

**Boaventura de Sousa Santos**

*A gramática do tempo: para uma nova cultura política*

Oporto, Edições Afrontamento, 2006

Ya en su propio título, *La gramática del tiempo* remite a una gran cantidad de metáforas acerca de la evolución, del progreso, de la historia, del pasado, de la memoria, etc. Sugiere también que en su interior se realiza un trayecto de largo alcance, como el que a lo largo de los años ha recorrido «un portugués», Boaventura de Sousa Santos, capaz de imaginar las diversidades epistemológicas del presente, en un tiempo «en el que lo nuevo y lo viejo se mezclan según criterios inestables, poco codificados y difíciles de conocer».

No podía ser de otro modo, pues los antecedentes de esta obra se intuían ya en la traducción española de la *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (Editorial Desclee de Brouwer, 2000). Allí, se anunciaba que vivimos ante una inevitable transición paradigmática, preparatoria de una nueva epistemología emergente que debía ayudar a conformar «un conocimiento prudente para una vida decente». Con esta expresión, el conimbricense pretendía significar que la naturaleza de la revolución científica del presente es substancialmente distinta de la ocurrida en el pasado. En buena medida, porque teniendo lugar en una sociedad que en sí misma está revolucionada por la ciencia, su posición paradigmática no podía estar únicamente compuesta por un *paradigma científico* (el paradigma de un conocimiento prudente), sino que se exigía, además, la contribución de un *paradigma social* (el paradigma de una vida decente).

Si se quiere, de estas anotaciones incluso ya se tenía noticia en alguna de sus obras primigenias, como la titulada *Un discurso sobre las ciencias* (Edições Afrontamento, 1987). No en vano, era allí donde se esbozaban los preludios de la cada vez más inminente ruptura epistemológica que se avecina, cuyo objetivo consiste en superar el monopolio del conocimiento científico, por medio de la revalorización del sentido común. Se trataba, ya entonces, de una invitación al diálogo entre las distintas formas de conocimiento, donde cobrara protagonismo el conocimiento práctico con el que orientamos nuestras acciones y le damos sentido a nuestras vidas.

Para dar lugar a ese diálogo pluri-epistemológico, era necesario desbancar a la razón moderna de sus ataduras científicas. Así que a ello dedica ahora buena parte de este nuevo

texto, diferenciando cuatro corsés de los que conviene emancipar a la razón: en primer lugar, *la razón impotente*, o la que dice no poder hacer nada contra lo que sucede en el mundo; en segundo lugar, *la razón arrogante*, o la que se considera higienizada de todo lo que ocurra a su alrededor; en tercer lugar, *la razón metonímica*, o la que se reivindica como una forma de racionalidad donde no cabe el diálogo con otras expresiones de la razón; y en cuarto lugar, *la razón proléptica*, o la que se proyecta exclusivamente en el presente porque considera imprevisible todo lo que sucederá en el futuro.

Hecha la crítica al desecho de los saberes que se construyen en lo cotidiano, Boaventura se propone ahora ampliar su proyecto de fundar una racionalidad capaz de atender a la diversidad epistemológica del mundo, a fin de reconstruir el inconformismo y la indignación ante las injusticias que cotidianamente se suceden en nombre de las Ciencias Sociales y Humanas. *La gramática del tiempo* despierta así nuestra intranquilidad epistemológica, inquietándonos ante cualquier sentimiento de comodidad paradigmática en una racionalidad incapaz de ponerse del lado de todo lo colonizado por los imperialismos y las hegemonías. Capaz, por tanto, de transgredir los supuestos epistemológicos de una ciencia que se hace *en* el mundo, pero no *de* mundo; que se hace más sobre las personas, que *de* ellas y *con* ellas.

En este sentido, la epistemología está llamada a participar en la reconstrucción de las relaciones entre los saberes, sin desconocer que no hay conocimientos por sí solos, pues lo que hay son constelaciones de conocimientos que configuran la diversidad epistemológica del mundo. Ésta se nos presenta hoy a dos niveles: (1) el *interno* y (2) el *externo*. El primero, cuestiona el carácter monolítico de los actuales cánones epistemológicos, interrogándose sobre la relevancia epistemológica de las diversas prácticas científicas que ejercen sus científicos, sus científicas. El segundo, se pregunta sobre el exclusivismo epistemológico de la ciencia y se centra en las relaciones entre la ciencia y otros modos de hacer y de conocer.

La combinación de ambos niveles nos invita a ser cómplices de una doble imaginación: de un lado, *la imaginación epistemológica*, mediante la que diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de «lo científico» y de «lo social». De otro, *la imaginación democrática*, que permitiría el reconocimiento de diferentes prácticas cívicas y ciudadanas. En ambos casos, tanto la una como la otra demandan que nos desplazemos desde una *sociología de las ausencias* hacia una *sociología de las emergencias*, capaz de *despensar, desresidualizar, desracializar, deslocalizar y desproducir*.

<b>Sociología de las ausencias</b>	<b>Transición</b>	<b>Sociología de las emergencias</b>
La lógica del saber	Despensar	La ecología de los saberes
La lógica del tiempo lineal	Desresidualizar	La ecología de las temporalidades
La lógica de la clasificación social	Desracializar	La ecología de los reconocimientos
La lógica de la escala dominante	Deslocalizar	La ecología de las trans-escalas
La lógica productivista	Desproducir	La ecología de las productividades

Boaventura traza así un programa de acción capaz de afrontar *la exclusión de los saberes*, que desplaza de lo que se dice verdadero a quienes se alejan del conocimiento científico, sin atender a la pluralidad de epistemologías que existen en el mundo, ignorando además las relaciones que se establecen entre conocimiento científico y otras formas de conocimiento.

También, un programa de acción capaz de afrontar *la exclusión de los tiempos*, combatiendo la fabricación de una memoria artificial, al relatar los episodios históricos sobre la lógica de un tiempo lineal, continuo y rectilíneo, que ignora las policromías donde convergen el presente, el pasado y el futuro. A la vez, un programa de acción capaz de afrontar *la exclusión de las categorías sociales*, principales propulsoras de las diferencias, al naturalizar los patrones que definen la condición social de las personas y de los grupos, colonizando así su razón de ser y desterrándoles de la posibilidad de estar en la diferencia sin caer en la desigualdad. Asimismo, un programa de acción capaz de afrontar *la exclusión de los espacios*, sobreponiendo los dominios de lo global a la existencia de lo local. Y, finalmente, un programa de acción capaz de afrontar *la exclusión del capital*, en particular, de la capacidad productiva de los individuos y los colectivos sociales.

Como se observa, a fin de hacer emerger las ausencias, se nos propone que realicemos un trabajo de traducción, apto para hacer inteligible todo el conjunto de experiencias que a día de hoy están ya disponibles, poniéndolas en relación con aquellas otras que todavía son posibles; pues mientras la *sociología de las ausencias* se mueve en el campo de *las experiencias sociales*, la *sociología de las emergencias* se mueve en el campo de *las expectativas sociales*. En este sentido, «el trabajo de traducción permite crear sentidos y direcciones precarias, pero concretas, de corto alcance, pero radicales en sus objetivos, inciertos, pero compartidos».

La traducción a realizar pudiera dar lugar a muchas expresiones posibles. Pero, sin duda, no podremos eludir el hablar de política, y con ella, de democracia y de ciudadanía. No en vano, la ciudadanía consiste en traducir lo deseable en lo posible. Y, en cierto modo, se trata de la *idea* y del *ideal* que ha sustentado, desde siempre, la construcción de sociedades democráticas. No por ello conviene adherirse al discurso ciudadanista sin tener en cuenta que ninguno de sus contenidos está exento de disputas, pues si bien en ella se proyecta una serie de condiciones sociales básicas y/o fundamentales —en términos de derechos y de deberes—, éstas no pueden contemplarse al margen de las alteraciones por las que hoy atraviesa el contrato social. Entre otros motivos, porque la erosión del trabajo productivo como forma de acceso a la vida en sociedad deviene, cada vez más, en una exclusión de la ciudadanía, que conduce a la diferenciación de su estatuto y a la dimisión de su oficio y ejercicio.

En este sentido, a juicio de Boaventura, la contractualización ha entrado en una crisis caracterizada por el desplazamiento desde los procesos de *inclusión* hacia los resultados de la *exclusión*. Esta última se presenta bajo dos formas aparentemente contradictorias: el *postcontractualismo* y el *precontractualismo*. Lo primero conlleva la exclusión social sin cualquier posibilidad de regreso al campo de lo incluido, de modo que los derechos de ciudadanía —antes considerados inalienables— les son confiscados a sus titulares. Lo segundo conlleva el bloqueo del acceso a la ciudadanía para aquellos grupos que eran candidatos a conquistarla. En consecuencia, los compromisos del contrato social se ven irrealizados, pues se pasa del *pre* al *postcontractualismo* sin haber pasado por la verificación de lo contratado. De hecho, no es que hoy se incumplan las expectativas y las promesas, sino que nunca llegaron a realizarse en toda su plenitud.

Es por ello que no debe invocarse el discurso ciudadanista para tratar así de llenar el vacío dejado por los grandes proyectos emancipatorios. No en vano, el que los derechos humanos aspiren hoy a alcanzar un reconocimiento mundial, y puedan incluso ser considerados como uno de los pilares fundamentales de una política emergente, no ha de permitirse si ello es

a costa de un contrato de ciudadanía cuya arquitectura asienta sobre principios exclusivistas, en la medida en que tan sólo puede garantizarle derechos a quien le puede exigir deberes para con la sociedad, y viceversa.

En este acto de resistencia a las cosas dadas se reconoce a un Boaventura que, fiel a su estilo, se encomienda una vez más al quehacer sociológico, para una estricta y honesta vigilancia epistemológica, capaz de oponerse a los discursos y las prácticas que tratan de imposibilitar el nacimiento del «altermundismo». Al fin y al cabo, como el propio autor señala, «la amplitud de este proyecto muestra que lo que está en causa es mucho más que construir alternativas». En verdad, «se trata, sobre todo, de construir un pensamiento alternativo a las alternativas».

En último término, la tarea que dibuja consiste en aprehender el margen de los límites sin dejarnos paralizar por sus fronteras y sus horizontes. No en vano, conocer los márgenes del conocimiento es una condición sine qua non para mantener nuestras acciones bajo sospecha, sin perder de vista las acciones que las causan, y sin ser nada condescendientes con ellas. Por eso, se nos propone pensar de qué modo incorporamos tanto los saberes formales y cotidianos como los valores y las creencias que nos definen, y a partir de cuyas bases se precisan nuestras posibilidades de acción *sobre y en* el mundo.

Y todo porque, a la postre, la cuestión reside pues en conocer cuál es la mejor manera de contribuir al desarrollo de la democracia social, a través de lo que en otros escritos el propio Boaventura ha denominado una «educación para el inconformismo», capaz de comprometer a las personas y los grupos con el proyecto de la emancipación social. Esta «educación para el inconformismo» ha de ser en sí misma inconformista, a sabiendas de que el objetivo último de una educación transformadora no es otro que el de transformar la propia educación. En verdad, todo indica que así ha de ser, cuando menos si consideramos que toda educación para la democracia presupone la democratización de la educación, y que, a su vez, la democratización de las prácticas educativas y sociales no es suficiente si el conocimiento pedagógico-social que las orienta no es también un saber democrático, en consonancia con los objetivos que se propone lo que hemos dado en llamar pedagogía social.

En definitiva, se nos requiere para esclarecer que la democratización de los saberes no sólo requiere de una democratización del acceso a determinados saberes sistematizados y estructurados en una orden reconocida; sino también de una democratización de las relaciones entre los diversos saberes, con el ánimo de favorecer la revalorización social de aquellos saberes cotidianos o del sentido común que integran nuestras competencias de acción social y que pueden ayudarnos a posibilitar la creación de otro modo de conocer y de conocernos.

PABLO MONTERO SOUTO

*Universidad de Santiago de Compostela*

psouto@usc.es