

---

## Entretexos - Artículos/Articles

Revista de Estudios Interculturales desde Latinoamérica y el Caribe

Facultad Ciencias de la Educación. Universidad de La Guajira. Colombia

ISSN: 0123-9333 / e-ISSN 2805-6159, Año: 15 No. 28 (enero-junio), 2021, pp. 29-54

Este trabajo fue depositado en Zenodo: DOI: doi.org/10.5281/zenodo.5117914

Recibido: 03-03-2021 · Aceptado: 15-05-2021

---

# Ecología de saberes y pasado analéctico: traducción intercultural y liberación desde el Sur global

*Ecology of Knowledges and Analectic Past:  
Intercultural Translation and Liberation from Global South*

*Anouta tû atûjunika wanejat>ka jumaa tu apala>aka:  
ayawuataa muzia ayawatirawaa jupûla atûjirawaa ain*

Christian Soazo Ahumada

christiansoazo@yahoo.es

Centro de Investigaciones Estéticas Latinoamericanas (CIELA)  
Universidad de Chile. Chile

### Resumen

Desde la revisión bibliográfica se proponen reflexiones en torno a la obra de Boaventura de Sousa Santos en el marco categorial de Enrique Dussel. Específicamente se reflexiona acerca de las nociones “ecología de saberes” y “traducción intercultural” de Santos, articuladas desde el método analéctico de Dussel, como categorías que permiten la visibilización de la realidad/naturaleza subalternizada (“ semejanza analéctica”) del Sur global en el mundo dominante del pensamiento abismal y la razón indolente (“distinción moderna”). Esta visibilización se observa a través de la lógica de la presencia, de la exterioridad crítica, de las imágenes desestabilizadoras (como la del sufrimiento vinculada al Sur global). Se plantea la noción de pasado analéctico como categoría que encarna la energía vital tanto de las fuerzas comunitarias como de las experiencias supuestamente ‘vencidas’ de la historia. Es el emerger del marco transontológico e interepistémico coexistente en el presente, en tanto “realidad vivida” (aesthesis referencial) o continuidad de la vida comunitaria (comunidad/naturaleza), y desde aquí potencial energía mesiánica de liberación.

**Palabras-clave:** ecología de saberes, analéctica, traducción intercultural, pasado, mesianismo.

### Abstract

This article proposes the articulation of the categories “ecology of knowledges” and “intercultural translation” from the analytical method by Dussel, materializing the emergence and visibility of subaltern reality/nature (“analectical similarity”) of the Global South into the dominant world of abyssal thinking and indolent reason (“modern distinction”). This visibility is observed through the logic of presence, of critical exteriority, of destabilizing images (such as that of suffering linked to the global South). It is considered the notion of analectical past as category that embodies the vital energy both

the community forces and the ‘defeated’ experiences of history. It is the emergence of the trans-ontological and inter-epistemic framework coexisting in the present, as "lived reality" (material aisthesis) or continuity of community life (community/nature), and from here potential messianic liberation energy.

**Keywords:** ecology of knowledges, analectic, intercultural translation, past, messianism.

### Juküjia kasa julü'u palirü pütchi

Tû ashajushika akûjushû juschiki “ayawatirawaa tû atûjanika” muzia “ anoutira tû akuaipaka ” junainje nukujala Dussel, Nulerujutu Santos, mushia Boaventura, Anoutenajatuin tu akuipaka jupûla anajirajain na uchejewolika nama na palapûnâjenawaralika. Najen na ashajulikana julujainjat ain tu atujunika musia tu akuipa Jumaiwajat ka jupula sotuin wain wanepia jupula kojutuijanin wayaa wanepia epunala waya julû maaka jupushuaya.

**Pütchi jütchumaajatükat:** ayawatiraa atujunii, akuipa jumaiwajatu, anoutira akuipa, achirajawaa.

## Introducción

Este trabajo investiga en el pensamiento crítico de Boaventura de Sousa Santos un hilo conductor *categoryal* que, según esta propuesta de lectura, atraviesa parte significativa de su obra. Su característica principal es la concepción de relaciones de alteridad desde su encarnada realidad *material* geopolíticamente situada. Desde aquí se plantea una pluriversa referencialidad material, vinculada raigalmente con las diversas comunidades y movimientos sociales contrahegemónicos del planeta, configurada como *mediación ecológica* o sea disposición que propende como horizonte categoryal, como universo transontológico de sentido, ya sea finalmente a la vida o a la muerte, o sea a la participación de la racionalidad reproductiva. En este territorio opera igualmente la fetichización solipsista e instrumental del pensamiento abismal (Santos); la colonialidad, la opresión capitalista, de género, junto con la conciencia crítica y con la responsabilidad de lo que significa vivir y habitar un lugar determinado, según una particular situacionalidad histórico-política, locus de enunciación o expresión de geocultura. Desde este supuesto se propone la categoría de *pasado analéctico* que, más que estar signada sólo por el eje monocorde de la razón proléptica o razón instrumental moderno-progresista, de la ampliación ilimitada del horizonte de expectativas moderno (expresión de la voluntad de poder y de la acumulación capitalistas), se constituye en la emergencia de un *pasado vivo*, en tanto exterioridad crítica siempre reactualizable frente al horizonte histórico del presente hegemonizado, análogamente como el “trabajo vivo” en Marx es siempre exterioridad crítica a la subsunción formal del modo de producción capitalista. Por tanto, esta manifestación *semejante o común* del pasado analéctico siempre está coexistiendo, aunque sea asimétricamente en las relaciones de dominación -de la materialidad de la dominación- con la expresión distintiva dominante del ‘mundo’ ontológico-cultural de

la modernidad occidental y su potencial desarrollo cronológico del tiempo, conllevando la asimilación del pasado a su condición residual de hecho ‘anacrónico’, o sea como mera negatividad o diferencia. Conforme a esta premisa, se pretenderá en este trabajo examinar cómo la obra de Santos despliega la reinención categorial de los conceptos metropolitanos principalmente a nivel epistémico-metodológico, fundamentando su posición desde la traducción intercultural, a través del principio conceptual de la hermenéutica diatópica (como expresión viva del método analéctico-crítico), específicamente en la revelación del *pasado analéctico* según su manifestación permanente (‘trans-histórica’) en tanto “realidad/naturaleza” siempre ‘intramundana’, bajo la analéctica de la praxis cultural humana, constantemente rehistorizable. Tras la lectura del *ángelus novus* realizada por Santos (2007: 153), se puede articular este planteamiento con la concepción mesiánica del pasado benjaminiano y su crítica radical al concepto moderno de la historia, basado en el tiempo vacío y homogéneo del progreso, pero a su vez con una serie de cosmovisiones y filosofías ancestrales de América en las que el pasado es una experiencia de vivificación memorial del presente y una actualización ético-crítica de los criterios y tradiciones esenciales de una comunidad en conformidad con la coyuntura histórica o política contingente.

## De la teoría crítica a la traducción intercultural y a la analéctica

Uno de los elementos centrales que rescata Santos de la “Teoría crítica”, específicamente de la primera escuela de Frankfurt, es la inadecuación de la ‘realidad’ al ‘mundo’ existente o ‘totalidad’ positiva. Los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, ni su grado de variación más allá de lo empíricamente dado (Santos, 2007: 16). Sin embargo, a pesar de esta concepción que busca superar la lógica coactiva de la razón instrumental moderna, la noción de *totalidad* ocupa un puesto primordial para concebir, por ejemplo, bajo la lógica de la industria cultural propuesta por Adorno o el dualismo epistémico burgués reflexionado por Horkheimer (Santos, 2007: 18-19), a la sociedad moderna en su conjunto (desde su mismo lugar de enunciación europeo). Esta aproximación teórica sobre la base de la idea de totalidad permite imaginar la transformación de la sociedad como un todo; alternativa radical frente a la sociedad burguesa, como lo preconizó la teoría marxista en su momento (Ibíd.: 21)<sup>1</sup>. Este punto de vista desplegado en torno a la lógica de la totalidad/negatividad no puede dar cuenta ciertamente de la multiplicidad de formas culturales y epistémicas del planeta, por lo que su destino no podrá ser más que cuestionado por Santos, como se apreciará en lo sucesivo.

El punto crucial aquí es que uno de los fracasos de la teoría crítica moderna fue, según Santos, no haber reconocido que la razón que crítica no puede ser la misma que piensa (2007: 26)<sup>2</sup>. Se precisa de una teoría crítica -‘posmoderna’ según Santos en esos años- que conciba toda forma de conocimiento como una crítica al conocimiento mismo

<sup>1</sup> Santos distingue una *sociología funcionalista* ligada principalmente con el orden de la *regulación social* y una *sociología marxista* vinculada con la idea de *emancipación social* (2007: 21).

<sup>2</sup> Cayendo en lo que Dussel designa como el *paradigma solipsista de la conciencia* presente en la teoría crítica de la primera escuela de Frankfurt (2015a: 60).

(Ibíd.: 27), especialmente a su contextualización pragmática. En este caso surge el cuestionamiento sobre la acción discursiva presente en la comunicación humana, llevada a cabo por la segunda escuela de Frankfurt -como una forma de consumir el proyecto moderno argumentada por Habermas- en tanto reflexión sobre la discursividad de la intersubjetividad comunitaria (Dussel, 2015a: 68). Sin embargo, este análisis no puede plantearse, según Santos, como un nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, constituido como un *telos* de desarrollo para toda la humanidad, ya que la perspectiva habermasiana resulta ser una visión limitada y eurocéntrica de la racionalidad comunicativa; universalidad que en la práctica excluye de participación real a las cuatro quintas partes de la población mundial (2013: 22-23).

Santos piensa que el problema subyacente de un “posmodernismo celebratorio” (2007: 26), caracterizado por testificar la inexistencia de soluciones modernas para los problemas modernos, implica *aceptar/resistir* lo meramente existente, perdiendo así credibilidad las posibilidades efectivas de un conocimiento comprendido como emancipación (Ibíd.: 27)<sup>3</sup>. El retorno a la categoría de totalidad, central para Hegel, Lukács o Heidegger, y para la primera escuela de Frankfurt (Dussel, 2015a: 55-56), permite pensar -desde una *razón cosmopolita* (Santos, 2007: 109)<sup>4</sup>- la posibilidad de su trascendencia interior o exterioridad (Dussel, 2011: 41), revelando la existencia de una parte invisibilizada y oprimida dentro de este universo homogeneizador. Esta otredad sólo se visibiliza desde el ámbito de la exclusión. Cuando se busca el despliegue de la razón comunicativa y su consenso intersubjetivo se soslaya a todos quienes quedan *fuera* de la participación en tal consenso. No es coincidencia que los excluidos de esta teoría de la acción comunicativa (de orden formal) sean las víctimas de una precariedad *material* de orden global. Aquí la primera escuela de Frankfurt vuelve a ser significativa, pues sitúa el problema de la materialidad en el sentido de la *corporalidad viviente* (Dussel, 2015a: 53), aunque aún sin considerar en su horizonte hermenéutico la negatividad material propia del *colonialismo*, proveniente en América Latina de la encomienda, la mita, la hacienda, las plantaciones esclavistas, etc. (Ibíd.: 55).

En este punto surgen las interrogantes sobre una posible *reinvención* de la emancipación social propuesta por Santos (2007: 77) y cómo ésta puede dialogar críticamente con un pensamiento como el de Enrique Dussel, especialmente en torno al paradigma de la liberación y al método analéctico-crítico expuesto en su obra<sup>5</sup>. La

<sup>3</sup> Se postula tanto un *posmodernismo* como un *poscolonialismo de oposición*, en la medida en que asumen críticamente la disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones a ésta (Santos, 2007: 26). En este sentido opera su “oposicionalidad” enraizada finalmente en la temática (pos)colonial.

<sup>4</sup> Santos es explícito al mencionar que “desde el punto de vista de la *razón cosmopolita* que aquí propongo, la tarea que tenemos delante radica tanto en identificar nuevas *totalidades*, adoptar otros sentidos para la transformación social, como proponer *nuevas formas de pensar* esas totalidades y de concebir esos sentidos” (2007: 109, cursivas nuestras). Estas “nuevas formas de pensar” implican el despliegue de *marcos categoriales otros*.

<sup>5</sup> Donde la *liberación* se concibe como la “praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la *crítica* a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto” (Dussel, 2011: 104; cursivas del original). La liberación surge entonces de la noción de *exterioridad* que se activa por estar constitutivamente -ontológicamente, no geográficamente- *más allá* del fundamento de la totalidad; por ser insubsumible a éste, por tanto, siempre en último término, excedente, exterior. La *analéctica*, por su parte, se define como “el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” (*aná-*) del horizonte de la totalidad (...) el momento analéctico nos abre al ámbito meta-físico (...) refiriéndose semánticamente al otro” (2011: 238). La analéctica, entonces, en tanto “hecho real humano”, se expresa a través del método analéctico-crítico, el cual busca superar la univocidad del paradigma de la identidad/diferencia moderno, siguiendo la lógica  *semejanza/distinción analéctica*, cuya variación

idea del Sur global puede ser efectivamente un espacio categorial y experiencial común, donde las propuestas de un pensador como Santos, quien escribe *desde* el Sur de Europa, pero teniendo una vasta experiencia con los movimientos sociales del “tercer mundo”, puedan articularse internamente con los planteamientos fundamentales de un pensador como Dussel, quien ha buscado por su parte desde la periferia, desde el *lugar* de América Latina en la historia universal (Dussel, 2015b: 20), el horizonte teórico para las prácticas de liberación del Sur global. Una primera aproximación diría que lo que evidentemente tienen en común es la idea de transformación social<sup>6</sup> y a su vez la importancia asignada a la justificación y factibilidad de todo conocimiento desde la *ética* o *praxis* de reconocimiento del otro, antes que desde la *poiesis* imperial/colonial e instrumental del sí mismo (Dussel, 2008)<sup>7</sup>. Esta dimensión ética es la que, tanto bajo el prisma de la “ecología de saberes” y la traducción cultural como de la analéctica, da contenido, desde una *ética material* (Dussel, 2014: 47) como la sustentada en esta investigación, a las prácticas de liberación del Sur global.

El pensamiento crítico de Santos se caracteriza por usar conceptos metropolitanos (como ‘posmoderno’, ‘emancipación’, ‘contrahegemonía’) (2007: 41), respondiendo así genuinamente a su locus de enunciación europeo y haciéndose cargo de una larga tradición de luchas y emancipaciones sociales intraeuropeas. El “Sur de Europa” parte de las propias ‘exclusiones’ europeas<sup>8</sup> que, en tanto ‘Sur’ son ‘semejantes’ con las de otras realidades del planeta, aunque obviamente ‘distintas’ por la marcación colonial, sin dejar de reflejar de todos modos el padecimiento, exclusión y sufrimiento de una parte significativa de su población<sup>9</sup>. En este sentido, el planteamiento conceptual de Santos, aunque todavía usa la noción de ‘posmodernismo’, expresa una serie de reparos colaterales a ella, como por ejemplo la incapacidad de generar un pensamiento nuevo de alternativas de transformación social (2007: 42-43), como también la tendencia a centrarse sólo en la descripción que la modernidad occidental efectúa de sí misma (occidentalcentrismo), *ocultando* con este procedimiento el padecimiento de quienes fueron víctimas de la violencia moderno/colonial (fenómeno del colonialismo); además de propiciar la desaparición de las relaciones de poder centro-periferia (Ibíd.: 47), validando así la existencia de múltiples centros y periferias (policentrismo) que

---

principal resulta ser la *coexistencia* de elementos *semejantes*, transontológicos e interepistémicos (por ejemplo, la afirmación de la vida puesta en tela de juicio en contextos marcados por el hambre, la pobreza, la violencia, en suma, la negatividad material de la corporalidad viviente, donde lo “*real* del hecho humano” es su vinculación con lo *semejante* por antonomasia como es la *realidad/naturaleza*, donde esta última se concibe como “la parte del cosmos comprendida en el mundo” (Dussel, 2011: 170)), junto a elementos *distintos*, peculiares a los horizontes culturales de las diversas comunidades del planeta. Sobre este punto se volverá en lo sucesivo.

<sup>6</sup> Santos la concibe desde una perspectiva contrahegémica arraigada en los movimientos sociales y Dussel desde una concepción analéctica en filosofía política a partir de la categoría de ‘pueblo’, enfatizando que el asunto no es revolución o reforma, sino *transformación o reforma*, pues la revolución, como se conoce históricamente, es sólo una transformación radical sincrónica, en un acontecimiento histórico determinado.

<sup>7</sup> Esta categoría es la que Dussel designa como *ego conquirro* (2008: 165).

<sup>8</sup> Estas exclusiones se aprecian, por ejemplo, en el pensamiento de Luciano de Samosata, de Nicolás de Cusa y de Pascal. Ellas conforman lo que, bajo la figura crítica de un *Occidente no occidentalista*, se evidencia en tanto enfoques epistémicos *excluidos y marginados* dentro del mismo territorio europeo (Santos, 2014a: 431).

<sup>9</sup> Santos reflexiona “por el hecho de ser originario del sur de Europa no se puede deducir que mi propuesta sea geopolíticamente europea del sur. El Sur que sirve como base a mi propuesta no es el sur de Europa sino el *Sur global* creado por la *expansión colonial* de Europa” (2007: 53; cursivas nuestras).

sólo soslayan acríticamente las diferencias capitalistas, coloniales e imperiales, como asimismo, las aspiraciones éticas y políticas subyacentes a la idea de “emancipación”.

El “posmodernismo de oposición” se encuentra, tomando las distancias del caso, más cerca del modernismo que del posmodernismo celebratorio (Santos, 2007: 46), donde su condición de “emancipación social” proviene, como se mencionó, tanto de la tradición de marginación y exclusión intraeuropea como de su apertura a la problemática *colonial* de orden global que, desde su consideración estructural o constitutiva, sitúa el problema colonial estrechamente vinculado con las prácticas de liberación. El “posmodernismo de oposición”, por tanto, concibe la superación de la modernidad occidental desde una perspectiva *poscolonial* y *posimperial* (Santos, 2007: 51). Los saberes y prácticas excluidos del paradigma del pensamiento abismal se correlacionan desde su *referencia material*, analécticamente hablando, con las propuestas de liberación del Sur global (emergidas de la “zona colonial” encarnada en este mismo ‘Sur’), especialmente con aquellas que despliegan su mayor poder contrahegemónico a partir del uso del método analéctico como soporte de una *hermenéutica diatópica* en la traducción intercultural propuesta por Santos (2007: 111)<sup>10</sup>.

El factor crucial de la transformación social subyacente a la teoría crítica moderna reposó en la idea de un *futuro socialista* auspiciado por el movimiento constante de las fuerzas productivas y por la lucha de clases (Santos, 2007: 22), donde la industrialización actuó fundamentalmente como partera del desarrollo. En cambio, en el mundo de la *transición paradigmática* expuesto por Santos<sup>11</sup>, parece imposible una metanarrativa de la emancipación social, puesto que ya no opera únicamente una lógica histórica (mundo/tiempo/historicidad), basada en el historicismo y la monocultura del tiempo lineal (donde la identidad se concibe como futuro y la diferencia o negatividad como pasado), sino también, analécticamente, una concepción histórica *otra* fundada sobre criterios *ético-políticos semejantes* entre Santos y Dussel (2007: 66-67)<sup>12</sup>. Este proceso se acusa en la confrontación pragmática, o sea ético-política, de las acciones con sus resultados (Santos: 2007: 67), puesto que lo que desnuda el *fetichismo* en el pensamiento de Marx -y que aquí en analogía con el pensamiento abismal propuesto por Santos refiere, al fetichismo de la *dialéctica de la modernidad* en su conjunto (Bautista, 2018)- es la invisibilización de los efectos negativos producidos por la

<sup>10</sup> Por *hermenéutica diatópica* se entiende “la interpretación de preocupaciones *isomórficas* y *comunes* a diferentes culturas, las cuales son ventiladas por *semejantes* que son capaces y están dispuestos a argumentar con un pie en una cultura y con el otro en la otra” (Santos, 2007: 236). Estas preocupaciones comunes o *semejantes* corresponden a la expresión de un marco transontológico e interepistémico como el propuesto por el *método analéctico crítico* de Dussel (1995: 221), donde siempre se parte de la base de la *existencia de un otro*, de por lo menos dos (dia-tópico) existencias en términos categoriales para llevar realmente a la *praxis* cualquier intento de conocimiento.

<sup>11</sup> Etapa en la 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, 2014: 438, cursivas nuestras).

<sup>12</sup> Vinculados con la categoría de *proximidad* desarrollada por Dussel en tanto “aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología, del ser, anterior al mundo y su horizonte. Desde la proximidad, más allá de toda proxemia, anterior a la verdad del ser, es que venimos a la “luz del mundo”, cuando nos revelamos, cuando nuestra madre nos pare” (2011: 45; cursivas nuestras). Su proximidad es su condición de anterioridad (lo “dia-tópico” de Santos), lo previo a toda manifestación en tanto expresión ontológica de un único mundo. Antes de que el ‘mundo’ se constituya como tal está el ‘otro’ y con este hecho la relación de *alteridad* instituyente de las categorías de *proximidad* y *contacto*, a partir de la dimensión ecológica basal entre seres humanos y naturaleza; lo que Hinkelammert denomina *círculo natural de la vida humana* (2014: 16).

inversión de la realidad en una ontología social de mercancías vivificadas y en relaciones humanas cosificadas y anuladas.

## **Razón proléptica (imposibilidad del tiempo e historia del otro) y sociología de las emergencias**

Como señalan Marramao y Koselleck, las sociedades idean el poder de acuerdo con concepciones de temporalidad imaginadas, cuyas relaciones de dominación más asentadas son las que establecen jerarquías entre temporalidades (Santos, 2007: 95). La comprensión del mundo así incide directamente en la creación y legitimación del poder social sobre la base de concepciones del tiempo y de la temporalidad. Quien domina es quien impone la superioridad del tiempo, pero a su vez quien logra imputar el tiempo de la contemporaneidad es quien establece esta supremacía y por consiguiente del poder social mismo<sup>13</sup>.

Santos define la razón proléptica como aquella parte de la razón indolente, correspondiente a la razón instrumental del tiempo histórico moderno, que “concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal” (2007: 99). La historia moderna, siguiendo el horizonte del progreso, se autopresentó como ilimitada en la concepción del futuro en tanto infinito (Ibíd.: 99). Esta concepción se transformó en el paradigma de la modernidad occidental. La razón proléptica, es decir, ni siquiera se cuestiona el futuro, pues cree que “lo sabe todo de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente” (2007: 81). El distanciamiento y la amplificación del horizonte de expectativas moderno en referencia a su espacio de experiencias (Koselleck, 1993: 343), conllevó a que la cosmovisión del progreso se consolidara como marco categorial. Se establece una visión del “pasado histórico” caracterizado por su desvalorización, en la medida en que la mayoría de las teorías de la historia se fundamentaron en función del futuro. El pasado fue visto como “hechos transcurridos”, o sea como instancia incapaz de hacer su irrupción en el presente, generando que el poder de fascinación del tiempo se traslade completamente hacia el futuro (Santos, 2007: 154), quedando el pasado subrepresentado y subcodificado (Ibíd.: 173). Este proceso comporta la concepción *residual* del pasado en tanto desecho o artefacto desvalorizado, anacrónico<sup>14</sup>. Santos cita a Jack Goody y su famosa tesis sobre el “robo de la historia”, considerándola como “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” (Santos, 2014: 435).

<sup>13</sup> Santos remite a Koselleck cuando este autor enfatiza la existencia de una “no contemporaneidad de lo contemporáneo”, aunque sin reparar en la imposición forzada, colonial, implicada en la imposición del criterio de ‘contemporaneidad’ que, obviamente, es occidental (2007: 87).

<sup>14</sup> En este sentido “la modernidad occidental ha producido la *no contemporaneidad de lo contemporáneo*, la idea de que la simultaneidad esconde las asimetrías de los tiempos históricos que en ella convergen (...) la no existencia asume la forma de *residualización*, la cual, a su vez, ha adoptado, en los últimos siglos, varias designaciones, la primera de las cuales fue la de lo primitivo o salvaje, siguiéndole otras como la de lo tradicional, lo premoderno, lo simple, lo obsoleto o lo subdesarrollado” (Santos, 2013: 25; cursivas nuestras). Bajo este marco epistémico el pasado es la *negatividad*, la inexistencia ontológica, la “diferencia”, frente al futuro que es la “existencia”, la identidad plena del tiempo.

En este escenario se comprende mejor a Occidente como una construcción civilizatoria cuyo tipo de racionalidad instrumental se basa en la contracción del presente dada la expansión del futuro (Santos, 2007: 80). Este hecho implica que el futuro sea imaginado como infinitamente abundante y homogéneo (Ibíd.: 99). Se propicia aquí la generación de una *razón indolente o anestésica*, donde la infinitud y profusión del tiempo provoca *indiferencia e insensibilidad* ante las brutales asimetrías temporo-espaciales que habitan en el planeta ligadas con el posicionamiento geosocial ocupado en la cartografía global. Por el contrario, cuando esta indolencia de la razón proléptica es criticada a partir de la posibilidad de contracción del futuro, inmediatamente se genera un cambio de paradigma en el que el futuro se torna *escaso* y, por tanto, se constituye en objeto de *cuidado* (2007: 99)<sup>15</sup>.

Este giro conlleva a que la determinación de *lo posible*, asunto central de la razón proléptica y asimismo espacio en disputa frente a la *sociología de las emergencias*, sea un horizonte histórico-político de acuerdo con las exigencias prácticas de la vida comunitaria, atravesadas por su propia historicidad, disidente frente a la lógica monocorde del tiempo lineal moderno. Estas historicidades particulares tienen como rasgo común su condición de posibilidades y capacidades *concretas*, que no existen en el vacío de la indeterminación del tiempo cronológico moderno (Santos, 2013: 27). Este atributo genera que la sociología de las emergencias, en tanto investigación de las alternativas que conforman el horizonte de las *posibilidades concretas* de emancipación social, lleve a cabo necesariamente una nueva semantización de las expectativas históricas (Santos, 2007: 104); hipertrofiadas por la expansión incesante del horizonte de expectativas moderno. Esta resemantización se vincula estrechamente con los escenarios contextuales de sus propuestas, los cuales se hallan a su vez en estricta sintonía con las posibilidades y capacidades concretas de su realización práctica. No existe el despliegue del régimen histórico propiamente moderno, surgido de la dimensión singular-colectiva del discurso histórico moderno, desplegado igualmente en la idea de la filosofía de la historia (Koselleck, 1993: 127). Este régimen es el histórico-vanguardista, caracterizado por su proyección futura e “iluminada” (aunque en algunos casos autodestructiva como en las vanguardias históricas europeas). Sin embargo, desde el escenario de la sociología de las emergencias se formulan más bien teorías de la *retaguardia* (Santos, 2013: 21), cuya distinción es el trabajo de *artesanía* en vez de, como se dijo, arte moderno o modernista. En efecto, aquí más que un trabajo de liderazgo clarividente se precisa uno de testigo realmente implicado (Ibíd.: 22).

Es bajo este contexto que Santos usa la sentencia del “todavía no” de Bloch (2007: 100). Lo posible juega aquí un rol crucial, ya que permite revelar la totalidad inagotable del mundo. La premisa del “todavía no” remite a “como el futuro se inscribe en el presente y lo dilata” (Ibíd.: 100). Se transita de una contracción del futuro, al conllevar

<sup>15</sup> Se aprecia aquí cómo “la axiología del progreso es, de este modo, sustituida por la axiología del *cuidado*” (Santos, 2007: 103). Bajo este paradigma el tiempo tiene *valor*, no en un sentido de explotación capitalista, sino como condición de posibilidad (transontológico) para la valorización de la *dignidad del acontecimiento* (el cuidado de lo viviente), del tiempo humano por antonomasia, no subsumido bajo la lógica de valorización capitalista implicada esencialmente en el tiempo de trabajo abstracto pagado por el salario.



el desplazamiento de la ética del *progreso/función* a la del *cuidado/servicio*<sup>16</sup>, a una expansión del presente; expresión de las pluriversas manifestaciones culturales del planeta. La aprehensión aesthesica o sensible de estas disímiles formas de vida requiere de una *racionalidad cosmopolita* que permita la expansión del presente en desmedro de la contracción del futuro, debido a la inevitable necesidad de “crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo hoy” (Ibíd.: 80). Se debe franquear entonces de un momento de contracción del futuro, esto es, su *reaesthetización* en tanto superación arquitectónica del anestesiamiento provocado por la razón proléptica, a un estado de expansión del presente operativo por la sociología de las ausencias<sup>17</sup>. En este proceso actúan sinérgicamente también las sociologías de las emergencias en cuanto proyecciones locales (“universalismos regionales” o “localismos globales”), emergidas con los horizontes históricos alternativos o contrahegemónicos.

Las proyecciones locales, las alternativas concretas y contextuales, enraizadas en el cuidado de la tierra y de los ciclos naturales, deben generalmente disputar el espacio del mestizaje, de la hibridación cultural. Desde aquí se impone normalmente la instrumental hegemonía simbólico-discursiva del pensamiento moderno-occidental, secundada por la amplificación sensible del arte moderno canonizado, sobre otras culturas y marcos epistémicos, especialmente a través de la desrealización de su condición *corporal* o *material*, por ejemplo en prácticas genocidas y epistemicidas ejercidas contra indígenas y la reducción sensible en tanto *epidermización* y *afrofobia* descrita por Fanon en referencia a la experiencia vivida del negro (Fanon, 2009: 44; Wynter, 2009: 334). Para que se concrete entonces la emergencia de nuevos espacios de significación y formas de ver el mundo se necesita de un proceso de *amplificación simbólica* de los saberes, prácticas y agentes “de modo que se identifique en ellos las tendencias de futuro (lo todavía no) sobre las cuales es posible *actuar* para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de la frustración” (Santos, 2013: 28). La sociología de las emergencias conlleva la “amplificación simbólica de *muestras*, de *pistas*, y de *tendencias latentes* que, a pesar de incoadas y fragmentadas, dan lugar a nuevas constelaciones de significado” (Ibíd.: 49). A diferencia del acrecentamiento simbólico totalizador dispuesto por la “poiética moderna” fundada sobre la base de la razón indolente y el pensamiento ortopédico<sup>18</sup> (Santos, 2014a: 439), la amplificación simbólica encarnada en la sociología de las emergencias tiende a ejercerse totalmente circunscrita en torno a la *práctica* contextual situada, es decir, a una posibilidad *concreta* de realización desde donde se intencionan las posibilidades futuras del presente. Se identifican así las *señales*, *pistas* o *trazos* de posibilidades futuras (todavía no) en todo lo que ya existe (Santos, 2007: 105). En cada una de estas marcas se juega una “posibilidad futura aún por identificar y una capacidad

<sup>16</sup> La figura crítica del *servicio* se relaciona con la alteridad y sus posibilidades ‘mesiánicas’ de liberación. Como lo menciona Dussel, siguiendo a Agamben “los miembros de la comunidad mesiánica hacen ‘uso’ (del griego *kresis*) de los bienes a su disposición, como puras *mediaciones* en vista de la responsabilidad mesiánica de *servicio*” (2010: 40).

<sup>17</sup> Con el fin de “expandir el presente, propongo una *sociología de las ausencias*; para contraer el futuro, una *sociología de las emergencias*” (Santos, 2007: 80).

<sup>18</sup> Pensamiento que Santos recupera de Ortega y Gasset por encarnar “el constreñimiento y el empobrecimiento causado por la *reducción* de los problemas a marcos analíticos conceptuales que le son extraños” (2014a: 439).

aún no plenamente *formada* para llevarla a cabo” (Ibíd.: 105). Lo que ha quedado *fuera* o subcodificado por el orden dominante del discurso moderno y su lógica abstracta-representacional, es lo que, para este horizonte de comprensión, es solo señal o pista (Ibíd.: 105)<sup>19</sup>. Frente a estos indicios debe prestar una cuidadosa atención una sociología de las emergencias que desde la contracción del futuro vaya en pos de una amplificación del presente. Santos lo expresa claramente cuando sostiene que “es en este *exceso de atención* donde reside la amplificación simbólica” (Ibíd.: 105). Lo que esta aseveración revela es que a diferencia del incremento simbólico moderno/occidental, fundado sobre lo que Castro-Gómez designa como “hybris del punto cero” (Castro-Gómez, 2005: 18), en tanto punto de observación ubicuo y operativo por omnisciencia, por una radical y penetrante capacidad de abstracción, la amplificación simbólica *descolonial* precisa por su parte de la mirada cercana, de la excesiva atención *sensible* frente a su pista. Dada la larga historia de invisibilización y de ausencia de muchas de estas prácticas y saberes encubiertos por el despliegue imperial occidental es que se comprende mejor la estrategia de visibilidad e inteligibilidad asociada a la amplificación simbólica de *huellas, pistas y marcas*, con el fin de instalar la problemática poscolonial o decolonial sobre la “*espacialidad*” del presente que, en tanto superación de la monocorde hipertrofia del tiempo futuro, adscribe tanto el futuro como posibilidad y potencia bajo la figura del “todavía no”, como asimismo, las energías reprimidas del pasado, como bien lo observó Benjamin en relación al concepto moderno de la historia, y como a su vez, lo ha expuesto Silvia Rivera-Cusicanqui (2010: 51) conforme a la noción de *pachakuti* o re-corporización y re-presencia del pasado en tanto vida y referencias comunitarias ancestrales reactualizadas en lo *común* del presente.

### **Razón metonímica (inexistencia del espacio del otro) y sociología de las ausencias**

La razón metonímica se proclama como única forma de racionalidad totalizada en sí misma dada su instrumentalización de la espacialidad, en la medida en que toda parte, toda realidad cultural particular, es tributaria finalmente de una identidad cultural superior autoafirmada como totalidad. Por este hecho la razón metonímica se torna indolente al soslayar otros tipos de racionalidades, pues su intención primaria ha sido siempre la manipulación o conversión en *materia prima* de otros saberes y realidades culturales (Santos, 2007: 81). En este sentido, la razón metonímica está “obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden” (Ibíd.: 83). Y la primera disposición para constituir el orden, no desde el caos como sería la experiencia puramente metropolitana (anarquía), sino desde el colonialismo (Ibíd.: 26) en tanto experiencia del Sur global (liberación), es la *división ontológica* (Maldonado-Torres, 2007) entre el ser y el no-ser. La razón metonímica es facultada entonces para diseccionar quiénes son los existentes, esto es, los creíbles, los reconocibles, y quiénes los inexistentes, lo no creíbles y sólo instrumentalizables. Así se entroniza el saber en el lado del existente, del creíble, del cual su discurso tiene valor dentro del horizonte de comprensión

<sup>19</sup> Aquí se expresa la premisa de Gumbrecht, destacada por Santos, como veremos más adelante, sobre la distinción entre una *cultura de la presencia* y una del “significado” como es la cultura moderna (2014b: 103).

hegemónico de su tiempo. En cambio, el inexistente lo es no porque no exista en cuanto tal, o sea, físicamente, sino porque su voz (episteme) no tiene credibilidad y, por tanto, no resulta ser una alternativa válida a ser considerada en el consenso intersubjetivo de la comunidad de vida y de comunicación<sup>20</sup>. Lo inexistente resulta ser, bajo esta perspectiva, el arsenal de la ignorancia. Sin embargo, esta ignorancia es una *ignorancia colonialista* cuyo rasgo distintivo es su rechazo sistemático “al reconocimiento del otro como igual y en su *conversión en objeto* asumiendo históricamente alguna de estas tres formas: *salvaje, naturaleza u oriente*” (Santos, 2007: 49). Es evidente aquí la negación de la humanidad del otro, su cosificación y anulación, principalmente de la parte más débil: los sobreexplotados, los excluidos, los “objetos” descartables del sistema. La ignorancia colonialista llega a gatillar punzantemente el “déficit de la representación en nombre propio que es inherente al colonizado” (Ibíd.: 70)<sup>21</sup>. Esta práctica muestra que tanto desde la misma corporalidad singular como del “cuerpo” social, epistémico y comunitario, opera el déficit de representación, en tanto práctica activa de reducción aesthesica y nulificación ontológica (Fanon, 2009: 111) de acuerdo con la producción activa de inexistencia, esto es, de alternativas no creíbles y no válidas a lo existente (Santos, 2007: 89).

Los procedimientos de *producción* de inexistencia se caracterizan por desacreditar una singularidad determinada, tornándola “invisible, ininteligible o descartable de un modo irreversible” (Santos, 2007: 90)<sup>22</sup>. El problema es que, por una contingencia histórica, el todo, siendo objetivamente sólo una parte transformada en centro de referencia para todas las demás (Ibíd.: 84), se emplaza como marco dominante, consumándose en este acto un tremendo *desperdicio de experiencia* socio-comunitaria<sup>23</sup>. La expresión de este desperdicio se mide en toda su magnitud cuando se asume que la diferencia epistemológica entre dos culturas, especialmente entre una cultura metropolitana como la occidental y una colonial como la mayoría de las culturas periféricas, es una cuestión política que cuando se fetichiza como totalidad lleva al máximo la producción de ‘ignorancia’ en tanto *comoditización* de otros saberes, esto es, declaración de su inexistencia en el mismo momento de su instrumentalización o extracción económico-epistémica. Santos designa a esta lógica maximalista de producir ignorancia o colonialismo -cuando el otro deja de ser sujeto para convertirse en objeto- como *fascismo epistemológico* (2014a: 452). Esta expresión es análoga al colonialismo epistémico dispuesto bajo la forma del epistemicidio “cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales llevadas a cabo por el colonialismo europeo” (Ibíd.: 452). Esta maquinaria de injusticia surgida de una forma fetichizada de totalidad occidental, guiada por el emplazamiento del

<sup>20</sup> Esta práctica de inferiorización se caracteriza porque “la *no existencia* es producida bajo la forma de una *inferioridad insuperable*, en tanto que *natural*. Quien es inferior lo es porque es insuperablemente inferior y, por consiguiente, no puede constituir una alternativa creíble frente a quien es superior” (Santos, 2013: 25). Así se consolida una naturalización de la *producción* de no-existencia o zonas de no-ser, en lo que se puede designar como *poética moderna* (Soazo, 2018).

<sup>21</sup> Esta idea la esboza Mbembe (2014: 32) cuando expone sobre la crisis tanto de la *teoría del nombre* como de la del *signo* y en su conjunto de la *representación* de la modernidad occidental.

<sup>22</sup> Los principales modos de *inexistencia* o *ausencia* producidos por la razón moderno-colonial son: el ignorante (saber), el retrasado (tiempo), el local (espacio), el inferior (raza) y el improductivo (clase) (Santos, 2013: 24).

<sup>23</sup> Precisamente frente a la *fetichización* o absolutismo del saber, Santos recupera de Nicolás de Cusa la noción de *Docta Ignorancia* en tanto saber que “sabe lo que se ignora” y por tanto es consciente de sus limitaciones (2014a: 449), constituidas finalmente en demarcaciones *éticas* e imperativos *antifetichistas*.

pensamiento ortopédico y la razón indolente, comporta una variada gama de usos metafóricos *farmacológicos*, pues el malestar y la rabia son ‘tratados’ “como prótesis farmacéutica, 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 toda la fantasía de la industria del entretenimiento” (Ibíd.: 442).

La totalización efectuada por Occidente implica que la multiplicidad de mundos existentes queda reducida al mundo terreno y la pluralidad de tiempos al tiempo lineal (Santos, 2007: 85). En consecuencia, la razón metonímica “disminuyó o sustrajo el mundo mientras lo expandía o asimilaba de acuerdo con sus propias reglas (...) con ello, lo que es considerado contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo” (Ibíd.: 87). El proceso de instalación de esta lógica epistémica tiene una clara datación histórica. Emerge con la constitución del denominado *pensamiento abismal*. Para Santos, el pensamiento occidental moderno es un pensamiento abismal en la medida en que es configurado como un sistema en el que las distinciones invisibles constituyen el fundamento de las visibles, estableciéndose a partir de líneas radicales que dividen la realidad en dos universos “este lado de la línea” y el “otro lado de la línea abismal” (2013: 31)<sup>24</sup>. Con el surgimiento del proyecto imperial del colonialismo y del capitalismo globales se asentó “la división abismal entre lo que hoy designamos como Norte global y Sur global” (Santos, 2014a: 449). La existencia de distinciones ‘invisibles’ -o sea, no reconocibles/creíbles- en las sociedades metropolitanas ‘visibles’ se materializa expresamente en los territorios coloniales. Estos encarnan la lógica del más fuerte, donde ya no rige el estado de derecho que, desde el “descubrimiento” de América, imperó sólo a “este lado de la línea” en las denominadas “líneas de amistad” promulgadas desde el siglo XVI<sup>25</sup>. Al “otro lado de la línea” prima la lógica de la violencia y del despojo en tanto disposiciones ontológicas y prácticas concretas de agenciamiento que luego se reproducirán con la expansión de las líneas abismales globales. A “este lado de la línea” opera la dialéctica de la emancipación/regulación para la resolución de conflictos, mientras que al “otro lado de la línea” se ejerce lisa y llanamente la violencia directa y el saqueo de los bienes materiales/culturales (Santos, 2013: 32).

La línea global abismal se caracteriza por delimitar las nuevas formas de gobierno indirecto a partir de la transformación de la propiedad y el derecho de propiedad, pues ésta “específicamente la propiedad de los territorios del Nuevo Mundo fue (...) el asunto clave que sostiene el establecimiento de líneas modernas, abismales y globales” (Santos, 2013: 47). Lo que en el contexto europeo fue el develamiento categorial de que la propiedad sobre los medios de producción se convierte por extensión en poseedora de la fuerza de trabajo, al establecer el control sobre la producción de mercancías y con esto la subsunción formal sobre los productores, en el *contexto colonial* la situación fue muy diferente, pues el control sobre los sujetos no pasó

<sup>24</sup> Este “otro lado de la línea” comprende “una vasta cantidad de *experiencias desechadas*, hechas *invisibles* tanto en las agencias como en los agentes, y sin una localización territorial fija” (Santos, 2013: 34; cursivas nuestras).

<sup>25</sup> Santos define las líneas abismales, siguiendo el trabajo cartográfico y político-jurídico de Carl Schmitt. En este sentido, menciona en primer lugar las ‘rayas’ del siglo XV -donde aún primaba un orden espiritual global- y posteriormente, las “líneas de amistad”, en las que se rompe este orden global común, constituyendo una *dualidad abismal* “entre los territorios a este lado de la línea y los territorios al otro lado de la línea” (2013: 35).

indirectamente por la mediación de las cosas, sino que “fue la forma original de control sobre las cosas, lo último incluyendo ambas cosas, *humanas* y *subhumanas*” (Ibíd.: 47). Este tipo de control desnudo ejercido en el espacio colonial lleva consigo la línea global abismal que “define la exclusión radical y la no existencia legal” (Ibíd.: 41). Se manifiesta así la nueva tendencia patentada por el capitalismo global en la que se busca “*exclure* del contrato social a un fragmento significativo de la población de nuestros países, y obligarlos a que vuelva a su *estado natural*” (Santos, 2007: 167).

El colonialismo evidencia cómo el otro ha sido víctima de su objetualización, y con ello, de su exclusión radical y anomia legal. Esta forma de nulificación se expone a nivel epistémico, en el campo de la ‘verdad’ moderna y las ‘falsedades’ periféricas (creencias, idolatrías y magia incomprensible), y a nivel político-jurídico, en el caso del reino de la legalidad/ilegalidad y la anomia. Se expresa aquí, en el cruce de ambos niveles, una especie de ausencia radical “la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna” (Santos, 2013: 38). Lo colonial se convierte así en el “punto oculto” del contrato civil, donde las creencias y comportamientos incomprensibles encarnan el sinsentido dentro del horizonte de comprensión moderno, pues su extrañeza, su “fuera de lugar” según los ojos metropolitanos, desembocó en la negación de su naturaleza humana (Ibíd.: 37).

La negación epistémica se expresa por tanto en la explícita *invisibilización* de los conocimientos populares, aquellos que ni siquiera quedaron fuera de la “diferencia imperial” entre la ciencia moderna y la filosofía y teología, ya sean laicos, plebeyos, campesinos e indígenas. Estos conocimientos son estimados como irrelevantes porque se encuentran más allá de la verdad/falsedad (Santos, 2013: 33)<sup>26</sup>. Estas formas de saber fueron activamente producidas como inexistentes, como saberes ausentes generados por la epistemología hegemónica (Santos, 2014a: 451). El efecto de este acto de fascismo epistemológico es la creciente descorporización o desensibilización del cuerpo al sufrimiento del prójimo. Se expresa aquí un acto de *anestesia* o indiferencia, en la medida en que el dolor humano siempre ha devenido finalmente en una conceptualización abstracta, que devalúa “la dimensión visceral del sufrimiento, su *marca visible* de experiencia vivida en la carne” (Santos, 2014b: 95; cursivas nuestras). Bajo esta perspectiva la razón indolente parte desde una creciente desensibilización (anestezización) de los sentidos, del *sensorium* perceptual (*perceptum*), que permite la experiencia directa del sufrimiento de los demás (Ibíd.: 95). Estas marcas visibles dejan su huella imborrable, por ejemplo, a nivel de la lengua de las culturas oprimidas. En ellas, ciertas experiencias radicales de la dominación, de la opresión, quedaron impronunciadas. Santos arguye que una adecuada *traducción intercultural* debiese ser responsable de la “impronunciabilidad de algunas aspiraciones centrales de los saberes y prácticas que fueron oprimidos en la zona colonial” (Santos, 2007: 124). Pero, asimismo, como veremos en los apartados

---

<sup>26</sup> Evidenciándose cómo “al otro lado de la línea no hay conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en *objetos o materias primas* para las investigaciones científicas” (Santos, 2013: 33; cursivas nuestras).

siguientes, el dolor, la experiencia de la derrota de esas marcas visibles, pueden leerse desde la figura crítica del *pasado* como gatillante activo del poder político del presente.

Este poder se disputa en la medida en que una crítica radical a la razón metonímica sea condición necesaria para recuperar la experiencia desperdiciada. Para esto se requiere de la dilatación del presente, implicada en la posibilidad de proliferación de diversas ‘totalidades’ como la coexistencia entre ellas (Santos, 2007: 88). Con este evento se plasma la ampliación del campo de experiencias creíbles con las cuales ampliar el mundo y dilatar el presente, haciendo asimismo que aumenten las posibilidades de experimentación social en el futuro (Ibíd.: 93). La sociología de las ausencias debe revelar, a partir de la contraposición más basal, esto es, del *contraste aesthesico referencial* implicado desde el concepto de ecología, como se verá en lo sucesivo, la diversidad y multiplicidad de prácticas sociales y hacerlas “creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas” (Santos, 2007: 98). Se trata, como dice Santos, de una “versión amplia del realismo, que incluye las realidades ausentes por la vía del silenciamiento, de la supresión y de la marginalización, esto es, las realidades que son *activamente producidas* como no existentes” (Ibíd.: 98). En este escenario, el de los campesinos empobrecidos, los restos del comercio de esclavos, los constantes intentos de recuperación territorial de las comunidades indígenas, se despliega la exigencia de hacer visibles las experiencias sensibles oprimidas. Por tanto, superar la razón metonímica, *emerger* (espacialmente) una sociología de las ausencias y *presentizar* (temporalmente) una sociología de las emergencias puede efectuarse si el pensamiento abismal es contravenido desde una *ecología de saberes*, en la que se reconozca la pluralidad de los conocimientos heterogéneos existentes en el planeta, en tanto *formas de vida*, en cuanto *modos de presencia*.

### **Ecología de saberes, ética y afectividad desde la ignorancia analéctica**

La diferencia epistemológica de todo intercambio cultural sólo puede ser minimizada a través de *comparaciones recíprocas* entre saberes, en la búsqueda de límites (‘distinciones’) y posibilidades cruzadas (‘semejanzas’) (Santos, 2014a: 453). A esta forma contrastiva de vincular las asimetrías entre distintas epistemes, Santos designa “ecología de saberes” (Ibíd.: 453). Su punto de partida es la condición de posibilidad (transontológica) de establecer un diálogo intercultural entre saberes atravesados por la diferencia epistemológica, mediante el despliegue de una *traducción intercultural* y la potencialidad asimismo de generar un conjunto de saberes disponibles para efectuar un procedimiento de traducción, por medio de la implantación de una *artesanía de las prácticas* (Ibíd.: 453). La importancia de situar la escala de conocimiento a nivel de las “comparaciones recíprocas”, garantiza que el conocimiento se encuentra bien “arraigado” en su lugar de vida, donde se relaciona con sujetos concretos que establecen el intercambio epistémico como una forma de reciprocidad vital, por ejemplo, con el tipo de semillas, preparaciones, medicamentos, etc., con los cuales se relacionan en la vida cotidiana, como forma concreta de afirmar la vida comunitaria.

Desde esta profundidad experiencial recoge Santos el concepto de *ecología* para vincularlo a la dimensión epistémica. Este término no remite posmodernamente a una

multicultural gama de manifestaciones “eco-epistémicas”, sino que apunta a una comprensión de la categoría “realidad/naturaleza” completamente analectizada, es decir, en tanto *semejanza* o dimensión común, material, de la experiencia en su vinculación con el cosmos, con la afirmación de vida biológica transhistórica, ecológica, aunque siempre obviamente dentro de un mundo o cultura determinada<sup>27</sup>. La ecología de saberes debe apuntar a descolonizar la “realidad/naturaleza” del mundo dominante del pensamiento abismal moderno-occidental<sup>28</sup>; mundo regido por la gobernanza epistémica de la ciencia y técnica modernas en consonancia con el auge del capitalismo global. La ecología expresa entonces el espacio de la semejanza conforme al hecho de vivir todos en el mismo planeta y tener que ser responsables de los mismos equilibrios globales (aunque sea de modos completamente disímiles y de una responsabilidad radicalmente asimétrica). Se funda así esta categoría sobre la base de la ética, de la *aesthesis* y de la afectividad. Surge de la importancia por situar debidamente las escalas, la medida, la mesura; el cuidado, la conciencia comunitaria. Desde la misma *aesthesis* de las emociones, fundamentalmente del derrotero de la esperanza y la frustración (Santos, 2007: 103), se establece un nexo germinal entre ecología, ética, *aesthesis* y afectividad. Todas estas nociones se vinculan en primer término con el ámbito de la *presencia* y no de la representación utilitaria del pensamiento abismal. La afectividad se encarna en “pasiones razonables” que movilizan sentimientos de indignación e inconformismo, elementales para la estimulación de las fuerzas proactivas para la emancipación social (Santos, 2014a: 460). A partir de este nivel se manifiesta la propuesta ética, ecológica, de una vida decente, determinada por el uso de conocimientos creíbles y prudentes (Santos, 2014a: 442). En este sentido, esta proposición categorial, más que buscar nuevos contenidos (elementos ‘ónticos’ del mundo), suministra una *utopía de alternativa* (marco “transontológico” emergido del deber -no sólo el mundo de los ‘derechos’ liberales- ante el apremio de la “realidad/naturaleza” del planeta). Como dice Santos, no un pensamiento de alternativas, sino un “pensamiento *alternativo* de alternativas” (2013: 49). Este cambio a nivel transontológico es ciertamente un fenómeno de orden ético, una manifestación de tipo analéctica, donde el énfasis de sentido está puesto en la prudencia y la mesura de vivir la vida cotidiana en la praxis de sobrevivencia y liberación desde el Sur global. Es fundamental aquí una ética que venga desde abajo (Santos, 2007: 44), procurando la emancipación social como una exigencia ético-política (Ibíd.: 62).

El conocimiento sólo existe como “ecología de saberes” (Santos, 2014a: 451). Sin embargo, en la medida en que exista una pluralidad de saberes debe existir igualmente una pluralidad de ignorancias. De aquí que las posibilidades y los límites de comprensión y de acción de cada conocimiento “sólo pueden ser conocidos en la

<sup>27</sup> Se entiende la dimensión *ecológica* como el principio material elemental sostenido por Dussel (junto a la dimensión económica y cultural), desde el cual se afirma la *comunidad de vida* tanto para instituir cualquier posibilidad de acto ético, donde todo tipo de forma de vida pueda ser garantizada, como para establecer cualquier modo de organización de orden político (Dussel, 2006: 131-132; 2014: 38).

<sup>28</sup> Usando críticamente la categoría de *exterioridad* se comprende mejor lo implicado en este punto, pues se sabe que la “realidad/naturaleza” en sí, ontológicamente, es una quimera, dado que siempre está de algún modo intervenida por el ser humano. Sin embargo, lo que importa de esta categoría es su fin *político*, es decir, el *uso* que se le puede dar críticamente, en este caso, la posibilidad de resguardar un espacio de la naturaleza que se mantenga como una *reserva crítica y práctica* para el ser humano. Este hecho obviamente ayuda a conservar el planeta (y esto es un fin político decisivo) ante la grave destrucción ecológica a la que se ha visto sometido bajo el paradigma productivo de la modernidad capitalista.

medida en que cada saber se propusiera una *comparación* con otros saberes” (Ibíd.: 452). Esta dinámica asigna a la ecología de saberes la condición de transformación de todos los conocimientos en saberes *experimentales* (Ibíd.: 456), vinculados a su vez con las operaciones de cálculo, medida y peso, pero a nivel de una *escala vital*, por tanto, en contra del dispositivo de “trans-escalamiento” (o manipulación instrumental representacional) típico del pensamiento abismal (Santos, 2007: 32). En este terreno se plantean “las acciones prácticas, se calculan las oportunidades, se miden los riesgos, se pesan los pros y los contras” (Ibíd.: 457); se actúa en definitiva según la conveniencia para afirmar concretamente la vida comunitaria en todo el espesor de su ethos cultural.

Tanto la docta ignorancia de Cusa como la apuesta de Pascal -y habría que agregar aquí la “ecología de saberes” de Santos- se enfocan en reforzar el *lugar de enunciación* de lo cotidiano, donde no se escinden reflexión y acción (Santos, 2014a: 464). Desde este punto se toma conciencia sobre la incompletud de todo conocimiento y, en consecuencia, acerca de la importancia de pensar a partir de *interconocimientos* (Santos, 2013: 52). Esta forma de concebir el saber se caracteriza por ser una contraepistemología, al apelar por todos los medios posibles a una nueva emergencia política de orden contrahegemónica (Ibíd.: 54). Se debe descolonizar la legitimación del saber cómo identidad y la ignorancia como “diferencia/negatividad”, puesto que en realidad, según el sentido profundo de la *ignorancia analéctica*, esta no es un estado del mundo ‘original’ (ontológicamente diferenciado), como lo describe la narrativa moderna, superado con el evolutivo trascurrir del tiempo histórico lineal-progresivo, sino una opción válidamente aspirable en el presente, puesto que “en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente un estado original o el punto de partida. Este podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco” (Ibíd.: 54). Esta dinámica relacional obviamente no se restringe al mero almacenaje cuantitativo de información, ya que más bien concierne a una interpelación ética radical, estrictamente cualitativa, sobre la imposibilidad de *fetichización* y configuración de un saber absoluto como modelo ejemplar de engrandecimiento artificial. Las ‘ignorancias’ son herramientas positivas contra el desbalance del núcleo “poder/saber”, paradigmático de la relación colonialista de la modernidad occidental sobre otras culturas del planeta.

La idea de *prudencia*, rectora de una auténtica ecología de saberes, no sólo significa desde la virtud metafísica aristotélica una escala de valores universales, sino que desde una ética material global (Dussel, 2014: 47), se vincula más que con valores morales concluyentes, con la experiencia histórica concreta de sujetos de carne y hueso, mediante su intervención en la praxis vital -sustancialmente ecológica- de la vida cotidiana. Desde este enfoque categorial, el conocimiento se concibe de acuerdo con la *intervención-en-la-realidad*<sup>29</sup>, en el continuum de la vida común, exenta en parte de los dispositivos discursivos de la representación social, intercediendo directamente en el flujo ininterrumpido de la experiencia histórica local, de la acción ejercida por la

<sup>29</sup> Esta idea es la que expresa otro gran epistemólogo del sur global como es Hugo Zemelman. Este autor diferencia un *pensamiento teórico* (recorte conceptual sobre lo real) y un *pensamiento epistémico* (intervención con/en la realidad). Cf. Zemelman (2011).



*presencia, pertenencia y participación* comunitarias. El tipo de credibilidad recibido por la existencia a través del reconocimiento, mediante la *visibilidad/legibilidad* de sus modos de vivir<sup>30</sup>, es la participación en la intervención del mundo, desplegando en su acción una potente dimensión ético-política (Santos, 2013: 56). En este ámbito es importante rescatar la importancia de las tradiciones orales, la sobrevivencia de sus modos de vida, de sus universos simbólicos. El conocimiento debe a su vez resaltar el valor del testimonio, el carácter testimonial de la presencia, a partir de los que conocen experimentalmente una determinada realidad, con el propósito de expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento (Ibíd.: 57)<sup>31</sup>. Es el momento del intercambio vital, un punto que se aproxima al tiempo oportuno del *kairos*. La ecología de saberes está basada “en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza” (Santos, 2013: 58). De este criterio se establecen sólo las jerarquías dependientes del contexto, esto es “a la luz de los resultados *concretos* pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento” (Ibíd.: 58). Estos resultados se vinculan directamente con la preferencia por determinados tipos de conocimientos. El criterio fundamental para establecer esa preferencia es el nivel de *participación* generado en la comunidad (en la *potentia* política; Dussel, 2006: 27). Se establece así un principio de precaución caracterizado porque “la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de *participación* a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención” (58; cursivas nuestras).

Si el pensamiento posabismal se presenta como una promesa profundamente autorreflexiva, articulada en torno al principio de *participación solidaria*, donde el conocimiento como emancipación es concebido como solidaridad (Santos, 2007: 26), puede recobrar la profundidad y comunalidad del concepto de ecología, el cual comprende tanto a *saberes, temporalidades, reconocimientos, producciones y distribuciones sociales*. Lo más importante es que la ecología de saberes se orienta en torno a lo común, a lo semejante analéctico, cuya proposición basal afirma que la realidad no puede *reducirse* a lo que existe (Santos, 2007: 98), esto es, a la incidencia de los parámetros impuestos por el mundo dominante de la racionalidad instrumental capitalista, racista y patriarcal. En efecto, es necesaria esta *reducción aesthetica* de la realidad material del Sur global, de su ecología profunda, para que pueda amplificarse el mundo simbólico del pensamiento abismal moderno-occidental. Se necesita entonces para hacer frente a esta forma de dominación *des-pensar, des-residualizar, des-racializar, des-localizar y des-producir* (Ibíd.: 99), para que tenga realmente sentido reinventar el presente. Si en algo las imágenes desestabilizadoras, como veremos, ayudan a movilizar energía psicoafectiva para acumular malestar e inconformismo, habría que contraponer a la ecología de saberes la imagen

<sup>30</sup> En este preciso punto se despliega la relación dialéctica entre una *epistemología de la visión* y una *epistemología de la ceguera* desarrollada por Santos (2009: 60).

<sup>31</sup> Lo que está en juego aquí, análogamente, es la ‘coyuntura’, la *semejanza* descrita por Foucault como característica del régimen epistémico renacentista (en analogía con muchas epistemes otras del planeta), en contraposición a la lógica representacional tautológica del sistema de significación moderno o régimen clásico del saber (Foucault, 2002: 49).

desestabilizadora del *epistemicidio*, con la que el pensamiento moderno occidental se entronizó como hegemónico a nivel global (Ibíd.: 180).

## Mesianismo, “realidad/naturaleza” y pasado analéctico

Si se supone el pasado desde una perspectiva unívoca, como la del discurso historicista del progreso, los conocimientos antiguos son considerados *desechables* (pasado/desecho). El pasado, en tanto ‘diferencia’ o ‘negatividad’, considera desechar a todas las víctimas de la historia (la “tradicción de los oprimidos”) (Benjamin, 1993: 43), atravesadas por la lógica monocorde del tiempo lineal y progresivo de la modernidad. Esta se caracterizó por fundamentarse como un movimiento epistémico-temporal que va de la *ignorancia/pasado* al *saber/futuro* (Santos, 2007: 177). El pasado se imaginó como caos y la solidaridad, en vez de estar íntimamente asociada al conocimiento-emancipación propuesto por Santos (Ibíd.: 26), se comprendió como un tipo de caos<sup>32</sup>, ejerciendo así “la neutralización epistemológica del pasado (que) siempre ha sido la contraparte de la neutralización social y política de las “clases peligrosas” (Ibíd.: 178).

Esta conceptualización del pasado se distingue por no basarse sólo en la mediación formal de la transmisión del “tiempo histórico”. Efectivamente, su intercesión primordial es de orden vital -*energía vital* en sí misma, proveniente de su dimensión ecológica basal- pues su expresión se convierte en la emergencia desde dentro -*metanoia* o transformación interior<sup>33</sup>- de la fuerza mesiánica del acontecer histórico<sup>34</sup>. El pasado deja de pensarse como una mediación funcional para convertirse en un fin en sí mismo; materialidad en sí misma en la que se expresa una cosmovisión *onomatésica/mesiánica* de la significación, afín con la figuración/visibilización y con la presencia/pertenencia<sup>35</sup>. Se manifiesta en este asunto como agente potencialmente vivificador del presente. Este atributo lo instituye como *pasado analéctico*. En este enfoque se reconcentra la disposición conceptual alrededor de las nociones de “sociología de las emergencias/razón proléptica” y “sociología de las ausencias/razón metonímica”, según el contexto de la ecología de saberes y de la traducción intercultural, con el propósito de observar la forma cómo el pasado, en tanto *presencia* y *exterioridad*, despliega su potencial analéctico en la permanencia de la semejanza,

<sup>32</sup> Igualmente “como la secuencia lógica de la ignorancia al saber es también la secuencia temporal del pasado al futuro, la hegemonía del conocimiento-regulación hizo que tanto el futuro como la transformación social se concibieran como orden, y el *colonialismo*, como un tipo de orden” (Santos, 2007: 178).

<sup>33</sup> Que Hinkelammert asocia con la conversión *mesiánica* experimentada por Pablo de Tarso (2007: 54).

<sup>34</sup> *Metanoia* que puede analogarse entre la vivencia del sujeto particular y la que despliega el tiempo histórico. De acuerdo con una mirada sintética, podría explicitarse como el pasado que sale “desde dentro” del presente, pero no por ser solamente un tiempo histórico subsumido dialécticamente, sino por ser un *tiempo analéctico*, coexistente, en el cual se ejerce una suerte de *clinamen* o alteración de la lógica causa-efecto, estimulando el poder creativo que intensifica los contrastes y genera un viraje o desviación de las energías comprometidas en una praxis determinada (Santos, 2013: 62). Santos sostiene que “el clinamen no rechaza el pasado; por el contrario, asume y *redime el pasado* al tiempo que se desvía de él. Su potencial para un pensamiento posabismal reside en su capacidad para cruzar las líneas abismales (62). El clinamen tiene que ver con la *marca*, con el sello, con el nombre, con las fuerzas *aesthetics* de la immanencia involucradas en la participación solidaria (64). La idea de ‘sello’, de nombre, son conceptos esenciales en el pensamiento de Benjamin (cf. Derrida (1997)) que claramente Santos usa en su reflexión, como veremos, sobre la fuerza *constelativa* del tiempo histórico presente fundamentalmente en el *pasado analéctico*.

<sup>35</sup> Como sostiene Agamben “*signum* y *res significata* son similares en la parábola mesiánica, pues en ella la *cosa significada* es el *lenguaje* mismo” (2006: 50). Por tanto, antes de la significación representacional del lenguaje existe la significación *material* u *onomatésica* del lenguaje, en la que el signo es totalmente coextensivo con el referente (no arbitrario como en la lingüística moderna inaugurada por Saussure).

en la afirmación de la comunidad de vida, en la correspondencia con la “realidad/naturaleza” ecológica primordial. En este tema opera perfectamente el marco categorial de Dussel propuesto en este estudio, pues el pasado no sólo comporta su condición temporal, perteneciendo a la esfera de la razón proléptica/sociología de las emergencias, sino también, y fundamentalmente, pertenece al ‘lugar’ en el que se puede profesar una crítica radical a la razón metonímica, en su afán por ‘deshumanizar’ al otro, convertirlo en inexistente, a través del despunte de la sociología de las ausencias, en la que utópicamente (mesiánicamente) se ha ya contraído el futuro hipertrófico del progreso moderno y se ha ampliado el presente al máximo, esto es, se ha insuflado de *pasado/presencia/memoria*, y por tanto, exterioridad al régimen discursivo de la temporalidad dominante sustentado en el horizonte de expectativas de la representación verosímil. Sin embargo, *coexistente* con él, sobrevive a él y, potencialmente, tiene la energía mesiánica de su ‘superación’ (que no es otra cosa que la energía de la liberación), pues conlleva una reactualización de la vida en general, encarnada en el principio material de afirmación de la vida (Dussel, 2014: 69), especialmente de la vida negada en el planeta, sujeta a las actuales lógicas necropolíticas. Esta es una reactualización decisiva de toda la *aesthesis referencial* del acto práctico-poético de afirmación de la vida comunitaria.

El concepto de pasado aquí proferido es aquel que existe en muchas culturas ancestrales donde la comunidad se concibe como una “comunidad de seres antes que individuos; en esas comunidades están presente y vivos los *antepasados*, así como los animales y la Madre Tierra” (Santos, 2013: 21). Se expresa una coexistencia radical tanto de reinos como de tiempos históricos. Esta es la expresión palmaria de una concepción ampliada de la comunidad de vida y de un concepto descolonial de realismo. Bajo este enfoque, es más evidente aún que se deben liberar las prácticas sociales de su estatuto de residuo (Santos, 2007: 96), considerando que la “presencia o relevancia de los antepasados en diferentes culturas deja de ser una manifestación anacrónica de primitivismo religioso o de magia, para convertirse en *otra forma de vivir* la contemporaneidad” (Ibíd.: 96). Sin embargo, el horizonte de expectativas impuesto por la modernidad occidental, tras una serie de contradicciones esenciales desplegadas en su proyecto histórico (vistas desde el Sur global: el colonialismo, capitalismo y patriarcado, según Santos), evidenció un futuro vacío y sin sentido (Ibíd.: 155), pero que había sido capaz de configurar un imaginario histórico, donde la “capacidad de resplandor, de irrupción, explosión, revelación, en suma, la capacidad *mesiánica*, como diría Walter Benjamin, fue trasladada al futuro por la modernidad occidental” (Ibíd.: 155). En este contexto, Santos es consciente de que para pensar/actuar la transformación y emancipación sociales se necesita igualmente *reinventar el pasado* (Ibíd.: 155). Esta acción está orientada alrededor de la postulación de una nueva teoría de la historia que “permita volver a pensar en la emancipación social a partir del pasado y, de algún modo, de cara al futuro” (Ibíd.: 155). En consecuencia, reinventar el pasado es, en primer término, restituirle su capacidad de explosión y redención social; es, asimismo, participar de la fulguración e irrupción de una imagen del pasado en el momento del peligro, como sostenía Benjamin (Ibíd.: 173).

El “ángel de la historia”, de la novena tesis de la historia de Benjamin, mira hacia el pasado visualizando una catástrofe, debido al crecimiento incesante de sus ruinas. Estas materializan la acumulación de sufrimiento humano, siendo el Sur global, en una de sus acepciones, una metáfora del sufrimiento de las zonas más precarizadas del planeta (Santos, 2013: 51)<sup>36</sup>. Así, el *ángelus novus*, o ángel de la historia, frente a la fuerza implacable de la tormenta del progreso, no tiene otra opción más que reunir a los vencidos y despertar a los muertos (Santos, 2007: 185), incluso éstos no estarán a salvo de la vorágine de los vencedores (Ibíd.: 175). Esta acción redentora efectúa, más que una acumulación fatalista de catástrofes, la “anticipación de nuestra indignación y de nuestro inconformismo” (Ibíd.: 173), pues si en algo nos llevan ventaja tanto los muertos como los “vencidos” -aunque estableciendo un continuum desde el *pasado analéctico* con las generaciones venideras- es en su ‘adelantado’ inconformismo y malestar social contra la indignación provocada por la explotación y discriminación humanas, logrando *converger* con las diferentes formas de exclusiones y opresiones contemporáneas, donde lo que está últimamente en juego es la vida humana y del planeta.

La construcción social de la identidad y la transformación del mundo moderno se basan en la ecuación entre *raíces* y *opciones* (Santos, 2007: 157)<sup>37</sup>. Las primeras remiten a lo profundo, permanente, único o singular, mientras las segundas, a lo variable, efímero, sustituible e indeterminado. Una de las manifestaciones más potentes del pensamiento de las raíces se presenta “como un pensamiento del pasado en contraposición con el pensamiento de las opciones, el pensamiento del futuro” (Ibíd.: 158). En este sentido, se perdió con el surgimiento del mundo moderno “el ‘*pasado profundo*’, la raíz de la religión” (Ibíd.: 164). Su sustitución se efectuó mediante el estandarte de la ciencia moderna, únicamente como régimen de verdad o dispositivo discursivo disciplinario. No obstante, como forma de espiritualidad o como ethos vital, el “factor *raíz*” de lo religioso se mantuvo como exterioridad frente a la supuesta totalidad laica, secular, del sistema liberal del Estado-nación y del derecho positivo modernos.

La *experiencia religiosa* dispone de atributos singulares que son cruciales para abordar la problemática epistémica implicada en la relación entre raíces y opciones, entre pasado y futuro o entre semejanza o distinción analécticas. Este tipo de experiencia se rige por la lógica de la presencia o “*presencialización del pasado*, o del *otro*, a través de ritos, rituales y sacramentos” (Santos, 2014b: 104)<sup>38</sup>. Esta lógica de la presencia conmina a las fuerzas corporales de la inmanencia, pues la experiencia religiosa sobresale por generar un “sentido intensificado de participación y de presencia que, si

<sup>36</sup> Santos lo define como “metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo” (2013: 52).

<sup>37</sup> Se puede establecer una clara analogía entre el pensamiento de *raíces* y *opciones* propuesto por Santos y el método *analéctico-crítico* postulado por Dussel. Porque por más de que toda raíz pueda ser desmontada desde otro universo cultural, desde otra ‘opción’ -como pasa con la descolonización de todas las raíces fuertes de occidente-, de todos modos se puede sugerir, especialmente cuando Santos critica del poscolonialismo anglosajón su prescindencia de la realidad *material* de las comunidades examinadas (2007: 57-58), que una cierta noción de *raíz* es común o *semejante* a todas las comunidades del planeta, vinculada con la afirmación de la vida comunitaria desde tiempos inmemoriales, por más de que sea interpretada necesariamente según diferentes ‘opciones’ culturales.

<sup>38</sup> Agamben sostiene que en el centro de la *liturgia cristiana* los sacramentos se caracterizan por realizar o *poner en acto* lo que simbolizan (2012: 39), evidenciando con ello que no sólo significan en el sentido representacional, sino también *realizan* lo que significan, encamando en este acto la *presencia* real y efectiva de lo simbolizado.

se pusiera al servicio de las luchas de resistencia y de liberación de la opresión, podría contribuir a fortalecer y radicalizar la voluntad de transformación social” (Ibíd.: 104). De este modo, las teologías pluralistas-progresistas pueden funcionar como “una fuente de energía radical para las luchas contrahegemónicas de los derechos humanos” (Ibíd.: 109).

La fundamentación subyacente a estas premisas refiere al funcionamiento de la lógica de la presencia. Santos, en realidad, la designa como *copresencia igualitaria* (2013: 56), refiriéndose a una copresencia radical en la que la simultaneidad (eje espacial/razón metonímica) es concebida como contemporaneidad (eje temporal/razón proléptica) (Ibíd.: 52). Su característica distintiva es que “la *presencia precede al significado*. La presencia es la *cosa* o *materialidad* sobre la cual se construyen los significados” (Santos, 2014b: 103). Como se mencionó en relación con el surgimiento de la sociología de las emergencias, se requiere en este lugar de los “cuerpos, señales, sonidos, materiales, en su capacidad *no semántica*, es decir, en el acceso *inmediato* a nuestros sentidos” (Ibíd.: 103). El principio instituyente de la cultura de la presencia, especialmente a nivel del intercambio epistémico de la ecología de saberes, es la “generación de *sentidos de comunidad*, indiferentes a la diversidad cultural e inmediatamente evidentes” (Ibíd.: 104)<sup>39</sup>.

En el contexto de la lógica de la presencia, en tanto coexistencia analéctica del pasado en el presente, bajo la figura del *sentido-de-comunidad*, se puede comprender la finalidad de las *imágenes desestabilizadoras* propuesta por Santos. Estas imágenes, que evidentemente se emparentan con las imágenes dialécticas benjaminianas, se destacan por generar una profusa fuente de *energía* de sobrevivencia, asociada con la dignidad vital en el momento de peligro (Santos, 2007: 185). Funcionan como “nuevas constelaciones donde se combinan ideas, emociones, sentimientos de espanto y de indignación, pasiones de sentidos inagotables” (Ibíd.: 185). Estas imágenes interpelan al pasado en tanto ‘otredad’, más allá de las ideas que, según Santos, perdieron toda su capacidad de desestabilización, con el fin de *revivir* en la dirección emancipatoria esperada. Las imágenes desestabilizadoras esenciales propuestas por Santos son “el *sufrimiento humano, el epistemicidio, el apartheid global y la tragedia de los comunes*” (Ibíd.: 185). Si se toma la primera de ellas, su revalorización apunta a desarraigar la concepción del pensamiento abismal sobre el colonialismo como ignorancia, junto con su negativa a concebir a la solidaridad como conocimiento. En suma, el sufrimiento de las víctimas encarna la presencia “*pre-representacional* de ser *exteriores* al pensamiento y a la conciencia, al tiempo que fundamentan a ambos” (Santos, 2014b: 103), de la emoción, del instinto, del afecto. Desde la convergencia representada en la posibilidad de una agregación o combinación desde abajo (Santos, 2007: 117), surge la coexistencia analéctica en tanto “resultado de una convergencia o conjunción de sensaciones de experiencias de carencia, de inconformismo, y de motivación para superarlas de una forma específica” (Ibíd.: 121). Esta concepción de

<sup>39</sup> Todas las ‘presencias’ de imágenes sufrientes “están dotadas de un poder que se antoja relativamente autónomo en relación con los significados que pueden atribuírseles” (Santos, 2014b: 104). Explicitando con esta premisa la existencia de un potencial de *exterioridad crítica* existente en las energías *aesthetico-afectivas* desplegadas en la experiencia del sufrimiento humano.

la unión fraguada en torno a la experiencia comunitaria y a las víctimas de la historia requiere hacer “visible lo que hay de común entre las diferentes formas de discriminación y de opresión: el sufrimiento humano” (Ibíd.: 176).

Para superar los efectos de una razón metonímica que busca la producción activa de inexistencia, se debe reflexionar fuera (exterior) de las articulaciones y relaciones de poder que fundamentan las dicotomías (visibles e invisibles) del pensamiento abismal moderno-occidental, como, por ejemplo, la de colonizador-colonizado<sup>40</sup>. Liberar dichas relaciones y revelar enlaces alternativos, se convierte en una propuesta que pretende interrumpir el arrastre hacia ‘dentro’ de las dicotomías moderno-coloniales. De esta suerte, se debe pensar “el Sur *como si no* hubiese Norte, pensar la mujer *como si no* hubiese hombre, pensar el esclavo *como si no* hubiese señor” (Santos, 2007: 89). Se evidencian aquí los componentes o fragmentos no socializados por el orden de la totalidad (Ibíd.: 89), es decir, las formas *exteriores* dispuestas como posibilidad fehaciente de la presencia, de la lógica de las imágenes desestabilizadoras como la del sufrimiento humano del Sur global. En este sentido, se obra mesiánicamente siguiendo la premisa agameana del *como si no* “hacer algo como no haciéndolo” (2006: 33), pues el despunte de una transformación interior, emergida de la misma presencia material -su constitución ecológica basal en cuanto “realidad/naturaleza” culturizada-proveniente del pasado analéctico (o *pasado/presencia*), excede toda representación/inclusión e instrumentalización/trascendencia de los cuerpos y objetos del mundo. Es desde aquí, entonces, que las figuras del uso, del valor de uso y la analéctica, sirven para atribuirle al pasado un nuevo estatus epistémico. Este, frente a la crisis capitalista y ecológica actuales, parece ser uno de los pocos elementos que se puede rescatar/redimir<sup>41</sup> de un *patrimonio común* (semejante) de la humanidad, siguiendo un “carácter utópico, mesiánico en el sentido de Benjamin” (Santos, 2007: 183). Un patrimonio que muestre que es “posible/visible” pensar las limitaciones de la lógica de apropiación jurídico-económica y las aperturas a la simple disponibilidad al uso libre o uso mesiánico<sup>42</sup>.

En suma, si los niños, los esclavos, los indígenas y las mujeres fueron considerados “naturaleza” por el imaginario de la temprana modernidad occidental, por tanto, objetos de conocimiento susceptibles de ser regulados según el principio del orden, es desde ellos mismos -y de todos los excluidos y víctimas de la historia-, desde su presencia única e intransferible, que opera la cosificación originaria presente desde la empresa de conquista iberoamericana. Entonces, desde esta reificación arquetípica, donde la presencia es eclipsada como inexistencia cultural (‘naturalización’ de la vida humana), puede emerger el mayor *potencial contrahegemónico* -que aquí podríamos ya analogar con su implícito carácter ‘desobstante’ o ‘mesiánico’- traducido en energía de liberación y materializado en imágenes desestabilizadoras como la del

<sup>40</sup> El objetivo de Fanon en “Los condenados de la tierra” es precisamente superar o romper con la estructura de poder racializada en las colonias (1963: 39), como argumenta De Oto, incluso el mismo cuerpo del colono se encuentra sujeto a los efectos de la lógica de la *desechabilidad* o prescindencia, constitutivos de la *experiencia divisible* del espacio colonial (2013: 245).

<sup>41</sup> ‘Redimir’ significa justamente “rescatar o sacar de esclavitud al cautivo mediante precio” (RAE).

<sup>42</sup> El *uso mesiánico* es el referido al trato de lo singular e intransferible, de lo *aestheticamente* contrastado frente a toda sustantividad jurídica -vinculada desde sus orígenes romanos al dominio de la propiedad económica- es el que permanece en “la forma del *cómo no* (que) significa no hacer nunca de ella una propiedad, sino sólo objeto de *uso*” (Agamben, 2006: 35).

sufrimiento o epistemicidio. En este sentido, se puede conceder a Benjamin el aserto de nunca *des-vitalizar* realmente el pasado, como algo “ya sido”, sino de imaginarlo siempre vivo, comunitario, en continuidad con la imagen dialéctica de los *antepasados esclavizados* (Santos, 2007: 174) para extraer desde ellos la energía mesiánica de liberación precisada por el Sur global, urgentemente en estos tiempos de peligro, donde la *narcótica* o razón indolente del pensamiento abismal encubre cualquier signo de una auténtica experiencia comunitaria -pasado/presente, *pasado analéctico*- enraizada en el principio ecológico de la vida del planeta, en la ecología de saberes, en la semejanza analéctica entre los seres humanos y el orden “real/natural” del cosmos.

## Conclusión

El paso de la teoría crítica a la analéctica en esta presentación sobre la obra de Santos no sólo refiere a la importancia de situarse, para la producción y recepción de conocimientos, desde la precariedad material de orden global, atravesada por los discursos dominantes del pensamiento abismal, sino que a su vez remite a la categoría de alteridad, en la medida en que el paso a la analéctica implica necesariamente un énfasis en el otro, en la dimensión transontológica, es decir, en la eventualidad de existencia de múltiples *mundos/culturas/epistemes*, materializada en la fundamentación categorial de lo pluriversal. Desde este horizonte de sentido, la inclinación primordial por la *condición de posibilidad* de todo lo existente (la otredad) es lo que Santos enuncia como “no un pensamiento de alternativas, sino un pensamiento *alternativo* de alternativas” (2013: 49). Es decir, no *un* solo mundo o *una* sola cultura y forma epistémica de comprensión de lo real (nivel óntico). Más bien el marco categorial para la coexistencia de múltiples formas de ser, estar y conocer *en* el mundo (nivel transontológico). Esta dimensión horizontal entre ontologías/epistemes es lo que refiere la noción *ecología de saberes*. Aquí se instala el horizonte alterológico en la producción de conocimientos desde una traducción intercultural, a saber, desde un diálogo completamente horizontal y simétrico entre diversas epistemes y modos de producir y reproducir la comunidad de vida. Para este universo categorial se requiere según Santos de una *razón cosmopolita*, en el sentido de un tipo de pensamiento que posibilite la expansión del presente pluriversal y descolonial con la concomitante contracción del futuro universal moderno-occidental.

Se apunta en este trabajo entonces a analogar la razón proléptica propuesta por Santos con una dimensión de la razón instrumental moderno-occidental (pensamiento abismal) sustentada sobre la base de la proyección irrestricta del futuro (temporalidad), bajo el modelo ideal del progreso y del desarrollo modernos. En este punto se confronta, según Santos, la irrupción de la *sociología de las emergencias* en tanto respuesta crítica desde la racionalidad reproductiva de la comunidad de vida y de los movimientos sociales a la dominancia inapelable del horizonte de expectativas moderno. A su vez, ante la investida voraz de la razón metonímica, a saber, la instrumentalización de la parte, del espacio local, del lugar comunitario, por el todo, por la totalitarización o fetichización de una forma particular de concebir la totalidad desde la razón instrumental (pensamiento abismal), emerge la *sociología de las*

*ausencias* corporizando la expresión más patente de la racionalidad reproductiva en referencia a los modos de visibilización política y epistémica que desde la espacialidad, o sea, a partir de la ampliación irrestricta del locus del enunciación del presente, se hacen sentir en las más diversas formas de praxis social o comunitaria de la periferia global. Desde este escenario ético-político basado en la gravitación de la alteridad, del reconocimiento del otro (seres humanos/naturaleza), se puede plantear un *pensamiento posabismal* como lo expone Santos. Un pensamiento sustentado desde la descolonización y liberación globales. En él se requiere echar raíces en fundamentos comunes, en órdenes semejantes. La noción de “pasado-profundo” vinculada con la categoría de *pasado analéctico* propuesta en esta investigación se manifiesta por ejemplo paradigmáticamente en la experiencia religiosa de la participación en lo común. Aquí se lleva a cabo la presencialización del pasado -en tanto categoría de alteridad-, o sea, en cuanto ‘otro’ que puede en cualquier momento emerger -como alteridad del presente- y reactualizar otras formas de saber, de vivir, de reproducir la vida y de vivir en comunidad completamente válidas, por tanto, otras formas de compartir los conocimientos, como lo expone la ecología de saberes, del mismo modo como el pasado comparte, y en cierto modo interpela, su horizonte de sentido con el presente y el futuro.

## Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Agamben, Giorgio (2012). *Teología y lenguaje: del poder de Dios al juego de los niños*. Buenos aires: La cuarenta.

Bautista, Juan José (2018). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Yo soy si Tú eres ediciones.

Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial pontificia Universidad Javeriana.

De Oto, Alejandro (2013). “Sobre la mirada y los condenados. Exploraciones fanonianas” en: *Culturas literarias del Caribe*. Córdoba: Ed. Claudia Caisso: Alción /U.N.R.

Derrida, Jacques (1997). “El nombre de pila de Benjamin” en: *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.

Dussel, Enrique (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.



- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, Enrique (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad en: *Tabula rasa*. Bogotá-Colombia. N°9 153-197. Julio-diciembre.
- Dussel, Enrique (2010). Pablo de Tarso en la filosofía política actual en: *El títere y el enano*. *Revista de teología crítica*. Vol. I.
- Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique (2014). *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2015a). *Filosofías del Sur*. México: Akal.
- Dussel, Enrique (2015b). *Filosofía de la cultura y Trans-modernidad*. México: Universidad autónoma de la Ciudad de México.
- Fanon, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de cultura económica.
- Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Foucault, Michel (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores Argentina.
- Grosfoguel Ramón (2016). “Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos decoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la Modernidad/Colonialidad” en: *Tabula Rasa*, N° 25: 153-174, julio-diciembre, Bogotá, Colombia.
- Hinkelammert, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Materiales para una discusión. San José-Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2014). *Hacia una economía para la vida*. La Habana: Editorial Caminos.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en: Grosfoguel Ramón y Castro-Gómez Santiago (eds): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Mbembe, Achille (2014). *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Violencia (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editorial Piedra Rota.

Santos, Boaventura de Sousa (2007). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: Clacso-Cides-Umsa, Plural editores.

Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI-Clacso.

Santos, Boaventura de Sousa (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: Lom.

Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, María Paula (eds) (2014a). *Epistemologías del Sur (perspectivas)*. Madrid: Akal.

Santos, Boaventura de Sousa (2014b). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.

Soazo, Christian (2018). “Espacio colonial y aethesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon” en: *Revista Pléyade*, 21, enero-junio, pp. 93-117.

Wynter, Sylvia (2009). “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’ en: Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Akal. Madrid.

Zemelman Hugo (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. México: Siglo XXI.

## Biodata

### Christian Soazo Ahumada

Doctor en filología románica, Universidad de Friburgo, Alemania. Investigador asociado, Centro de Investigaciones Estéticas Latinoamericanas (CIELA), Universidad de Chile. [christiansoazo@yahoo.es](mailto:christiansoazo@yahoo.es).