinieron a ser sufragadas por el pensamiento ortopédico y por la razón indolente. Por otro lado, entre la docta ignorancia y la apuesta hay una afinidad básica. Ambas asumen la incertidumbre y la precariedad del saber como una condición que, siendo un constreñimiento y una debilidad, es también una fuerza y una oportunidad. Ambas se debaten ante la «desproporción» entre lo finito y lo infinito, y ambas buscan elevar al límite máximo las potencialidades de lo que es posible pensar y hacer dentro de los límites de lo finito.

Pascal parte de una incertidumbre radical: la existencia de Dios no puede ser demostrada racionalmente. Dice Pascal (1988, p. 103): «Si hay un Dios, él es infini-

tamente incomprensible, una vez que, no teniendo ni partes ni límites, no tiene ninguna comparación con nosotros. Somos, por tanto, incapaces de saber lo que él es y si existe». Frente a eso, coloca la cuestión de saber cómo formular razones que lleven a un no creyente a cambiar de opinión y pasar a creer en Dios. La respuesta es la apuesta. A pesar de que no podemos racionalmente determinar que Dios existe, podemos por lo menos encontrar un medio racional de determinar que apostar por su existencia nos trae más ventajas que creer en su no existencia. La apuesta envuelve un riesgo cierto y finito de ganar o perder, y la posibilidad de obtener una ganancia infinita. Apostar por la existencia de Dios nos obliga a ser honestos y virtuosos. Y, claro, también nos obliga a renunciar a placeres nocivos y a la gloria mundana. Si Dios no existiera, perdemos la apuesta, pero, en compensación, ganamos una vida virtuosa, llena de buenas obras. En contrapartida, si existe, nuestra ganancia es infinita, la salvación eterna. De hecho, no perdemos nada con esta apuesta y la ganancia puede ser infinita: «[...] A cada paso que dieres en este camino verás tanta certeza de ganancia, y tan grande lo poco que arriesgas, que reconocerás, al fin, que habías apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual nada habéis dado» (Pascal, 1988, p. 107).

La racionalidad de la apuesta consiste en que para apostar por la existencia de Dios no es preciso tener fe. Es, con todo, una racionalidad muy limitada, pues nada nos dice sobre la real existencia de Dios y mucho menos sobre su naturaleza. Como la existencia y la naturaleza de Dios son siempre un acto de fe, Pascal encontró una mediación entre la fe y la racionalidad. Esa mediación es el hábito. Dice Pascal (1988, p. 50): «La costumbre es nuestra naturaleza. Quien se acostumbra a la fe, cree en ella». O sea, el apostador, al apostar reiteradamente por la existencia de Dios, acabará por creer en ella.

Tal como aconteció con Nicolás de Cusa, la preocupación que resulta de la incertidumbre de nuestro tiempo es muy diferente de la de Pascal. Para la gran mayoría, lo que está en cuestión no es la salvación eterna, el mundo del más allá, sino, antes que ello, un mundo terrenal mejor que el mundo actual. No habiendo necesidad o determinismo en la historia, no hay ninguna manera racional de saber con certeza si otro mundo es posible y mucho menos cómo será la vida en él. Nuestro infinito es la incertidumbre infinita respecto a la posibilidad o no de otro mundo mejor. Ante esto, la cuestión a la que nos enfrentamos puede ser formulada así: ¿qué razones nos pueden llevar a luchar por tal posibilidad, corriendo riesgos ciertos para obtener una ganancia tan incierta? Sugiero que la respuesta sea la apuesta, como única alternativa tanto a las tesis del fin de la historia como a las tesis del determinismo vulgar. La apuesta es la metáfora de la construcción precaria, pero mínimamente creíble, de la posibilidad de un mundo mejor, o sea, la posibilidad de emancipación social, sin la cual el rechazo de la injusticia del mundo actual y el inconformismo ante ella no

tienen sentido. La apuesta es la metáfora de la transformación social en un mundo en el que las razones y visiones negativas –lo que se rechaza– son mucho más convincentes que las razones positivas –la identificación de lo que se quiere y cómo llegar a ello.

Sucede que la apuesta de nuestro tiempo por la posibilidad de un mundo mejor es muy diferente de la apuesta de Pascal y mucho más compleja. Son diferentes las condiciones de la apuesta y la proporción entre los riesgos de ganar y los riesgos de perder. Lo que hay en común entre Pascal y nosotros son los límites de la racionalidad, la precariedad de los cálculos y la conciencia de los riesgos. ¿Quién es el apostador en nuestro tiempo? Mientras que para Pascal el apostador es el individuo racional, en nuestro tiempo el apostador es la clase o el grupo social excluido, discriminado, en suma, oprimido, y sus aliados. Porque la posibilidad de un mundo mejor ocurre en este mundo, sólo apuesta por esa posibilidad quien tiene razones para rechazar el *statu quo* del mundo actual. Los opresores tienden a experimentar el mundo en el que viven como el mejor posible, y lo mismo pasa con aquellos que, no siendo directamente opresores, se benefician de las prácticas opresivas de éstos. Para ellos no tiene sentido apostar por lo que ya existe.

Dado el carácter transicional de nuestro tiempo, hay que considerar una distinción en el seno del grupo de los oprimidos y sus aliados. Se trata de la distinción entre aquellos que se formaron en la convicción de la necesidad determinística de un mundo mejor –la ilusión del futuro–, para quienes, por eso, nunca tuvo sentido apostar, y aquellos que, más hostigados por la opresión, o más sujetos al adoctrinamiento de los opresores, no creen en la posibilidad, por más remota, de otro mundo mejor –la ilusión del presente–, para quienes, por tanto, no tiene sentido ahora apostar incluso si en el pasado lo tuvo. En cuanto a los primeros, las razones para apostar estarán asociadas a la desilusión del determinismo del futuro, mientras que, para los segundos, las razones estarán asociadas a la desilusión del determinismo del presente.

También las condiciones de la apuesta de nuestro tiempo divergen mucho de las de la apuesta de Pascal. Mientras que para el apostador de Pascal la existencia o no de Dios no depende de él, para el apostador de nuestro tiempo la posibilidad o no de un mundo mejor depende de su apuesta y de las acciones que resultaren de ella. Pero paradójicamente sus riesgos son mayores. Y es que las acciones que resultaren de la apuesta ocurrirán en un mundo de clases y grupos en conflicto, de opresores y de oprimidos, y, por eso, encontrarán resistencias y serán objeto de represalias. Los riesgos –las posibilidades de pérdida– son, así, dobles: los riesgos resultantes de la lucha contra la opresión y los riesgos resultantes del hecho de que, al final, otro mundo mejor no sea posible. De ahí que no sea convincente en nuestro tiempo la demostración que Pascal (1988, p. 105) hace a su apostador: «[...] Por toda la parte

donde está el infinito y donde hay una infinidad de probabilidades de perder contra la de ganar, no hay que vacilar: es preciso dar todo».

Por el contrario, en nuestro tiempo, hay muchas razones para vacilar y para no arriesgar todo. Son el otro lado de que prevalezcan las razones negativas sobre las positivas. De aquí derivan varias consecuencias para el proyecto de la apuesta por la emancipación social. La primera es respecto a la pedagogía de la apuesta. Al contrario de la apuesta de Pascal, las razones para apostar por la emancipación social no son transparentes. Para que se tornen convincentes, deben ser objeto de argumentación y de persuasión. En vez de la racionalidad demostrativa de la apuesta, la razonabilidad argumentativa de la apuesta. La pedagogía de la apuesta debe tener lugar en conformidad con la ecología de saberes, en los contextos y campos de interacción en que ésta opera. Se trata, en suma, de un proyecto de educación popular en el que pueden participar el conocimiento académico y la ciencia, siempre y cuando lo hagan en los términos de la ecología de saberes²³. La pedagogía variará según el lugar y el contexto de su práctica y también según el tipo de apostadores. Por ejemplo, en referencia a la distinción hecha arriba, la pedagogía de la apuesta pretende, en el caso de la ilusión del futuro, transformar la necesidad del futuro en la libertad del presente y, en el caso de la ilusión del presente, transformar la necesidad del presente en la libertad del futuro. En ambos casos, la pedagogía de la apuesta busca transformar una negación dialéctica –así el mundo actual sea visto como antítesis o como síntesis– en una negación ética.

La segunda consecuencia se refiere a las relaciones entre razón y pasión. En cuanto Pascal incita al apostador a disminuir sus pasiones, ya que éstas no le permiten reconocer las razones que justifican la apuesta, el apostador de nuestro tiempo requiere complementar las razones de la apuesta, y, consecuentemente, de la lucha por la emancipación social, con las pasiones de la apuesta y de la aspiración de emancipación social. Las pasiones razonables²⁴ intensifican la razonabilidad de las razones de la apuesta, sedimentan la indignación y el inconformismo ante la injusticia, y fortalecen el coraje para afrontar los riesgos de luchar contra los intereses instalados.

La tercera consecuencia de la condición de la apuesta de nuestro tiempo se refiere al tipo de acciones que se desprenden de la apuesta. La radical incertidumbre del

²³ Un proyecto tal de educación popular subyace a la propuesta de creación de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales (UPMS) que he venido defendiendo. Sobre este tema, véase Santos, 2006, pp. 155-165.

²⁴ Las pasiones se dicen razonables porque son complementarias de la razón. Pero la verdad es que sólo serán eficazmente razonables si la razón fuera apasionada, o sea, si la razón y la pasión se dejaran interpenetrar.

futuro mejor y de los riesgos inherentes a la lucha por él lleva a privilegiar las acciones que incidan en lo cotidiano y se traduzcan en mejoras aquí y ahora en la vida de los oprimidos y excluidos. En otras palabras, la apuesta privilegia la *actio in proximis*. Este tipo de acción refuerza, por su éxito, la voluntad de la apuesta y satisface el sentimiento de urgencia de la transformación del mundo que referí arriba, el sentimiento de que es preciso actuar ya, bajo pena de que más tarde sea demasiado tarde. La apuesta no se adecua a la *actio in distans*, pues ésta constituiría un riesgo infinito ante una incertidumbre infinita. Esto no significa que tal acción no esté presente. Sólo que no está presente en sus propios términos. Las transformaciones de lo cotidiano sólo ratifican la apuesta en la medida en que también son señales de la posibilidad de emancipación social. Para eso, deben ser radicalizadas y, al serlo con éxito, responden al sentimiento de la necesidad de cambio civilizacional para que otro mundo mejor sea posible. La radicalización consiste en la búsqueda de los aspectos subversivos y creativos de lo cotidiano, y que pueden ocurrir en la más básica lucha por la sobrevivencia²⁵. Las transformaciones de lo cotidiano tienen así un doble valor: las mejorías concretas de lo cotidiano y las señales que éstas dan de posibilidades mucho más amplias. Y es por vía de estas señales que la *actio in distans* se hace presente en la *actio in proximis*. En otras palabras, la *actio in distans* sólo existe como dimensión de la *actio in proximis*, como voluntad y razón de la radicalización de la acción. A través de esta apuesta se torna posible juntar lo cotidiano y la utopía sin, no obstante, disolver uno en el otro. La utopía es lo que falta a lo cotidiano para disculparnos de pensar en la utopía. El ser humano no es tan sólo el ser humano y su circunstancia, como enseña Ortega y Gasset (1987), es también el ser humano y lo que falta en su circunstancia para que sea plenamente humano.

De respuestas débiles-débiles a respuestas débiles-fuertes

La crítica del occidentalismo es mucho más convincente cuando, con base en ella, se apunta hacia la posibilidad de un Occidente no occidentalista. En este apartado procuraré profundizar en esa posibilidad. Obviamente, hay una distancia muy grande entre concebir un Occidente no occidentalista y transformar tal concepción en realidad política. Estoy, además, convencido de que tal distancia es infranqueable mientras vivamos en sociedades capitalistas. La posibilidad de un Occidente no occidentalista está íntimamente ligada a la posibilidad de un futuro no capitalista. Las dos posibilidades se proponen el mismo objetivo, aunque usando instrumentos y luchas

²⁵ Sobre lo cotidiano como elemento intrínseco de la realidad y de la acción transformadora, véase Isasi-Díaz, 2003, pp. 365-385.

muy distintos. En las condiciones en que hoy puede ser pensada, la concepción de un Occidente no occidentalista se traduce en reconocer problemas, incertidumbres y perplejidades, y transformarlos en oportunidades de creación política emancipadora. Mientras no afrontemos los problemas, las incertidumbres y las perplejidades propios de nuestro tiempo, estaremos condenados a neo-ismos y a pos-ismos, o sea, a interpretaciones del presente que sólo tienen pasado. El distanciamiento que propuse en relación a las teorías y disciplinas construidas por el pensamiento ortopédico y la razón indolente, se asienta en el hecho de que ellas han contribuido a la discrepancia entre preguntas fuertes y respuestas débiles que caracteriza nuestro tiempo. Esa discrepancia se traduce en grandes incertidumbres, entre las cuales subrayé dos principales: la incapacidad de captar la inagotable diversidad de la experiencia humana y el temor de que, con eso, se desperdicie experiencia que podría sernos muy valiosa para resolver algunos de nuestros problemas, y la incertidumbre derivada de la aspiración a un mundo mejor sin que dispongamos de una teoría de la historia que nos indique que éste es necesario o siquiera posible. Para afrontar estas incertidumbres, propuse dos sugerencias epistemológicas construidas sobre dos tradiciones particularmente ricas de la modernidad occidental, ambas marginalizadas y olvidadas por el pensamiento ortopédico y la razón indolente que han venido dominando en los últimos dos siglos: la docta ignorancia, con la ecología de los saberes que de ella deriva, y la apuesta. Ambas revelan que el conocimiento erudito o académico tiene una relación ingenua con el conocimiento que considera ingenuo. Ambas revelan la precariedad del saber –saber que ignora– y la precariedad del actuar –apostar con base en cálculos limitados.

Como pienso haber demostrado, estas propuestas no buscan eliminar las incertidumbres de nuestro tiempo. Pretenden, antes bien, asumirlas plenamente y usarlas productivamente, transformándolas de constreñimiento en oportunidad. Se puede decir que, en cierto sentido, son respuestas débiles. Frente a esto, es necesario hacer una distinción conceptual entre respuestas débiles-fuertes y respuestas débiles-débiles.

Existen dos tipos de respuestas débiles. El primer tipo es aquel que denomino como respuesta débil-fuerte. Parafraseando a Lucien Goldmann (1966, 1970), esta respuesta representa el máximo de conciencia posible de una época determinada. Transforma la perplejidad provocada por la pregunta fuerte en energía y valor positivos. En vez de asumir que la perplejidad es inútil o que puede ser eliminada por una respuesta simple, transforma la perplejidad en un síntoma de complejidad implícita. Así, la perplejidad se transforma en la experiencia social de un nuevo campo abierto de contradicciones donde existe una competencia relativamente desregulada entre las diferentes posibilidades. Siendo los resultados de esta competencia muy inciertos, existe lugar de sobra para la innovación social y política, luego que la perplejidad sea transformada en la capacidad de viajar sin mapas fiables.

El otro tipo de respuesta débil es la respuesta débil-débil. Representa el mínimo de conciencia posible de una determinada época. Descarta y estigmatiza la perplejidad como síntoma de un fracaso en la comprensión de que lo real coincide con lo posible, valorizando las soluciones hegemónicas como un producto «natural» de la supervivencia de los más aptos. La perplejidad es, en este caso, vista como una debilidad derivada del rechazo a viajar de acuerdo con mapas históricamente probados. Porque los mapas no pueden ser cuestionados, la respuesta débil-débil invita al inmovilismo y, por tanto, a la rendición. Inversamente, la respuesta débil-fuerte es una invitación a un movimiento de alto riesgo.

Las respuestas débiles que mencioné al inicio de este trabajo son respuestas débiles-débiles. Por el contrario, la docta ignorancia, la ecología de los saberes y la apuesta son respuestas débiles-fuertes. Aunque occidentales en su origen, representan una racionalidad mucho más amplia –al ser mucho más consciente de sus límites– que la que ha imperado. Por marginalizadas y olvidadas, mantuvieron una apertura a otras tradiciones y problemáticas no occidentales que la modernidad occidental fue perdiendo a medida que quedó rehén del pensamiento ortopédico y la razón indolente. Por marginalizadas y olvidadas, estas tradiciones tuvieron un destino semejante al de muchos saberes y tradiciones no occidentales y, por eso, están hoy en mejores condiciones para aprender con ellos y para, en conjunción con ellos, contribuir a las ecologías de saberes y a la interculturalidad.

La docta ignorancia y la apuesta, aunque respondiendo a las incertidumbres creadas por las concepciones y prácticas hegemónicas de la modernidad occidental, tienen una versatilidad y una apertura que les permiten ser utilizadas en contextos geopolíticos diferentes, pero con una excepción importante de naturaleza geopolítica. Estas propuestas implican despensar o desaprender el pensamiento ortopédico y la razón indolente, lo que procuré ilustrar con la metáfora de las filosofías a la venta que recogí de un «bárbaro civilizado», capaz de ver la barbarie de la civilización, Luciano de Samosata. No obstante, despensar y desaprender asumen formas muy distintas en el Norte global y en el Sur global, ya que el pensamiento ortopédico y la razón indolente han sido los instrumentos que justifican la división Norte/Sur y la dominación imperial del Norte global sobre Sur global. En parte, la dominación ha consistido en la imposición del despensamiento y del desaprendizaje de saberes no occidentales o no imperiales, o sea, en la imposición de monopolios analíticos que producen ausencias y desperdician experiencia. Con base en el pensamiento ortopédico, el Norte global sólo conoce del Sur global lo que puede justificar la continuación de la dominación sobre él. Por eso, despensar y desaprender en el Sur global pretende, sobre todo, reinventar o rehabilitar, como sabios y válidos, saberes y experiencias que el pensamiento ortopédico y la razón indolente declararon ignorantes y produjeron como ausentes. En el Norte global, despensar y desaprender se propo-

ne, sobre todo, aprender a ignorar. Una buena metáfora de esto mismo nos es ofrecida por Luciano de Samosata: los filósofos pueden quedar escandalizados por ver reunidas en el mismo lote de venta filosofías tan opuestas como las de Heráclito y Demócrito, pero el comerciante que se aproxima a Zeus y a Hermes para comprarlas puede tener buenas razones para ver en ellas una complementariedad útil.

Por otro lado, el hecho de que la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta privilegieran, como lugar de enunciación, lo cotidiano, donde la reflexión y la acción no se separan, permite tener presente las abismales diferencias de lo cotidiano en el Norte global y en el Sur global. Estas diferencias son activamente ocultadas por las abstracciones conceptuales del pensamiento ortopédico, sobre las cuales se construyen los universalismos que intensifican la dominación en la medida en que la eliminan conceptualmente. Por el contrario, en lo cotidiano los conocimientos y los conceptos purificados son devueltos a la vida donde emergieron y donde estuvieron antes de ser lo que son. Ligadas a la vida, la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta son prácticas de conocimiento que ocurren en el contexto de otras prácticas, tal como, metafóricamente, la sabiduría del Idiota de Nicolás de Cusa se ejercita en la barbería o en el taller del artesano. Esta contextualización obliga a tener presente que lo cotidiano de la gran mayoría de la población del Sur global –que incluye el Sur global que existe en el interior del Norte global, el «Tercer Mundo interior»– es una lucha incesante por la supervivencia y por la liberación de cara a las imposiciones con que el Norte global y su epistemología imperial ejercen su dominación sobre el Sur global. La docta ignorancia es una lucha contra la ignorancia ignorante del Norte global en relación al Sur global; tal como la ecología de saberes se propone la construcción de un sentido común emancipador en tanto autoconciencia de la lucha contra la opresión; tal como la apuesta tiene presente que los apostadores habitan en el Sur global o asumen radicalmente la solidaridad con los que habitan en el Sur global.

De la docta ignorancia, la ecología de los saberes y la apuesta no emerge un tipo de emancipación social, ni siquiera una tipología de emancipaciones sociales. Emerge tan sólo la razonabilidad y la voluntad de lucha por un mundo mejor y una sociedad más justa, un conjunto de saberes y de cálculos precarios animados por exigencias éticas y por necesidades vitales. La lucha por la supervivencia y liberación frente al hambre y la violencia es el grado cero de la emancipación social y, en esas situaciones, es también su grado máximo. La emancipación social es algo como el «arte perfectible» del sabio idiota de Nicolás de Cusa, que hacía cucharas de madera sin poder limitarse a imitar a la naturaleza –no hay cuchara en la naturaleza–, pero también sin alcanzar nunca con precisión la idea de la «cocleariedad»²⁶ –la esencia de la cuchara que pertenece al «arte divino»–. La emancipación social es así toda la ac-

ción que busca desnaturalizar la opresión –mostrar que ella, además de injusta, no es ni necesaria ni irreversible– y concebirla con las proporciones en que puede ser combatida con los recursos a mano. La docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta son las formas de pensar que están presentes en esa acción. Y, de hecho, de la existencia de ellas sólo tenemos prueba en el contexto de esa acción.

¿Cuáles son las instituciones de la docta ignorancia, de la ecología de saberes y de la apuesta? Del análisis precedente se torna evidente que no tienen instituciones específicas donde puedan ser ejercitadas independientemente de las prácticas sociales que las movilizan. En vez de instituciones, hay contextos doctamente ignorantes, gnoseoecológicos y apostadores. Esto no significa que las instituciones –universidades, centros de investigación– que fueron moldeadas por el pensamiento ortopédico y por la razón indolente estén condenadas a ser rehenes de éstos. También ellas son prácticas sociales y en ellas circulan –en las aulas, en los corredores, en las cafeterías, en la extensión universitaria, en las asociaciones académicas– muchos saberes y prácticas, incertidumbres y preocupaciones, culturas no oficiales, lucha por supervivencia y liberación que no son reconocidos por los objetos purificados de la educación certificada del currículum formal. Una vez relativizado éste por el procedimiento de la filosofía a la venta, se abren campos de interacción donde la docta ignorancia, la ecología de saberes y la apuesta pueden ser ejercitadas. Admito incluso que, sobre todo en esta fase de transición, sea posible crear contextos híbridos donde intervengan las instituciones del pensamiento ortopédico y de la razón indolente que logren distanciarse relativamente de ellos, e instituciones y prácticas de saber y actuar que el pensamiento ortopédico y la razón indolente consideraron ignorantes, inferiores o produjeron como ausentes²⁷. Retiradas de su refugio indolente donde sólo responden a las preguntas que ellas mismas hacen, las teorías y disciplinas pueden hacer una contribución útil en la construcción de un sentido común emancipador.

Por último, ¿cuáles son las fuerzas políticas adecuadas para la promoción de la apuesta en conjunción con la docta ignorancia y la ecología de saberes? Ciertamente muy distintas de las que han promovido concepciones ortopédicas e indolentes de la emancipación social. Serán ciertamente organizaciones doctamente ignorantes, políticamente ecológicas y decididamente apostadoras en las potencialidades emancipadoras de lo cotidiano en cuanto *actio in proximis*. Por ahora, no es posible definir las, porque hasta su definición ha de comenzar por un proceso correspondiente a la filosofía a la venta, un proceso ya en curso, aunque de modo incipiente²⁸. Captarlas constituye, pues, un ejercicio de la sociología de las emergencias.

²⁷ La propuesta de la Universidad Popular de los Movimientos Sociales, mencionada antes, es uno de esos contextos híbridos.

²⁸ Es así como concibo el proceso del Foro Social Mundial. Véanse Santos, 2005 y 2008b.

²⁶ Del latín *cocleara*, cucharas. [N. del T.]

Referências bibliográficas

- ANDRÉ, J. M. (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolás de Cusa*, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT.
- (2001), «A Actualidade do pensamento de Nicolás de Cusa: “a douta ignorância” e o seu significado hermenêutico, ético e estético», *Revista Filosófica de Coimbra* 20, pp. 313-332.
- BILGRAMI, A. (2006), «Occidentalism, the Very Idea: an Essay on Enlightenment and Enchantment», *Critical Inquiry* 32, 3, pp. 381-411.
- BURUMA, I. y MARGALIT, A. (2004), *Occidentalism: the West in the Eyes of its Enemies*, Nueva York, Penguin Press.
- CARRIER, J. G. (1992), «Occidentalism: the World Turned Upside-down», *American Ethnologist* 19, 2, pp. 195-212.
- CHEN, X. (1992), «Occidentalism as Counterdiscourse: “He Shang” in Post-Mao China», *Critical Inquiry* 18, 4, pp. 686-712.
- CIPOLLA, C. M. (1965), *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion*, Londres, Collins [ed. cast.: *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea*, Barcelona, Ariel, 1967].
- CORONIL, F. (1996), «Beyond Occidentalism: toward Nonimperial Geohistorical Categories», *Cultural Anthropology* 11, 1, pp. 51-87.
- CUSA, N. (2003), *A douta ignorância*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian [ed. cast.: *La docta ignorancia*, Madrid, Aguilar, 1957].
- DOYLE, J. P. (2001), *The Conimbricenses. Some Questions on Signs*, Milwaukee (Wisconsin), Marquette University Press.
- FUKUYAMA, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, Londres, Penguin Books [ed. cast.: *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992].
- GOLDMANN, L. (1966), *Sciences humaines et philosophie. Suivi de structuralisme génétique et création littéraire*, Paris, Gonthier.
- (1970), *Structures mentales et création culturelle*, Paris, 10/18 Union Générale d'Éditions.
- GOODY, J. (2006), *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011].
- GREGORY, D. (2004), *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*, Malden (Massachusetts), Blackwell.
- HABERMAS, J. (1990), *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig, Reclam.
- HOLLOWAY, J. (2002), *Change the World without Taking the Power: the Meaning of Revolution Today*, Londres, Pluto Press.
- ISASI-DÍAZ, A. M. (2003), «Lo cotidiano, elemento intrínseco de la realidad», en R. Fernet-Betancourt (org.), *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid, Trotta, pp. 365-385.
- JONES, Ch. P. (1986), *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- MILLER, C. L. (2003), *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 37, Washington, DC, The Catholic University of America Press.
- NEEDHAM, J. (1954), *Science and Civilization in China*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1987), *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza Editorial.
- PASCAL, B. (1988), *Pensamentos*, Mem Martins, Europa-América.
- PNUD (2005), *Cooperação internacional numa encruzilhada: ajuda, comércio e segurança num mundo desigual* (Informe sobre desarrollo humano) [http://hdr.undp.org/en/media/hdr05_po_complete.pdf].
- RANCIÈRE, J. (1987), *Le maître ignorant*, Paris, Fayard [ed. cast.: *El maestro ignorante*, Barcelona, Laertes, 2009].
- ROBBINS, B. (2007), «Not without Reason: a Response to Akeel Bilgrami», *Critical Inquiry* 33, 3, pp. 632-640.
- SAMOSATA, L. (1905), *The Works of Luciano of Samosata*, Oxford, Clarendon Press, vol. 1.
- SANTOS, B. S. (1987), *Um discurso sobre as ciências*, Oporto, Edições Afrontamento.
- (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Londres, Routledge.
- (2000), *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência, para um novo senso comum*, Oporto, Edições Afrontamento.
- (org.) (2001), *Globalização: fatalidade ou utopia?* Oporto, Edições Afrontamento, pp. 31-110.
- (org.) (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente: «Um discurso sobre as ciências» revisitado*, Oporto, Edições Afrontamento.
- , MENESES, M. P. y NUNES, J. A. (2004), «Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», en B. S. Santos (org.), *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Oporto, Edições Afrontamento, pp. 19-101.
- (2005), *Fórum Social Mundial: manual de uso*, Oporto, Edições Afrontamento.
- (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*, Oporto, Edições Afrontamento.
- (2007), «Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes», *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78, 1, pp. 3-46.

- (2008a), «The World Social Forum and the Global Left», *Politics & Society* 36, 2, pp. 247-270.
- (2008b), «A esquerda no século XXI: as lições do Fórum Social Mundial», *Oficina do CES*, 298.
- (2009), «If God were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies», *Law Social Justice and Global Development*, 1 [http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/lgd/2009_1/santos].
- SANTOS, L. R. dos (2002), «A sabedoria do idiota», en J. M. André y M. Álvarez Gómez (orgs.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolás de Cusa*, Coimbra, Faculdade de Letras, pp. 67-98.
- SLOTERDIJK, P. (1987), *Critique of Cynical Reason*, Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2011].
- ZAPPALA, M. O. (1990), *Lucian of Samosata in the Two Hesperias: an Essay in Literary and Cultural Translation*, Potomac (Maryland), Scripta Humanistica.