

**HACIA UNA NUEVA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.  
UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LA IDEA DE PROGRESO A LA  
LUZ DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR**

**Antoni Jesús Aguiló Bonet**  
**Universitat de les Illes Balears**

**La filosofía ilustrada del progreso: una lectura crítica**

Uno de los principios constitutivos del proyecto sociocultural de la modernidad occidental fue la doctrina del progreso, una idea que, según afirma el historiador y filósofo irlandés John Bury (1971: 9), “ha servido para dirigir e impulsar toda la civilización occidental”, llegando a convertirse en un “artículo de fe para la humanidad” (Bury, 1971: 309). En la misma línea, el sociólogo estadounidense Robert Nisbet (1981: 243) señala que la creencia humana en el progreso fue una “idea dominante” de nuestra modernidad occidental, situada a la altura de los valores rectores de este período histórico: la libertad, la igualdad, la emancipación y la democracia, entre otros.

Aunque la noción secular de un progreso histórico constante venía gestándose desde el período renacentista, ya observable en la confianza baconiana en los logros del conocimiento científico para la humanidad, la idea moderna de un progreso histórico continuo e ilimitado alcanzó su máximo apogeo en el siglo XVIII, de manera especial con los planteamientos de los filósofos ilustrados franceses Jacques Turgot y Nicolas de Condorcet. En el Siglo de las Luces, la idea del progreso, y la filosofía de la historia que le es propia, estaban vinculadas a la emergencia de una nueva conciencia epocal,

entendida como el rechazo de la oscuridad cultural que los ilustrados observaban en el período feudal, dominado por la ignorancia, la superstición, la tutela del entendimiento y el peso de la tradición en el seno de formaciones sociales políticamente absolutistas, económicamente feudales, socialmente estamentales y religiosamente teocráticas. La crítica del pasado reciente trajo consigo, entre otros ideales del proyecto ilustrado, la puesta en marcha de un programa emancipador de extensión educativa dirigido a la reforma intelectual y moral del individuo y la sociedad, la exploración de nuevas posibilidades humanas orientadas por el gobierno de la razón y la idealización del futuro, visto como una promesa de progreso y felicidad.

En un breve ensayo titulado ‘Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor’ (1797), enmarcado en sus escritos sobre el ámbito de la historia, Kant (1987: 80) se plantea la inquietante pregunta de si realmente puede afirmarse que el género humano “progresas continuamente hacia lo mejor”. Kant se refiere no sólo al mero desarrollo material, sino fundamentalmente a un progreso moral. Responde que no es posible resolver la cuestión del progreso mediante la experiencia inmediata, ya que un determinado avance histórico no dice nada sobre si el progreso continuará o no en el futuro. La única manera de averiguar si el ser humano progresa moralmente es a través de la elaboración de una “historia profética” (Kant, 1987: 79), que consiste en hacernos una “representación *a priori*” (Kant, *Ibíd.*: 80) de los acontecimientos futuros. Esto ocurre cuando es el propio ser humano el profeta de la historia, el sujeto que realiza los hechos que vaticina, cumpliendo así sus fines e intereses prácticos en la historia, que para Kant es el espacio de realización de la libertad y la razón. Tratando de identificar un acontecimiento que funcione como un “signo histórico” (Kant, 1987: 87) demostrativo de la tendencia al progreso moral del género humano, Kant lo encuentra en la Revolución francesa. Este hecho indica que el progreso moral es real. Gracias a él se produjo un cambio de rumbo en la historia de la libertad humana. La respuesta de Kant, que toma un acontecimiento político y social particular como argumento de autoridad, constituye, en definitiva, una muestra de apoyo a la creencia ilustrada en el continuo progreso moral y político del género humano.

En el célebre discurso que lleva por título ‘Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano’, pronunciado en 1750 en la Sorbona, Turgot formula, aunque no de manera contundente y precisa, la idea moderna de un progreso ilimitado e

irreversible. En efecto, si las circunstancias son desfavorables, el progreso, que es un curso inestable y con oscilaciones, puede detenerse o retroceder. La idea de progreso o, según la expresión de Turgot (1991: 36-37), “el hilo de los progresos humanos”, está relacionada con términos que para el filósofo adquieren connotaciones positivas, tales como incremento, revolución y nuevos acontecimientos. Todos remiten a estados de perfección y mejora gradual del pasado histórico, lo que revela la perspectiva lineal según la cual el progreso, para Turgot, aunque es un proceso lento y con desequilibrios, siempre se dirige hacia algo mejor.

Allá por la misma época, en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795), Condorcet elabora y desarrolla una secular, optimista e ingenua filosofía de la historia universal, fundada en la categoría de progreso humano ilimitado. En esta obra, Condorcet divide la historia de la humanidad, entendida como un progreso incesante sin una meta final, en diez períodos lineales y evolutivos cuyo hilo común es el perfeccionamiento que en cada uno de ellos experimentan los saberes y conocimientos acumulados, particularmente el conocimiento científico [1]. Del mismo modo, las geopolíticas coloniales llevadas a cabo durante la modernidad occidental, que supusieron un fuerte impulso para la elaboración occidental de trabajos pseudoantropológicos fundados en tópicos y prejuicios etnocéntricos, crearon las condiciones para el desarrollo y la legitimación de la idea ilustrada del progreso.

La filosofía de la historia de Condorcet vino a rebatir las ideas sobre la historia sostenidas por el filósofo italiano Giambattista Vico, vistas por muchos de sus contemporáneos como un obstáculo al modelo condorcetiano del progreso constante. Vico había defendido la teoría de los *corsi e ricorsi*. Según este modelo interpretativo, el devenir histórico no es un proceso que se desarrolla de manera lineal y homogénea, sino que se produce a través de ciclos o espirales que se repiten, que van y vuelven en el tiempo. El movimiento histórico, para Vico, tiene un carácter abierto que adquiere la forma de una alternancia cíclica en la que no hay avances ni regresos definitivos.

Por el contrario, para la filosofía de la historia de Condorcet, inspirada en la física de Newton, que proclamaba la existencia de leyes naturales, racionales y universales que gobernaban los fenómenos de la naturaleza, el progreso histórico era una ley histórica ineludible que, operando en un tiempo lineal, continuo e irreversible, describía una

trayectoria escalonada y siempre en ascenso. El horizonte de esta trayectoria apuntaba hacia la realización del ideal moral de la perfectibilidad humana, asumido como presupuesto antropológico. Según éste, la humanidad podía alcanzar la felicidad terrena por medio de los diferentes e ilimitados estadios del progreso. La de Condorcet es, por tanto, una filosofía de la historia que identifica el progreso histórico mundial con el perfeccionamiento intelectual, material y moral de la humanidad. Ello a partir de la creencia según la cual el tiempo lineal y progresivo conduce a una sociedad cada vez más perfeccionada e ilimitadamente perfectible: “Esos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida, pero tiene que ser continuada y jamás retrógrada” (Condorcet, 1980: 83).

Para Condorcet, el desarrollo permanente de las facultades intelectuales y morales humanas, que continuará produciéndose indefinidamente en el futuro, no es el resultado del providencialismo religioso, la concepción de la historia según la cual Dios, o la divina Providencia, es la inteligencia responsable de lo que ocurre en el mundo, sino que está garantizado por la propia dinámica interna de la historia. Y si bien hay ciertos acontecimientos que a los ojos humanos parecen mostrar que ley histórica del progreso sufre parálisis y retrocesos, éstos, en realidad, son eventuales, ya que el curso de esta ley es imparable e indefinido: “La naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas” (Condorcet, 1980: 82). Así, dado que el progreso histórico no tiene límites definidos, del mismo modo, y en consecuencia, “la perfectibilidad del hombre es realmente infinita” (Condorcet, 1980: 81). Progreso, por tanto, desde esta óptica, significa, sobre todo, el vencimiento de la ignorancia, la confianza en el poder liberador de la razón, el dominio del saber, la emancipación del pasado o, en los términos de Kant (1999: 63), la salida del culpable estado de “minoría de edad” del ser humano, identificado con la incapacidad de hacer un uso autónomo y libre del propio entendimiento.

La filosofía ilustrada del progreso, de modo especial en su versión racionalista condorcetiana, se sostiene, a mi entender, sobre cuatro pilares fundamentales que pueden resumirse del siguiente modo. La sustitución, en primer lugar, en términos de secularización, de la idea de divina Providencia, característica de la filosofía cristiana de la historia, por la de ley o Razón inmanente de la historia. Este importante cambio supuso la pérdida de la preponderancia del significado teológico del progreso —referido

en la concepción cristiana al avance del ser humano hacia su destino final, ya fuera éste la salvación o la condena eterna—, a favor de un sentido laico, centrado en el presupuesto ilustrado de la perfectibilidad de la naturaleza humana y el descubrimiento de sus infinitas potencialidades.

La asunción, en segundo lugar, de una concepción abstracta, lineal, irreversible y homogénea del tiempo, como lo es la del tiempo que miden los relojes (Benjamin, 1982: 188), un tiempo físico que transcurre de manera mecánica, lineal y continua. Se trata, en otros términos de análisis, del predominio de aquello que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2003b: 744; 2005a: 160) conceptualiza como *monocultura del tiempo lineal*, la forma mundialmente dominante de entender el tiempo, según la cual el curso temporal es concebido como una continuidad homogénea de tiempo infinitamente repetitivo e igual. En el marco de esta noción de temporalidad, la historia adquiere por defecto una dirección progresiva, siempre hacia delante, aunque ello no implica necesariamente, como lo ejemplifica la filosofía de la historia de Condorcet, la existencia de un punto de culminación, pues asume que el progreso es interminable. Esto explica por qué la filosofía ilustrada de la historia está proyectada cronológicamente hacia un futuro abstracto, infinitamente abundante e inevitablemente prometedor.

La proyección ilustrada hacia el futuro tiene dos importantes implicaciones epistémicas para la filosofía de la historia y las ciencias sociales. La primera consiste en la dilatación infinita del futuro. El futuro basado en el tiempo lineal y progresivo se percibe como un tiempo abstracto, infinitamente abundante y feliz, un tiempo venidero del que puede esperarse, incluso pasivamente, algo positivo: no sólo el mejoramiento de la condición humana en términos materiales, que apunta al crecimiento científico, técnico y económico ilimitado, sino también el perfeccionamiento humano en términos políticos y morales, como creía Kant.

Al regirse por un futuro abundante y próspero, el canon histórico de la modernidad occidental conllevó la inversión de la relación entre las categorías antropológicas y metahistóricas que el historiador alemán Reinhart Koselleck (1993: 339 ss.), en su “semántica de los tiempos históricos”, llama “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”. El espacio de experiencia es, de manera breve, el resultado de un pasado

actualizado, hecho presente, una totalidad sedimentada de experiencias relativas a etapas pasadas, pero que se conservan y pueden ser recordadas. El horizonte de expectativas, por su parte, es la línea temporal detrás de la cual se abre en el futuro un nuevo campo de experiencia, hecho de esperanzas, previsiones, anticipaciones y utopías. La concepción lineal y progresiva del tiempo con la que opera la filosofía de la historia la Ilustración se caracteriza por la superación constante del presente, que es vivido mentalmente desde el futuro. Esta situación abre un abismo entre las experiencias del presente y el horizonte de expectativas futuras. De este modo, el tamaño de las expectativas es ingente con relación al tamaño de las experiencias. A este respecto, Koselleck (1993: 343) entiende la modernidad occidental como “un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas”. Ahora bien, si el futuro, el continente abstracto de nuestras expectativas, nunca se cumple, la espera del anhelado cambio a mejor corre el peligro de convertirse en un estilo de vida frustrado, caracterizado por el incremento de las expectativas futuras y la reducción de las experiencias del presente. Si el futuro siempre puede ser —y será, según la filosofía ilustrada del progreso ilimitado— distinto y mejor que el pasado, el sujeto, según este razonamiento, vive a la espera de ese futuro espléndido: “Un pronóstico pragmático de un futuro posible se convirtió en una expectativa a largo plazo para un futuro nuevo” (Koselleck, 1993: 348).

La ampliación del futuro provocada por la idea del progreso indefinido tiene, en síntesis, dos consecuencias relevantes. Por un lado, sienta las bases de una nueva relación con el pasado: si la referencia del presente está en el futuro, el pasado histórico deja de tener un carácter memorable y ejemplarizante. La historia deja de ser, según la expresión de Cicerón (2002: 218), “maestra de la vida” para convertirse en un cementerio de acontecimientos pasados. Por el otro, introduce el futuro en el presente, que pierde la posibilidad de ser vivido como tal, quedando disuelto dentro del futuro. El horizonte de las expectativas se impone, de este modo, al espacio de la experiencia.

Además de la dilatación del futuro, la segunda implicación epistémica derivada de la filosofía ilustrada del progreso queda sugerida en la concepción de un futuro dado, determinado y relativamente previsible que no necesita, por tanto, ser objeto de preocupación y cuidado: “Si el hombre puede predecir con una seguridad casi total los fenómenos cuyas leyes conoce; si, incluso cuando le son desconocidas, puede, por la

experiencia del pasado, prever con una gran probabilidad los acontecimientos del porvenir, ¿por qué habría de considerarse como una empresa quimérica la de trazar, con una cierta verosimilitud, el cuadro de los futuros destinos de la especie humana por los resultados de su historia?” (Condorcet, 1980: 225).

Tal y como se desprende del fragmento, estamos en condiciones de pronosticar, en virtud de la ley histórica del progreso indefinido, que el futuro abstracto y abundante será inevitablemente mejor que el presente. Santos describe esta concepción hegemónica del tiempo en la modernidad occidental como una monocultura porque, del mismo modo que la plantación extensiva de un cultivo único invade y destruye otros cultivos, reduciendo, en consecuencia, la biodiversidad de especies autóctonas, la monocultura del tiempo lineal también supone una seria amenaza para lo que con un neologismo llamo *cronodiversidad*, las múltiples, diferentes y coexistentes concepciones del tiempo.

El tercer pilar de la filosofía ilustrada de la historia es la creencia que presupone la universalidad de la ley del progreso, cuya lógica alcanza a todo pueblo y sociedad, al conjunto entero de la humanidad. No resulta extraño, en este sentido, que la filosofía ilustrada del progreso sirviera como una de las bases intelectuales del colonialismo europeo. Como ha señalado el filósofo Enrique Dussel, la modernidad occidental es al mismo tiempo portadora de dos tendencias y contenidos radicalmente opuestos: el contenido emancipador, central en el proyecto ilustrado, que apunta hacia la liberación de la inmadurez y las sumisiones humanas a través de la razón crítica y autónoma; y el contenido negativo y mítico, según el cual la modernidad “es justificación de una praxis irracional de violencia. El mito podría describirse así: a) la civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior [...]. b) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. c) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa [...]. d) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia [...]. e) Esta dominación produce víctimas [...]. f) Para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ [...]. g) [...] se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios” (Dussel, 1994: 209). La matriz colonial puede apreciarse crudamente en el etnocentrismo de consagrados pensadores, artistas, médicos, antropólogos, sacerdotes, viajeros, cronistas y colonizadores modernos. Filósofos burgueses e ilustrados como

Voltaire [2], Hume [3] y Kant (Chukwudi Eze, 2001: 201 ss), entre otros, contribuyeron a la naturalización de diversos prejuicios sexuales y raciales y albergaron las más crudas convicciones eurocéntricas, algunas cuya influencia todavía pervive en determinadas áreas y métodos de las ciencias sociales que emergieron en la modernidad, como la historiografía, la geografía, la economía política, la sociología y la antropología cultural. La matriz colonial se sostiene sobre una concepción para la cual la comprensión del mundo es básicamente la comprensión occidental del mundo, visto desde la centralidad occidental y las percepciones del ser humano blanco, varón, burgués, cristiano y heterosexual, legitimadoras de la praxis irracional y violenta de la que habla Dussel.

El cuarto y último pilar de la idea ilustrada de progreso es la fe en la razón humana y en el cúmulo de conocimientos que de ella provienen, sobre todo en los proporcionados por la ciencia moderna. La ciencia moderna permitiría a los seres humanos dominar y domesticar su entorno, convirtiéndolos en “dueños y poseedores de la naturaleza” (Descartes, 2000: 135). Esta idea revela la fuerte carga evolucionista que posee el concepto ilustrado de “progreso”. Formulando una conceptualización relativa a las diversas teorías sobre la evolución socioeconómica, Schumpeter (1982: 500) habla del “evolucionismo intelectualista” característico de la Ilustración, señalando a Condorcet y a Comte como sus principales representantes históricos. Este evolucionismo es calificado de intelectualista porque la razón humana, en su lucha contra el entorno físico y social en el que está envuelta, “sostiene una constante guerra de conquista con el medio físico del hombre y con las creencias o los hábitos de pensamiento que el hombre ha adquirido en los anteriores estadios de su historia” (Schumpeter, *ibid.*). El resultado de esta lucha es doble: un control mayor y progresivo del medio social y natural y el disfrute de una libertad creciente respecto a las costumbres sociales establecidas.

El evolucionismo intelectualista en el que se basa la idea ilustrada de progreso permite adivinar que ésta es portadora de un etnocentrismo eurocéntrico convencido de la grandeza y la superioridad de la cultura occidental, identificada con lo actual, lo moderno, lo contemporáneo, lo evolucionado y lo civilizado, en detrimento de estados de progreso situados en etapas previas del proceso civilizador: “¿Se acercarán, todas las naciones, algún día, al estado de civilización al que han llegado los pueblos más ilustrados, los más libres, lo más liberados de prejuicios, los franceses y los anglo-americanos? Esa distancia inmensa que separa a esos pueblos de la servidumbre de las

Indias, de la barbarie de las poblaciones africanas, de la ignorancia de los salvajes, ¿desaparecerán poco a poco?” (Condorcet, 1980: 225-226).

También Condorcet, como Kant, consideró la experiencia de la Revolución francesa, un fenómeno histórico, social y político ocurrido en la Europa occidental, como una señal histórica del progreso indudable de la humanidad. Para el filósofo francés, los acontecimientos revolucionarios, al haber permitido instituir un nuevo y mejor tipo de hombre y sociedad, estaban conduciendo a la humanidad en su conjunto hacia el progreso sin fin.

Aunque la filosofía ilustrada de la historia estaba animada por la idea de progreso indefinido, no todos los ilustrados creían que el futuro era sinónimo de un progreso irreversible e ilimitado. Hubo también quien desconfió de la idea de un progreso ilimitado impulsado por las ciencias y las artes. En sus *Cartas persas* (1721), Montesquieu, que en *Del espíritu de las Leyes* (1748) defendía la esclavitud de los negros (Montesquieu, 1985: 166-67), critica la pretendida superioridad de la cultura europea y pone en cuestión, a través de uno de sus personajes, las supuestas bondades del desarrollo científico de Occidente: “En una de tus cartas me has hablado muy por extenso de las letras, las ciencias y las artes que en el Occidente se cultivan. Me vas a tener por un bárbaro cuando te diga que no sé si las utilidades que de ellas se sacan, resarcen a los hombres del continuo abuso que de estos conocimientos hacen” (Montesquieu, 1986: 149). Inmediatamente después menciona, como ejemplos de atrocidades culturales con un poder destructivo similar al de “la guerra, la peste y el hambre” (Montesquieu, 1986: 150), las bombas, que han privado de “libertad a todos los pueblos de Europa”, el uso de la pólvora y la utilización de la tecnología naval para esclavizar y colonizar a otros pueblos (Montesquieu, *Ibíd.*).

En su famoso *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750), premiado por la Academia de Dijon, Rousseau (1994: 147) formula un interrogante perturbador: “¿Ha contribuido el restablecimiento de las ciencias y de las artes a depurar o a corromper las costumbres?” Su pregunta, en otros términos, es la de si estas dos actividades han contribuido realmente al progreso y la felicidad humana.

## La teleología histórica eurocéntrica de Hegel

Después de la filosofía ilustrada de la historia, entre los siglos XVIII y XX, hubo otras grandes narrativas occidentales del progreso, entre las que cabe destacar las de Hegel, Marx y Comte. Fue Hegel quien, desmarcándose de la idea ilustrada del progreso, introdujo una concepción teleológica de la historia mundial. En líneas generales, toda concepción teleológica de la historia presenta tres características básicas. Supone, en primer lugar, que el devenir histórico está dotado de un sentido o dirección específica, aquello que en terminología filosófica aristotélica se llama *télos*: una meta, un propósito o finalidad. El sentido teleológico de la historia se manifiesta, en segundo lugar, a través de un principio, una etapa de desarrollo y un momento culminante. Las concepciones teleológicas de la historia identifican, en tercer lugar, un principio o motor externo que dirige y condiciona el rumbo de los acontecimientos. El motor de la historia puede ser de naturaleza divina o profana, como la realización del concepto de la libertad en la filosofía de la Historia de Hegel, la lucha ideológica de clases en el marxismo o los conflictos étnico-culturales, según los enfoques culturalistas.

Según estas pautas interpretativas, en la concepción teológica de Hegel, la Historia —en mayúscula, ya que evoca un sentido finalista— no es concebida como la marcha triunfal de la humanidad hacia un progreso ilimitado. En la Historia, por el contrario, subyace una meta última, entendida no como el final de la historia, sino como su momento de máxima realización. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, dictadas en la Universidad de Berlín entre 1822 y 1830, Hegel (1974: 68) anuncia el principio rector por el que se orienta toda su filosofía de la historia. Escribe: “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”. Partiendo de este principio, la historia universal discurre en beneficio de este fin absoluto que se despliega silenciosa e inexorablemente. Así, Hegel (1974: 80) entiende la Historia como un “ara” ante la que se sacrifican la vida de individuos y pueblos, medios instrumentalizados y contingentes al servicio de este grandioso fin. La dinámica destructiva de la Historia supone, desde este punto de vista, el progreso hacia la realización de fines universales y superiores: “El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso” (Hegel, 1974: 73).

Obviamente, las diversas maneras posibles de entender la afirmación según la cual la historia tiene un sentido dará como resultado una u otra interpretación de la filosofía hegeliana de la historia. Sin embargo, lo que aquí interesa destacar es cómo la creencia de Hegel en el sentido teleológico de la historia, la convicción de que la historia no es una cadena fortuita, caótica e irracional de acontecimientos “contada por un necio, llena de ruido y furia, que nada significa” (Shakespeare, 2001: 315), le lleva a establecer una división de la historia mundial a partir del criterio según el cual cada etapa histórica significa el avance en la realización de la libertad: “La historia universal —escribe Hegel (1974: 131)— representa el *conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad”.

Esta sucesión cronológica de los pueblos tiene un marcado carácter eurocéntrico, en el sentido que Hegel identifica la historia particular de Europa u Occidente con el momento clímax de la historia universal: “La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal” (Hegel, 1974: 201). En su división de la historia mundial, en la que África ni si quiera aparece bajo ninguna clasificación, Hegel distingue cuatro grandes momentos de desarrollo de la libertad. El primero corresponde con lo que de manera amorfa llama “mundo oriental”, que abarca China, India y Persia. Esta fase se caracteriza, en general, por una profunda ausencia de libertad, ya que en las sociedades orientales sólo el soberano es libre, mientras que el resto está sometido a su voluntad. El segundo momento atañe al mundo griego antiguo, que supuso un progreso, porque en él algunos hombres —los ciudadanos de la *pólis*— son libres y sentó las bases del pensamiento crítico occidental, clave para el desarrollo posterior de la libertad. La tercera fase del curso teleológico de la historia mundial conduce al mundo romano, que consagra la libertad abstracta del individuo, es decir, la libertad formal de las leyes y en el que la religión cristiana desempeñó un papel importante. La cuarta y última fase, que abarca cronológicamente desde la caída del Imperio romano hasta la modernidad occidental, desemboca en el mundo germánico, que incluye también a Escandinavia, Holanda y Gran Bretaña. Hegel ve la Reforma protestante y la Ilustración como acontecimientos esenciales para la realización efectiva de la libertad.

En otra sección de la obra, dedicada al tratamiento de los fundamentos geográficos de la historia mundial, en la que sostiene que los condicionamientos geográficos influyen en

la configuración del carácter espiritual de los países, la filosofía hegeliana de la historia establece, una vez más, la superioridad de Europa, el continente en el que se ha producido el máximo despliegue de la libertad. África, para ver el contraste, es descrito en un tono despreciativo como un continente que “no tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización” (Hegel, 1974: 180), un territorio infantil, “envuelto en la negrura de la noche, allende la luz de la historia” (Hegel, *Ibid.*). Refiriéndose al carácter del negro africano, Hegel (1974: 183), entre otras declaraciones eurocéntricas y de tintes racistas que podrían destacarse, afirma que “el negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia”.

El eurocentrismo presente tanto en la filosofía ilustrada del progreso como en la teleología eurocéntrica de Hegel, dos de los pilares sobre los que se apoya la moderna filosofía occidental de la historia, no constituye un caso único ni excepcional. Existe un cierto consenso por parte de sectores críticos de la comunidad académica internacional, como en 1996 lo puso de manifiesto el *Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (Wallerstein, 1996), sobre la necesidad de revisar y discutir las concepciones nortecéntricas dominantes en las ciencias sociales y humanas contemporáneas, como lo son las visiones lineales y homogeneizantes de la historia mundial. Es un camino que apunta a la descolonización del conocimiento (Lander, 1993), si bien el tratamiento académico de esta cuestión es relativamente reciente, si se tiene en cuenta que cobra especial fuerza sobre todo a partir de 1978, con la publicación de *Orientalismo*, de Edward Said, obra que inspiró a las teorías poscoloniales.

### **El finalismo histórico neoconservador de Fukuyama**

En 1989, en el contexto de la caída del socialismo real en Europa y la transición hacia el capitalismo global, aparece en Estados Unidos un osado y polémico intento de construir una filosofía de la historia caracterizada por dos rasgos básicos: el primero es la recuperación de una concepción determinista y finalista de la historia mundial; y el segundo es la arrogancia de presentarse como una explicación —y justificación— de la realidad con pretensiones definitivas. En julio de ese mismo año, Francis Fukuyama, politólogo nipoestadounidense y ex funcionario del Departamento de Estado en la

Administración republicana (1989-1993) del ex presidente George H. W. Bush padre, publica en *The National Interest*, revista de relaciones internacionales de orientación neoconservadora, el artículo ‘¿El fin de la Historia?’, convertido en 1992 en el libro titulado *El fin de la Historia y el último hombre*, cuyos planteamientos alcanzaron resonancia mundial. En la actualidad, Fukuyama ejerce como profesor catedrático de Economía Política Internacional en la prestigiosa Escuela de Estudios Internacionales Avanzados de la Universidad privada Johns Hopkins, en Washington.

Aunque en sus producciones teóricas más recientes, en particular en *América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora* (2007), ha intentado desmarcarse públicamente de algunas de sus posiciones tradicionales en política exterior, durante la década de 1990 y principios de la de 2000, Fukuyama, neoconservador declarado, se inscribió firmemente en la línea ideológica de la nueva derecha —*New Right*— estadounidense, en ascenso con la presidencia de Ronald Reagan (1981-1989) y, sobre todo, durante el mandato presidencial de George W. Bush hijo (2000-2008). En 1997, Fukuyama, junto con otros destacados colegas neoconservadores como Dick Cheney, empresario petrolero y ex vicepresidente de los Estados Unidos con George W. Bush, Donald Rumsfeld, ex Secretario de Defensa de George W. Bush y Paul Wolfowitz, ex Subsecretario de Defensa de Estados Unidos y ex presidente del Banco Mundial, impulsó el Proyecto para el Nuevo Siglo Americano —PNAC, en sus siglas inglesas—, uno de los *thinks tanks* más representativos del pensamiento neoconservador, que en su página web oficial [4] se autodefine como una organización educativa sin ánimo de lucro que apoya dos premisas fundamentales: que el liderazgo estadounidense es bueno para América y para el mundo y que este liderazgo requiere energía diplomática, compromiso moral y una mayor militarización de los Estados Unidos, desafiando a los gobiernos hostiles y avanzando hacia la libertad democrática y económica.

De manera sintética, pues un tratamiento pormenorizado exigiría la elaboración de un trabajo que desbordaría los objetivos y límites del presente, los principales ejes ideológicos que orientan el pensamiento político neoconservador pueden resumirse en los siguientes. El primero es la adopción del *neoliberalismo* como el único y principal credo económico, cuyo catecismo se configura en torno a las directrices económicas y políticas establecidas por el Consenso de Washington a finales de 1989: liberalización

del comercio y desregulación económico-financiera de los mercados nacionales para estimular la competencia, eliminación y reducción de las subvenciones públicas, privatización de empresas y servicios sociales públicos, como la sanidad o la educación, disciplina fiscal, estabilidad monetaria, contención del gasto público, eliminación de las barreras proteccionistas y desmantelamiento del Estado de bienestar, entre otras medidas (cf. Williamson, 1990: 7-17). Las políticas neoliberales representan el ideario económico triunfante durante la etapa del predominio del capitalismo financiero globalizado, que exige la apertura de las economías nacionales para que volátiles flujos de capital puedan reproducirse libre y tranquilamente en los distintos espacios territoriales estatales. El Consenso de Washington es la expresión organizada del proyecto neoliberal, convertido en la agenda oficial de instituciones financieras públicas internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y la Organización Mundial del Comercio (OMC). Al proyecto social y político que desde la década de 1980 persigue la globalización del neoliberalismo, Boaventura Santos (2001: 76; 2005a: 281) lo llama genéricamente *globalización neoliberal* o, de manera sinónima, *globalización hegemónica* o *desde arriba*. Para el sociólogo portugués, la globalización neoliberal pone las bases de un nuevo contrato social excluyente que se articula sobre una red de consensos básicos (Santos, 2001: 33 ss.; 2005a: 237 ss.): el mencionado Consenso de Washington, el consenso del Estado débil, el consenso del predominio de la democracia liberal y el consenso del primado del derecho y los tribunales, requerido como el marco jurídico necesario para la protección de la propiedad privada y de las relaciones mercantiles a escala global.

El segundo eje distintivo del neoconservadurismo estadounidense es el *neotradicionalismo*, una versión renovada del tradicionalismo político moderno, representado de manera ejemplar por el filósofo británico liberal-conservador Edmund Burke. El neotradicionalismo de los neoconservadores estadounidenses preserva aquellos valores que considera aprovechables —nacionalismo patriótico, elitismo político antidemocrático, religión, confianza en determinadas costumbres y tradiciones heredadas, entre otros— y depura los que juzga inútiles, como el escepticismo ante la idea de progreso, característico del conservadurismo tradicionalista de Burke. El neoconservadurismo se inspiró de manera especial en las ideas de Leo Strauss, filósofo alemán de origen judío que emigró a Estados Unidos huyendo del nazismo. Los escritos de Strauss constituyen, en pocas palabras, una crítica radical a la modernidad

occidental, sobre todo en su versión ilustrada, a la que Strauss acusa de haber conducido al relativismo, al hedonismo y al nihilismo.

El tercer y último eje ideológico sobre el que se apoya el neoconservadurismo es el *internacionalismo belicista*, orientación concretada en la adopción de una política estratégica de relaciones internacionales marcada por tres vectores. El primero es el unilateralismo intervencionista, visto como una opción necesaria para una superpotencia con intereses globales. El segundo es la necesidad de afirmar y mostrar la superioridad incuestionable del poder militar estadounidense en un escenario internacional hobbesiano de amenazas, peligros y desconfianza mutua. El tercero es la práctica de las eufemísticamente llamadas “intervenciones humanitarias” o, según la expresión de Bricmont (2008), “imperialismo humanitario”, ya que la defensa de los valores y de los intereses de la nación estadounidense desemboca en una política exterior acometedora de guerras de agresión y ataques preventivos justificados con la retórica legitimadora de la extensión mundial de la democracia, la seguridad, la paz y los derechos humanos. Este fenómeno pudo observarse especialmente durante el período presidencial de George W. Bush, sobre todo después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra las Torres Gemelas y el Pentágono.

Para entender mejor el internacionalismo belicista como un rasgo definidor de la política exterior neoconservadora, es necesario prestar atención a la concepción que el neoconservadurismo tiene de la historia. En líneas generales, las filosofías neoconservadoras de la historia, representadas de manera ejemplar por las tesis del primer Fukuyama, presentan, a pesar de los diferentes lenguajes —religiosos o no— en los que pueden manifestarse, una concepción providencialista de la historia. Según ésta, Estados Unidos, tal y como lo ponen de manifiesto las referencias teológicas explícitas de su Declaración de Independencia (1776), constituye una nación esencialmente religiosa, fundada a partir de principios, derechos y valores considerados universales, como la libertad, la igualdad, la democracia liberal y la propiedad privada, entre otros, que no se circunscriben, en consecuencia, a las fronteras territoriales de Estados Unidos. En virtud de la hipótesis explicativa que Lipset (2000) llama el “excepcionalismo norteamericano”, la creencia según la cual la estadounidense es una nación bendecida y elegida por Dios, regida, en última instancia, por la divina Providencia, Estados Unidos siente que tiene encomendada la misión carismática y salvadora de extender alrededor

del mundo —por la fuerza de las armas, si es necesario— sus ideales fundacionales, máxime cuando considera que éstos están siendo amenazados o desafiados. Por esta razón, dada la singularidad excepcional de su destino, y actuando en nombre del interés del pueblo estadounidense, Estados Unidos encarna un modelo para el mundo, juega un papel histórico trascendente y se presenta como la superpotencia aliada, mesiánica y benefactora de la humanidad. De esta manera, el supuesto excepcionalismo estadounidense, que revela la íntima conexión entre política y religión, constituiría el substrato de convicciones político-religiosas del que el neoconservadurismo se nutre para legitimar una política exterior agresiva, unilateral y universalista construida sobre un nacionalismo patriótico y religioso. Este nacionalismo universalista descansa sobre la defensa radical de valores que, lejos de ser vistos como localismos occidentales globalizados, son elevados a categoría universal.

El esquema providencialista sufre dos variaciones significativas en la filosofía neoconservadora de la historia de Fukuyama. En primer lugar, aunque la concepción que el politólogo tiene de la historia mantiene su carácter teleológico, el providencialismo religioso es reemplazado por un providencialismo secularizado que identifica el motor de la historia con “el deseo de reconocimiento”, activado por el *thymós* [5] platónico (Fukuyama, 1992: 17 ss.). El deseo de reconocimiento, la inclinación a buscar la autoestima y la valoración ajena, lleva a los individuos a exigir gobiernos democráticos —y liberales— que les traten como adultos, reconozcan su valía personal y les reconozcan, por medio de derechos, como seres libres e iguales. En segundo lugar, como quedará expuesto a continuación, la teleología neoconservadora de Fukuyama conduce a la perspectiva inmovilista que anuncia el “fin de la Historia” y alimenta la falta de esperanza.

Antes de dar a conocer su tesis central, Fukuyama (1989: 3) comienza su artículo de 1989 con una intrigante declaración en la que advierte que “algo muy fundamental ha sucedido en la historia del mundo”. Seguidamente, especifica que el acontecimiento de trascendencia mundial al que se refiere es el “el triunfo de Occidente, de la *idea* occidental”, hecho que, según el politólogo, significaba en aquel momento la indudable “victoria del liberalismo económico y político” (Fukuyama, *Ibíd.*) y el agotamiento de las grandes ideologías económico-políticas alternativas al liberalismo occidental. Tal y como escribía: “Lo que podríamos estar presenciando no sólo es el fin de la Guerra Fría,

o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal como la forma final de gobierno humano” (Fukuyama, 1989: 4).

He aquí expuestos con una claridad meridiana los rasgos fundamentales de la filosofía neoconservadora de la historia de Fukuyama. El derrumbamiento de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas significó la configuración de un “Nuevo Orden Mundial” [6], según la expresión de la administración republicana de George Bush padre, caracterizado por la hegemonía económica, política y militar mundial de Estados Unidos, contando con el apoyo las potencias europeas occidentales, Israel y Japón como sus principales aliados estratégicos. De hecho, durante la década de 1990, además del término “hegemonía”, conceptos como “unipolaridad” o “imperio” se convirtieron en habituales para indicar el papel preponderante de Estados Unidos tras el fin de la Guerra Fría. En un conocido artículo publicado en 1990 en la revista *Foreign Affairs*, titulado “El momento unipolar”, el periodista estadounidense Charles Krauthammer acuñó el término “unipolaridad” para describir el orden mundial emergido tras la caída de la URSS.

Identificando la historia particular de Europa occidental con la historia universal, Fukuyama eleva un escenario histórico local a la categoría de “fin de la Historia”, concepción escatológica que significa, en otras palabras, la absolutización de la globalización neoliberal como fase final de la historia mundial y la consecuente proclamación del fin de las ideologías rivales: “Si aceptamos por el momento que el liberalismo y el comunismo, los oponentes del liberalismo, han muerto, ¿quiere decir que ya no quedan otros competidores ideológicos?” (Fukuyama, 1989: 14). Fukuyama responde que el fin de la Historia no significa el alcance mundial de un estado de paz y felicidad permanentes. Aunque la Historia ha terminado, es decir, la progresión teleológica de la humanidad ha sido completada, seguirá habiendo historia, en minúscula: eventos, guerras, desigualdades y conflictos, sólo que éstos tendrán una base étnica y/o religiosa, incapaz de articularse en un potente discurso político antagonista que pueda hacerle la competencia al neoliberalismo hegemónico.

Desde el análisis histórico-político de Fukuyama, el fin de la Historia equivale a la convicción que, desde la perspectiva apologética y legitimadora de la globalización neoliberal, declara la victoria inquebrantable de un modelo económico: el neoliberalismo global, basado en el libre mercado capitalista, y de un sistema político: la democracia representativa liberal, basada en la celebración de elecciones periódicas, multipartidarias, relativamente libres y competitivas. Así, la sociedad capitalista occidental no es un modelo más de sociedad, entre otros modelos posibles y diferentes, sino el modelo definitivo. Para Fukuyama, en 1989 el triunfo de la globalización neoliberal se había dado sobre todo en el plano ideológico-conceptual, aunque poco a poco la victoria se iría completando en el terreno de los hechos. Con este propósito se diseñaron medidas propicias, como los Programas de Ajuste Estructural, inspirados en el Consenso de Washington e impuestos por el FMI y el BM a los países empobrecidos, así como la adopción de estrategias intervencionistas por parte de los gobiernos de Estados Unidos, emprendidas con la supuesta pretensión benéfica de promover una “democratización global”.

Frente a este modelo económico y político de sociedad, como afirmaba en la década de 1980 la ex primera ministra británica Margaret Thatcher, “no hay alternativa” creíble. Se trata del establecimiento y propagación mundial de la llamada retórica TINA —*There Is No Alternative*, según sus siglas inglesas—, un preciado patrimonio de la ortodoxia proneoliberal, que, como el discurso neoconservador del fin de la Historia, cierra filas ante otras formas económicas, políticas y sociales posibles de articulación que no sean la liberal-capitalista. La historia mundial ha alcanzado, en este sentido, su *télos* último.

La filosofía neoconservadora de la historia de Fukuyama se articula, en síntesis, en torno a dos ideas fundamentales: La primera es el triunfo definitivo del capitalismo neoliberal y de la democracia representativa liberal sobre el resto de alternativas ideológicas creíbles. El progreso, por tanto, no es infinito: acaba con la época de la globalización neoliberal, cuyos defensores la presentan como un fenómeno natural e irreversible. La segunda es la primacía del “mundo poshistórico” (Fukuyama, 1989: 18), neoliberal, rico y desarrollado, en el que ha triunfado la ideología del fin de las ideologías, sobre el mundo histórico de los pueblos y los Estados atrasados, todavía en el curso de la historia.

Más recientemente, las concepciones neoconservadoras de la historia han sido continuadas y renovadas por teóricos como, entre otros, el comentarista político estadounidense Robert Kagan, con su tesis de los dos Occidentes, y el politólogo Samuel P. Huntington, padre de la teoría del “choque de civilizaciones”, según la cual los grandes conflictos de los siglos XX y XXI no tienen una raíz ideológica —porque las ideologías han muerto— ni tampoco socioeconómica —porque el socialismo se ha desplomado y se ha impuesto el neoliberalismo—, sino una raíz cultural, sobre todo religiosa, que enfrenta a civilizaciones distintas.

### **Reinventar el futuro y recuperar la esperanza: algunas claves desde el pensamiento benjaminiano y la epistemología del Sur**

El siglo XX conoció algunas de las más lúcidas críticas a las concepciones lineales, nortecéntricas y homogeneizantes de la historia. Las dos guerras mundiales, la Gran Depresión de 1929, el holocausto judío y la sobreexplotación capitalista del planeta, entre otros acontecimientos, pusieron en entredicho el modelo uniformador de historia y la idea ilustrada del progreso constante hacia lo mejor.

### **Walter Benjamin: anticonformismo, apertura histórica y revolución**

En su ensayo *Tesis de filosofía de la historia* (1940), escrito en el momento de ascensión del fascismo y el nazismo en Europa, el filósofo alemán Walter Benjamin dejó constancia de cómo la lógica del progreso indefinido tiene su lado oscuro, portador de catástrofe y destrucción: empobrecimiento de la experiencia humana transmitida de generación a generación, muertos, olvidados y desaparecidos bajo los escombros de la historia. La catástrofe es la imagen que mejor caracteriza la ideología del progreso. En nombre del progreso, de la civilización, el desarrollo, la modernidad o de la globalización, diríamos en el lenguaje actual, se han cometido los mayores crímenes y atrocidades humanas: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”, escribe Benjamin (1982: 182) en la tesis VII. Para levantar las pirámides de Egipto, una de las siete Maravillas del mundo, se utilizaron a esclavos negros y hebreos durante décadas; para justificar la colonización de las Américas se esgrimieron argumentos civilizatorios contra los “salvajes”; la preservación de la unidad de la fe católica sirvió al Tribunal de la Inquisición como excusa para perseguir y matar durante

siglos; el progreso capitalista industrial fue posible valiéndose de la explotación de seres humanos y de la naturaleza; los campos de exterminio nazis no eran “fábricas de la muerte” (Arendt, 2005: 248), sino mecanismos de purificación genética —decían los verdugos— encaminados a conseguir una humanidad mejor; en nombre de los valores del mundo “civilizado” se han producido fenómenos tristemente conocidos, como los cárceles de Guantánamo y Abu Ghraib.

En el citado ensayo, Benjamin presenta una concepción crítica de la historia que trata de romper con la versión oficial y dominante de la historia, amparada por el historicismo, el conjunto de corrientes historiográficas que concibe la historia como una narrativa rectilínea, uniforme y acumulativa, situada en un tiempo mecánico y cuantificable: el tiempo “homogéneo y vacío” (Benjamin, 1982: 187) del progreso. El historicismo concibe la historia como un proceso continuo y sin fisuras, en el que se pueden sistematizar y ordenar todos los hechos, sin exclusiones, de manera objetiva y desapasionada. De aquí que por exigencia metodológica conciba el tiempo como un discurrir homogéneo y vacío en el que se pueden enumerar y clasificar los acontecimientos, anclándolos en el “*continuum* de la historia” (Benjamin, 1982: 188).

No obstante, el historiador que a través de un conocimiento supuestamente ecuánime trata de describir la totalidad de los hechos, ignora y oculta algo fundamental: que la formación de la memoria colectiva no es un proceso desinteresado, imparcial ni indiferente, sino un proceso político en el que se producen olvidos, exclusiones, deformaciones y privilegios. Que la historia no es el transcurso ordenado de los hechos, sino que su materia prima está hecha de conflictos, paradojas, esfuerzos y sacrificios. El historicismo enfoca la historia “a contrapelo” (Benjamin, 1982: 182), es decir, desde el punto de vista de los vencedores, con los que el historiador historicista, lejos de ser un “espectador distanciado” (Benjamin, *Ibíd.*), empatiza. La historia oficial es un instrumento narrativo más al servicio de los vencedores: encubre las tensiones, luchas y fracasos del pasado, ofreciendo un relato complaciente de la historia que da la palabra a los vencedores y silencia a los vencidos. Una concepción de la historia que a pesar de su pretendida neutralidad da voz a los vencedores, honra su memoria, sus monumentos y documentos y los eleva a la categoría de historia oficial, legitima y refuerza el presente, elaborando una política de la memoria que condena a las víctimas al olvido y borra la existencia de una memoria de resistencia y lucha política.

Por ello es necesaria una concepción alternativa de la historia que revise la historia oficial heredada, hecha desde arriba, para mirarla desde la perspectiva de las víctimas o, como dice Benjamin (1982: 182), para identificarse con “la tradición de los oprimidos”. Ellos son “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico”, afirma en la tesis XII (Benjamin, 1982: 186). Escribir la historia no significa ordenarla cronológicamente, clasificarla ni archivarla, contarla como si fuera información periodística. Escribir la historia, por el contrario, para Benjamin es un gesto de rememoración y revolución.

La concepción benjaminiana de la historia se articula en torno a dos tradiciones de pensamiento muy distintas: el materialismo histórico y el mesianismo judío. Esto implica, por un lado, asumir como herencia marxista la concepción materialista de la historia, que sitúa la lucha de clases como base de la discusión. Y, por el otro, la rememoración o conmemoración (*Eigendenken*) y la redención mesiánica (*Erlösung*) como contenidos religiosos. Para Benjamin, el materialismo histórico evitaría que el mesianismo degenerara en misticismo, mientras que el mesianismo impediría que el materialismo histórico se convirtiera en una mera inercia a favor del progreso.

En la rememoración hay, por tanto, un trasfondo religioso. La rememoración permite la participación del pasado en el presente, lo que no ocurre en el tratamiento de la historia como un objeto de ciencia y no como un terreno fértil de experiencia [7]. El presente aparece como algo todavía no acabado, susceptible de ser modificado a partir del carácter redentor y mesiánico del pasado. La rememoración es portadora de una fuerza mesiánica que no se reduce a la simple contemplación del pasado como un puñado de ruinas, sino que, siguiendo a Löwy (2001: 40), consiste en un acto de transformación activa del presente por medio del pasado.

La figura del cuadro *Angelus Novus*, de Paul Klee, el ángel de la historia que contempla atónito el pasado, con los ojos “desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas” (Benjamin, 1982: 183), representa alegóricamente la crítica de Benjamin. La mirada del ángel observa el pasado no como una merca sucesión de datos cronológicos, sino como una “catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina” (Benjamin, *Ibid.*). El ángel quiere detenerse y reunir esos fragmentos, pero un huracán

llamado “progreso” lo empuja irremediabilmente hacia el futuro. El ángel quiere rememorar y despertar del pasado “la chispa de la esperanza” (Benjamin, 1982: 181). Para el filósofo alemán, “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” (Benjamin, 1982: 180). El momento de peligro del que habla Benjamin puede identificarse con el conformismo: “Prestarse a ser instrumento de la clase dominante” (Benjamin, *Ibíd.*), tal y como hace el historiador historicista, en la medida en que adopta una perspectiva apologética del presente que comprende los hechos desde supuestos positivistas, como algo dado, definido y cerrado.

El historiador materialista, por el contrario, que juega un papel central en la teoría política de la historia de Benjamin, sabe que los bienes culturales “tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror” (Benjamin, 1982: 182). Su tarea no es la de recuperar el pasado tal y como fue, sino la de actualizarlo en el presente en contra de aquello que se le opone: los antagonismos y las lagunas de la historia oficial, creando así nuevas constelaciones de sentido. El presente está lleno de tensiones del pasado, luchas, esperanzas y sueños no realizados. La encomienda del investigador materialista es descubrir e interpretar los vínculos entre el presente y el pasado, prestando atención a lo que fue relegado a los márgenes de la historia, porque “nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia” (Benjamin, 1982: 179). Esta actualización del presente por medio del pasado rememorado es precisamente el concepto benjaminiano opuesto a la ideología del progreso del historicismo. El pasado sirve para iluminar el presente. Nos ofrece imágenes inquietantes, como las ruinas contempladas por el ángel, que pueden acabar con la inercia y el conformismo y, en cuanto “imagen que relampaguea” en el presente (Benjamin, 1982: 180), abre la posibilidad de despertarnos en un breve pero salvador instante.

La historia, de este modo, no está cerrada, sino abierta y en constante elaboración. Como observa Benjamin (1982: 188): “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, tiempo-ahora” (*Jetztzeit*). El historiador materialista de Benjamin concibe la historia desde un punto de vista constructivo, no dado ni determinado. Esta perspectiva permite

interrumpir el *continuum* automático de la historia y, por tanto, el *continuum* de la opresión y la dominación.

Aquí es donde Benjamin introduce la perspectiva de la revolución. Para él, “la revolución no era el motor de la historia; era un freno antes del abismo. Es decir, que tenemos que crear una revolución para impedir que caigamos en el abismo” (Santos, 2009c: 1). La revolución benjaminiana significa, en otras palabras, el rechazo inconformista a la continuidad mecánica del flujo inagotable del progreso que excluye y oprime. Revolución es decir no a la monocultura del tiempo lineal y a la dirección única de la historia. Es hostilidad contra la opresión que todo ello reproduce. Probablemente, en ningún otro texto como en las *Tesis de filosofía de la historia* Benjamin explicita con tanta claridad la necesidad de interrumpir el flujo histórico del progreso lineal, que en el ensayo representa un legado de destrucción y catástrofe.

La concepción del tiempo-ahora se contrapone al tiempo homogéneo, cuantificable y vacío de la ideología del progreso que arrastra forzosamente al ángel hacia delante. Sólo el tiempo-ahora permite la actualización del pasado en el presente a través de la rememoración. Lejos de ser un desarrollo lineal y extensivo, el tiempo-ahora está caracterizado por la interrupción y la discontinuidad, elementos que apuntan hacia una concepción del tiempo en la que los hechos están conectados no por yuxtaposición, por una pura sucesión de unos con otros, sino por mutua contraposición, distinguiéndose unos de otros en su singularidad.

La rememoración contiene potencialmente la redención en un doble sentido: desde la perspectiva mesiánica, relativa a la restauración de un supuesto “paraíso” perdido (Benjamin, 1982: 183), una especie de estado originario de armonía que Löwy (2001) interpreta como la metáfora de una sociedad sin clases; y desde la perspectiva profana, que remite a la reparación de la memoria de las víctimas de las injusticias pasadas, al recuerdo del sufrimiento de las generaciones olvidadas. Así, pues, la rememoración permite adoptar una concepción inacabada e indeterminada de la historia que integra el pasado en el presente, haciendo que los grupos subalternos salgan de los nichos de la historia para que tengan la oportunidad de participar activamente en su construcción.

## **Una revisión crítica de las ideas de historia y progreso a la luz de la sociología de las ausencias y de las emergencias**

La obra del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, 1940) se ha convertido en una referencia académica imprescindible en el panorama de las ciencias sociales y humanas contemporáneas con una vocación crítico-emancipadora. Entre otras titulaciones y méritos, Boaventura de Sousa Santos es doctor en sociología del derecho por la Universidad de Yale (Estados Unidos), profesor catedrático de sociología de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra (Portugal), *Distinguished Legal Scholar* de la Universidad de Wisconsin-Madison (Estados Unidos) y *Global Legal Scholar* de la Universidad de Warwick (Inglaterra).

Desde la década de 1960 y hasta la actualidad, ha venido produciendo ininterrumpidamente una densa y extensa obra intelectual cuyos campos disciplinares abarcan la epistemología, la sociología del derecho y del Estado, tanto en las sociedades capitalistas centrales como en las periféricas y semiperiféricas, los procesos de globalización, la teoría de la democracia, los movimientos sociales, los derechos humanos, la teoría poscolonial y la cuestión de la interculturalidad. Esta diversidad de campos temáticos forma parte del ambicioso proyecto teórico del sociólogo portugués, que trata, en síntesis, de reinventar la emancipación social en el siglo XXI desde la dimensión epistemológica y la político-social. Muchas de sus obras han sido traducidas al español, destacando la *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (2003), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (2005) y más recientemente *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho* (2009).

De Sousa Santos es uno de los teóricos sociales más innovadores de la actualidad. Su capacidad de innovación puede observarse en la selección de sus contenidos —qué trabajar e investigar—, de los métodos —cómo hacerlo— y del lenguaje, que sin perder rigor analítico está repleto de metáforas y símbolos que lo enriquecen y hacen más atractivo. Junto a su capacidad de innovación hay que destacar también su capacidad de

compromiso y transgresión, que le ha llevado a superar viejos esquemas y derribar barreras en tres aspectos que se explican a continuación.

En primer lugar, en cuanto a las fronteras disciplinares. Las investigaciones realizadas por de Sousa Santos son académicamente transgresoras en dos sentidos. El primero, porque tienen una naturaleza transdisciplinar, lo que en muchos de sus trabajos le lleva a un cruce entre las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias naturales, discurriendo entre la epistemología, la filosofía, la física, la sociología, la ciencia política, el derecho y la literatura. El resultado de esta transgresión es doble: por un lado, provoca la fusión de enfoques y métodos de investigación, asistiendo a una auténtica difuminación de fronteras entre las disciplinas académicas; por el otro, abre la posibilidad de tener visiones caleidoscópicas del mismo objeto de análisis. La transgresión ocurre, en segundo lugar, porque, preocupado como está por mantener un diálogo entre diferentes experiencias de conocimiento del mundo, ha abierto espacios de encuentro y articulación entre los saberes científicos y los saberes populares o cotidianos, promoviendo la construcción de un conocimiento activista al servicio de la emancipación social.

En segundo lugar, en cuanto a las fronteras culturales y geográficas. De Sousa Santos encarna bien la figura del intelectual global. La escala de análisis e intervención social en la que actúa alcanza dimensiones mundiales. Espacial y culturalmente hablando, dialoga con diversas teorías y actores de diferentes latitudes del planeta. Hoy puede estar impartiendo un seminario en una prestigiosa universidad y mañana asesorando personalmente a comunidades indígenas que luchan por su territorio. Prueba de ello es que su trabajo intelectual no se limita a la mera producción teórica de conocimiento desde el Norte global, los centros hegemónicos del poder y el saber. Como lo pone de manifiesto el proyecto internacional “Reinvención de la emancipación social”, dirigido por él mismo, a través de sus viajes y estableciendo un diálogo multipolar entre investigadores y agentes sociales de diferentes países, se ha convertido en una de las principales voces críticas del Sur global, metáfora político-geográfica que en su teoría social y política expresa la explotación, la exclusión y el sufrimiento de los oprimidos por el capitalismo y el colonialismo, cuya forma histórica más reciente la encarna la globalización neoliberal.

En tercer lugar, en cuanto a las fronteras entre teoría y práctica. Además de escribir y hablar sobre lo que piensa y cree, el profesor Santos lucha prácticamente por ello, estableciendo un vínculo intrínseco entre teoría y práctica. Lejos de quedarse en el reino de las buenas intenciones, muchas de sus propuestas teóricas adoptan la forma de estrategias de acción. Aunque su pensamiento es transmisor de unas determinadas ideas y valores que conectan con las aspiraciones emancipadoras de los grupos oprimidos, no representa al intelectual de vanguardia que mantiene un vínculo orgánico con una determinada clase social o un partido político, ni tampoco se cree poseedor de un conocimiento o visión privilegiada del mundo con la que concienciar y guiar a las masas. Su rol social como intelectual es más bien el de un facilitador crítico e independiente, aunque no neutral, que participa involucrándose libre y críticamente en las luchas por un orden mundial más justo, democrático y solidario. De aquí la importancia de intercambiar prácticas y conocimientos con movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales y otros agentes sociales.

No es, pues, un testigo aséptico de la realidad que cree en la neutralidad epistemológica y el desinterés moral de sus investigaciones. Sin perder un ápice de rigor e independencia, sus análisis de los silencios impuestos por los discursos hegemónicos están abiertamente comprometidos con la realidad de las víctimas, marginados y olvidados. El principal objetivo de su labor, como él mismo declara en una entrevista, no es otro que el de trabajar desde la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias para combatir las construcciones epistémicas, económicas, sociales, políticas y culturales dominantes que generan opresión y/o explotación, para “dar voz a los que no la tienen y aclarar teóricamente muchas de las causas del sufrimiento humano en este mundo globalizado e injusto en el que vivimos” (Santos *apud* Chavarría y García, 2004: 100).

Estas construcciones hegemónicas que desperdician experiencia humana e producen silencios también actúan en el plano de la historia. Siguiendo la estela crítica de Walter Benjamin, Boaventura de Sousa Santos (1996, 2003a, 2003b, 2005a, 2006a, 2006b) advierte de la necesidad de construir una “nueva teoría de la historia” (Santos, 2003a: 45) crítica con la concepción del futuro abstracto e infinitamente abundante de la filosofía ilustrada de la historia y con las pretensiones etnocéntricas y absolutas de la teoría neoconservadora del fin de la Historia. Mientras que la filosofía ilustrada del

progreso pensó la emancipación social con la mirada puesta en un futuro próspero y abundante, en detrimento del pasado, las filosofías neoconservadoras de la historia, por su parte, hacen apología del presente, invitando al conformismo, a la pasividad y a la repetición automática de lo que hay. La teoría del fin de la Historia de Fukuyama, en este sentido, es un ejemplo perfecto de radicalización del presente, reveladora del triunfo de la ideología de los vencedores, en este caso la de los promotores de la globalización neoliberal, ya que “el vencedor sólo está interesado en la repetición del presente” (Santos, 2003a: 44). Como él mismo escribe, “el grado de veracidad de la teoría sobre el fin de la historia radica en que ésta es el nivel máximo posible de la conciencia de una burguesía internacional que por fin observa el tiempo transformado en la repetición automática e infinita de su dominio” (Santos, 2003a: 43).

En oposición a las perspectivas conservadoras que clausuran la historia, eternizan el presente capitalista y liquidan la esperanza de otros mundos posibles, Santos apela a la capacidad individual y colectiva de espanto para transformarla en un ejercicio de inconformismo, en un sentimiento de indignación y en un grito de rebeldía. Si para la mayoría de la población mundial el futuro representa la esperanza de un mundo mejor, no puede permitirse que el futuro sea tan decepcionante como el presente. Es importante, por esta razón, sustituir las desesperanzadoras palabras grabadas sobre la puerta del infierno de la *Divina Comedia* —“Perded toda esperanza al traspasarme” (Dante, 1983: 16)—, a las que la teoría neoconservadora del fin de la Historia otorga un renovado sentido, pues firma el certificado de defunción de la esperanza y de todos los sentimientos e ideas que se relacionan con ella —la utopía, el anticonformismo, la imaginación, el deseo de cambio y la posibilidad de alternativas— y recuperar la pregunta kantiana por la esperanza: “¿Qué puedo esperar?” (Kant, 1990: 19). La esperanza es el nombre que recibe el sentimiento de quien ve como posible la realización de aquello a lo uno que aspira, desea, anhela o cree y que puede ser vista, de acuerdo con la caracterización de Paulo Freire (2002: 8), como una “necesidad ontológica” vital.

El fetichismo del mercado, el aumento de los procesos estructurales de exclusión social, la agudización de la pobreza, la vulnerabilidad de los grandes sectores poblacionales, las prácticas predatorias de las empresas transnacionales, la guerra y la descaracterización cultural de los pueblos, entre otros efectos de la globalización neoliberal, muestran que

es urgente y necesario generar alternativas y/o aprovechar las ya disponibles para recuperar la esperanza. Recuperar la dañada esperanza implica la tarea de reconstruir el futuro y el pasado para cambiar el presente.

Para llevar a cabo este reto, Santos (2006a, 2009a, 2009b), propone la construcción de un proyecto epistémico y político llamado *epistemología del Sur* [8]. Se trata, de manera sintética, de un conjunto heterogéneo de orientaciones teóricas y metodológicas con dos objetivos fundamentales. El primero es el de tratar de recuperar los saberes, las prácticas y los grupos sociales históricamente excluidos por el colonialismo y el capitalismo. El segundo es el de visibilizar las alternativas epistémicas, sociales y políticas emergentes. Objetivos que pueden observarse claramente en la definición formal de la epistemología del Sur, entendida como “la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (Santos, 2009a: 12).

Al ser aprovechada para reconstruir una nueva teoría crítica de la historia, la epistemología del Sur se centra fundamentalmente en la crítica de la *razón proléptica* [9] (Santos, 2003b: 750; 2005a: 167). Para entender esto, es necesario previamente tener en cuenta que la razón proléptica es una de las principales manifestaciones de la *razón indolente* (Santos, 2003c), la forma imperante de racionalidad en la modernidad occidental. La razón indolente se caracteriza ante todo por ser un modo de pensamiento arrogante, perezoso, olvidadizo y totalitario. Es arrogante porque, considerándose autosuficiente, no se plantea la necesidad de encontrarse y confrontarse con otras lógicas y racionalidades, por lo que demuestra un carácter autoritario y monológico; es perezosa porque aplica indiscriminadamente la misma vara de medir para todas las culturas que no sean las occidentales, reconociendo únicamente sus propios valores, que considera válidos universalmente; es olvidadiza porque produce activamente innumerables silencios y ausencias que borran de la memoria el sufrimiento de las víctimas y los vencidos de la historia; y es totalitaria porque, lejos de respetar la diferencia, niega la racionalidad y la palabra a cualquier otra forma de conocimiento que no se oriente por sus propios criterios epistemológicos y metodológicos, provocando el desperdicio masivo de experiencia humana, el empobrecimiento de la realidad y la

destrucción de la diversidad cultural y humana: de las múltiples, diferentes y coexistentes formas de vivir, conocer, producir, amar, pensar y actuar. Su comprensión del mundo, por tanto, se reduce a la comprensión occidental del mundo.

La razón proléptica muestra su indolencia al concebir el futuro desde la monocultura del tiempo lineal, que lo proyecta en un tiempo homogéneo y vacío con una dirección única e irreversible: el progreso. El futuro, así, resulta una secuencia temporal calculable y previsible, lo que genera un elevado grado de despreocupación y conformismo. La monocultura del tiempo lineal e irreversible produce la inexistencia social de otras lógicas temporales coexistentes en el mundo al declararlas atrasadas y residuales con relación a las categorías de progreso, modernización, crecimiento, desarrollo y globalización. Al mismo tiempo, produce la no contemporaneidad de muchas prácticas y saberes, calificados de premodernos, obsoletos o subdesarrollados. Dicho de otro modo: hace que determinados actores sociales, si bien son simultáneos en el tiempo, no sean considerados contemporáneos, ya que no funcionan con la lógica temporal lineal e irreversible dominante. Para contrarrestar los efectos de la razón proléptica, que contrae el presente y expande indefinidamente el futuro, la epistemología del Sur propone tres líneas de acción: elaborar, en primer lugar, una concepción alternativa del pasado capaz de reapropiarse, en lenguaje benjaminiano, de recuerdos que relumbran y encienden la chispa de la esperanza en momentos de peligro. Producir, en segundo lugar, la dilatación del presente para incluir en él más experiencias. Y en tercer lugar, provocar la contracción del futuro.

Para satisfacer estos objetivos, Santos diseña dos sugerentes procedimientos epistémico-políticos. El primero es la *sociología de las ausencias*. Consiste en un recurso metodológico que trata de rescatar concepciones y prácticas subalternas, que Santos (2003d: 12) clasifica en tres tipos: las que a pesar de pertenecer y haberse desarrollado en la tradición occidental fueron suprimidas o marginadas por las concepciones liberales dominantes; las que se desarrollaron fuera de Occidente, sobre todo en las colonias y, posteriormente, en los Estados poscoloniales; y las que proponen las organizaciones y movimientos sociales que forman la globalización contrahegemónica. Como ejercicio de crítica y sospecha, la sociología de las ausencias “intenta demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, esto es, como una alternativa no creíble a lo que existe” (Santos, 2005a: 160). Su principal objetivo es el

de recuperar fragmentos de experiencia social y epistémica desperdiciada, experiencias que están disponibles en el Norte y en el Sur y que pueden ser convertidas en alternativas creíbles, inspirar nuevas teorías críticas y renovar la esperanza. Es decir, la sociología de las ausencias expande el presente inmediato, el campo de experiencias sociales existentes, identificando otras opciones posibles a las que se les otorga credibilidad y se les confiere legitimidad. La sociología de las ausencias, de este modo, *dilata el presente*, valorando positivamente la diversidad de experiencias sociales disponibles desacreditadas y encubiertas por la razón metonímica. La ampliación del presente es condición necesaria para recuperar la experiencia humana desperdiciada. Guiada por la razón cosmopolita, la que combate el desperdicio de la experiencia, proclama una versión ampliada del presente que incluye las realidades silenciadas, suprimidas o marginadas, es decir, los sujetos y objetos producidos activamente como no existentes.

Respecto a las concepciones de tiempo e historia, la sociología de las ausencias revela la multiplicidad de experiencias cronológicas disponibles a través de la llamada *ecología de las temporalidades* (Santos, 2003b: 748; 2005a: 164). Esta idea plantea el reconocimiento mutuo, la valoración positiva y la interacción entre las diferentes *cronovisiones* que circulan por el mundo, los diversos modos de concebir y experimentar el tiempo, la vida, la muerte y el transcurso de la historia que existen más allá de la temporalidad lineal y progresiva: tiempos cíclicos, tiempos ceremoniales, el tiempo vivido, el tiempo de la memoria, de los mitos, entre otros. La aceptación de la pluralidad de las concepciones de tiempo permite ver las prácticas de los miembros de diferentes culturas no como residuales, sino como contemporáneas a las de la sociedad occidental. La importancia que para algunos pueblos tiene la celebración de los difuntos o el papel de los ancestros sobre la vida económica y sociocultural, por ejemplo, deja de verse como una manifestación de atraso y se observa como una expresión legítima de su modo de entender el tiempo y relacionarse con el mundo.

Ahora bien, recuperar la esperanza en el futuro exige convertirlo en un objeto de constante atención y cuidado (Santos, 2005a: 167). No podemos despreocuparnos del futuro, la actitud indolente a la que conduce la monocultura del tiempo lineal. Para la epistemología del Sur, el futuro no es la repetición mecánica del presente, ni tampoco una realidad dada de antemano. Es el resultado de acciones ejercidas por sujetos

concretos. Esta exigencia de cuidado requiere construir un futuro a la medida humana, es decir, plantea la necesidad de reducirlo y limitarlo, en oposición al futuro infinitamente abundante de la monocultura del tiempo lineal. Precisamente, la *sociología de las emergencias*, el segundo de los procedimientos epistémico-políticos aludidos, tiene el cometido principal de “sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal —un vacío que tanto es todo como es nada— por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado (Santos, 2005a: 167).

En la base de la sociología de las emergencias se encuentra el concepto de *todavía-no* (*Noch Nicht*), que Santos recupera del filósofo alemán Ernst Bloch. En el primer tomo de *El principio esperanza* (1938-1947), uno de los mayores tratados contemporáneos sobre la esperanza humana, Bloch reflexiona con lucidez sobre este principio y las categorías que orbitan a su alrededor, tales como: “conciencia anticipadora”, “lo todavía-no-consciente”, “función utópica”, “posibilidad”, “tendencia”, “futuro”, “utopía concreta”, “sueño diurno”, “sueño nocturno”, “*novum*” o “presente preñado de futuro”, entre otras. Bloch lamenta que la categoría de posibilidad, a pesar de ser una de las modalidades ontológicas clásicas, junto con las de realidad y necesidad, a lo largo de la historia de la filosofía occidental ha sido “poco objeto de reflexión” (Bloch, 1977: 234), “lógicamente un enigma” y “tierra casi virgen” (Bloch, 1977: 236).

El mérito que Santos advierte en el concepto blochiano de *todavía-no* está en la capacidad que tiene para revelar la totalidad inagotable de posibilidades concretas que el mundo encierra. Es la manera en la que el futuro se inscribe en el presente. Partiendo de la realidad presente, el *todavía-no* de Bloch quiere llamar la atención sobre el hecho de que en ella laten posibilidades aún no disponibles y en proceso de manifestación. Así, “*realmente* posible, en cambio, es todo aquello cuyas condiciones no están todavía reunidas todas en la esfera del *objeto mismo*: bien sea que tienen todavía que madurar, bien sea, sobre todo, que surjan nuevas condiciones —aunque en mediación con las existentes— con la entrada de un nuevo algo real. El ser movable, modificable, que se modifica, tal como se muestra en tanto que ser material-dialéctico, tienen en su fundamento como en su horizonte este poder devenir inconcluso, este no-ser-todavía-concluso” (Bloch, 1977: 188-89).

Este conjunto de posibilidades latentes en el presente constituye una serie de pistas y señales que anuncian lo que está por venir, aquello que *aún* no se ha realizado y que puede realizarse o no. Es sobre estas tendencias de futuro que hay que actuar para incrementar la probabilidad de esperanza con relación a la frustración. Estas señales, existentes aquí y ahora como indicio, permiten substituir el futuro abstracto y vacío de la monocultura del tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, transformando el futuro abstracto que conlleva la filosofía del progreso en un futuro concreto y alternativo por el que vale la pena luchar. Es en este aspecto donde la dimensión ética de la sociología de las emergencias adquiere su máxima importancia. En efecto, si lo que todavía no está disponible cobra sentido en cuanto que posibilidad, pero como una posibilidad frágil que carece de una dirección específica, se comprende la importancia que tiene cuidar desde el presente de ese *futuro abierto* y a la vez *incierto*. Abierto e incierto porque, a diferencia de los relatos conclusivos de la historia, permite la instauración de algo nuevo, alternativo y probablemente mejor. El futuro, de este modo, se construye desde las emergencias del presente, tiempo en el que irrumpe lo nuevo. Y aunque el futuro se presente a nuestros ojos como algo vulnerable y teñido por un halo de incertidumbre ya no es, como en la filosofía ilustrada de la historia, algo infinito ni determinado. La concepción que la epistemología del Sur tiene del futuro rompe con el futuro vacío de sentido al que aboca el fatalismo histórico, según el cual “no hay alternativa”, restituye la esperanza para alimentar nuestra rebeldía y permite que, en contra de la inercia, el estancamiento y la inmovilidad, suceda lo inesperado que puede cambiar y mejorar la realidad, porque “lo inesperado —como afirma Federico Mayor Zaragoza (2007: 4)— es nuestra esperanza”.

Al desempeñar esta función visionaria, la sociología de las emergencias, como método indiciario de trabajo, está efectuando una “ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes” (Santos, 2005a: 169), ya que contribuye a aumentar la realidad posible y concibe futuros concretos hechos de las posibilidades utópicas y realistas antes señaladas. Son utópicas porque poseen una dimensión crítica y transgresora, visible en la fuerza que tienen para desafiar el orden de cosas existente; y son realistas porque plantean alternativas razonables, no descartables con facilidad. En la sociología de las emergencias, la multiplicidad y diversidad de experiencias posibles se da, por tanto, mediante la ampliación simbólica de las pistas de futuros posibles. Razón por la cual en otra definición de este procedimiento sociológico Santos afirme que su función

principal es la de “identificar y ampliar los indicios de las posibles experiencias futuras, bajo la apariencia de tendencias y latencias que son muy activamente ignoradas por la racionalidad y el conocimiento hegemónicos” (Santos, 2005b: 38).

Ambos procedimientos epistémico-políticos están interconectados: cuantas más experiencias sociales estén hoy disponibles, más experiencias serán posibles en el futuro. Comparten, además, una naturaleza inconformista y transgresora: trascienden lo empíricamente dado y contribuyen a la ampliación del campo de lo visible, visibilizando realidades silenciadas, distorsionadas o desacreditadas, así como realidades emergentes con potencial emancipador. No obstante, presentan algunas diferencias significativas recogidas en el siguiente cuadro comparativo.

	SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS	SOCIOLOGÍA DE LAS EMERGENCIAS
Definición	Procedimiento epistemológico-político transgresor que muestra que lo que no existe es activamente producido como inexistente, como alternativa descartable y desacreditada	Procedimiento epistemológico-político transgresor que identifica pistas y señales presentes e investiga las alternativas que caben en un horizonte de posibilidades concretas
Objetivo	Dilatar el presente, transformando ausencias en presencias. Demuestra que lo no existente es activamente producido como tal, es decir, como alternativa no creíble frente a lo que existe	Contraer el futuro, sustituyendo el futuro homogéneo y vacío del tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas contenidas en el presente en forma de tendencia o latencia
Campo de acción	Experiencias sociales disponibles	Expectativas sociales posibles
Método	La diversidad de experiencias sociales disponibles ocurre por medio de las cinco ecologías: de los saberes, temporalidades, reconocimientos, transescalas y productividades	La diversidad de experiencias sociales posibles ocurre por medio de la ampliación simbólica mediante pistas y señales
Dimensión ética	Axiología del cuidado, prestando atención a las ausencias en forma de alternativas disponibles aquí y ahora	Axiología del cuidado, prestando atención a las ausencias en forma de posibilidades futuras todavía no identificadas
Objetividad	Depende de su cualidad subjetiva. Los elementos subjetivos son: la conciencia cosmopolita y el inconformismo ante el desperdicio de la experiencia	Depende de su cualidad subjetiva. Los elementos subjetivos son: la conciencia anticipadora y el inconformismo ante una carencia

Mientras que la razón proléptica, por medio del progreso *ad infinitum*, hizo que la modernidad fuera rica en expectativas y pobre en experiencias, la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias persiguen un mayor equilibrio entre el espacio de la experiencia y el horizonte de las expectativas, objetivo que implica dilatar el presente y encoger el futuro. La operación epistemológica de encoger el futuro no supone la pérdida de importancia del mismo. La conversión del futuro abstracto y vacío en un futuro concreto y realizable no comporta reducir nuestras expectativas, sino volver más radicales aquellas que, utilizando la expresión de Bloch, son “realmente posibles”, especialmente las que son anunciadoras de transformaciones sociales emancipadoras.

La revisión crítica de la concepción dominante de la historia llevada a cabo por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias también permite, por otra parte, reinventar el pasado, devolviéndole su capacidad de revelación y fulguración en el presente (Santos, 2003a: 44), ya señalada por Walter Benjamin en sus tesis sobre filosofía de la historia. Al dirigirse hacia el futuro, las concepciones lineales y homogeneizantes de la historia conciben el pasado como el montón de escombros que el ángel benjaminiano contempla. En diálogo con Benjamin, Boaventura de Sousa Santos excava en la basura cultural producida por la modernidad occidental para construir una narrativa histórica que rehabilite las voces apagadas, los saberes desacreditados y los grupos sociales subalternizados. Al afirmar que “las alternativas posibles son los hilos que faltan, los registros incompletos, los agujeros negros, los vacíos”, Santos (2003c: 278) está trabajando con la idea de *razón anamnética* (Mate, 1991: 23) de Benjamin, que trata de recuperar fragmentos dispersos de un “pasado oprimido” (Benjamin, 1982: 190), guarda memoria de los vencidos y es portadora de exigencias de reparación, memoria histórica y solidaridad con las víctimas, al considerar que “el pasado exige derechos” (Benjamin, 1982: 178).

La memoria y el recuerdo son los principales instrumentos de la razón anamnética para utilizar el pasado de manera provechosa, salvarlo del olvido y restituirle su capacidad de redención y fulguración. Cuando la razón anamnética mira la historia bajo el prisma de la memoria, como recuerdo, observa un sinnúmero de catástrofes acumuladas cuyos responsables han quedado impunes y cuyas víctimas no han sido resarcidas. La

recuperación de la memoria histórica y, por tanto, el recuerdo del pasado, no tienen, sin embargo, un carácter recreativo, sino que constituye un acto político democrático que otorga a los vencidos un pasado común y compartido.

Recordar el pasado también es un acto de justicia histórica. La memoria es sinónima de justicia no sólo porque reconoce la vigencia de una injusticia pasada, sino porque trata de resarcirla. Como afirma Reyes Mate (2005: 87), el sentido de recordar el pasado no es simplemente el de forjar un escudo para el presente que evite que se repitan situaciones como las ocurridas en el pasado. Construir el presente desde la memoria del pasado y la injusticia tiene tres implicaciones fundamentales: el reconocimiento, en primer lugar, de que la injusticia cometida en el pasado no ha prescrito con el tiempo. “La memoria —afirma Mate (2005: 87) parafraseando a Benjamin— abre expedientes que el derecho y la razón dan por cancelados”. La conciencia, en segundo lugar, de que nuestro actual bienestar no es gratuito ni inocente, sino que está construido sobre una pila de cadáveres, víctimas y escombros: son el cúmulo de ruinas que yacen bajo las alas del ángel benjaminiano de la historia. Implica, en tercer lugar y último lugar, romper con la lógica política del progreso de la sociedad construido letalmente a costa de los más débiles. No se trata, en este sentido, de renegar del progreso, sino de entender que “no es lo mismo colocar a la humanidad como objetivo del progreso que hacer del progreso el objetivo al que tiene que someterse la humanidad” (Mate, 2005: 88-89).

Tanto para Benjamin como para Santos, la importancia de mirar al pasado responde a la necesidad de llevar a cabo una lucha en el presente, de convertir el pasado en un contenido motivador para el día de hoy. Al recordar el sufrimiento pasado, tratando que los recuerdos conservados en la memoria les sirvan de aprendizaje para el futuro, las víctimas están construyendo su propio presente de manera inconformista y rebelde, al tiempo que sientan las bases de su propia emancipación. He aquí el significado redentor que para Santos adquiere el pasado. La revisión del pasado enseña a los vencidos que las humillaciones a las que se vieron sometidos no fueron en vano, sino que sirven de ejemplo iluminador para evitar que se repitan, especialmente en tiempos de catástrofes y convulsiones: “La capacidad de redención del pasado radica en la posibilidad de surgir inesperadamente en un momento de peligro, como fuente de inconformismo” (Santos, 2003a: 45). La recuperación del pasado permite, de este modo, que los vivos despierten,

se reanimen y afronten los retos del presente, pues la mayoría guarda un silencio preocupante, anda distraída o está sumida en la inercia de la repetición automática de lo mismo. La capacidad de redención del pasado está en su capacidad de fulguración o irrupción instantánea en el presente. El pasado, visto así, es como un relámpago cuyo efecto iluminador “podrá desarrollarse sólo si el pasado deja de ser la acumulación fatalista de catástrofes para ser tan sólo la anticipación de nuestra indignación y de nuestro inconformismo” (Santos, 2003a: 58).

Para Santos (2005a: 172-73), los principales ámbitos sociales en los que se revela la pluralidad de experiencias sociales alternativas, ya sean éstas disponibles o posibles, son cinco. El primero está constituido por las *experiencias de conocimientos*, que aluden a conflictos y diálogos posibles entre distintas formas de conocimiento, como por ejemplo el encuentro entre la agricultura industrial y la campesina o, en el terreno jurídico, la posibilidad de diálogo entre sistemas legales informales —como la legalidad indígena o la ley gitana— y la legalidad de tipo formal estatal. El segundo campo lo forman las *experiencias de desarrollo, trabajo y producción*, que hacen referencia a formas de producción y consumo alternativas al modo de producción capitalista, como la economía solidaria o las formas alternativas de desarrollo, practicadas principalmente a escala local. Pueden encontrarse, en tercer lugar, *experiencias de reconocimiento recíproco*, referidas a la posibilidad de encuentro y diálogo entre los sistemas de clasificación social dominantes —naturaleza capitalista, patriarcado heterosexista y racismo— y formas alternativas de reconocimiento, entre las que destacan el multiculturalismo progresista, el constitucionalismo multicultural o la ciudadanía posnacional. Existen, en cuarto lugar, *experiencias de democracia* entre la democracia hegemónica, la liberal representativa, y la democracia participativa en sus diferentes versiones practicadas alrededor del mundo. Finalmente, podemos encontrar *experiencias de comunicación e información*, que remiten al diálogo entre los medios de comunicación globales y los medios independientes y alternativos.

## **Conclusiones**

Boaventura de Sousa Santos discute una idea central del pensamiento histórico occidental moderno: la idea de progreso y, con ella, la orientación ineluctable hacia el futuro de la mirada de historiadores, filósofos y teóricos sociales, una mirada que tiende

a descuidar el pasado y reducir el presente. El cuestionamiento de las construcciones históricas basadas en un tiempo lineal y homogeneizante le lleva a plantear una teoría alternativa de la historia de carácter crítico-propositivo, poscolonial y utópico-emancipador.

Tiene, en primer lugar, una dimensión crítica porque desafía tanto a las teorías que interpretan la historia como una “totalidad abierta hacia un futuro progresivo” (Koselleck, 1993: 348) como a aquellas que, cayendo en la arrogancia etnocéntrica, se postulan como patrón universal de civilización y proclaman el fin de la Historia. Es, por otra parte, propositiva en tres aspectos. El primero, porque formula una teoría del presente que, motivada por el inconformismo, lo amplía al detectar ausencias y silencios significativos en forma de experiencias sociales que son desperdiciadas, impidiendo así que el futuro se convierta en una repetición sin alternativa a lo que hay. El segundo, porque contiene una teoría que, impregnada de reminiscencias benjaminianas, plantea una concepción alternativa del pasado, interpretado como algo vivo, revelador y en tensión con el presente. La rememoración individual y colectiva del sufrimiento de las víctimas contribuye a la reparación de las injusticias cometidas por la clase dominante vencedora y resulta útil para emanciparse porque produce imágenes desestabilizadoras que potencian nuestra capacidad de asombro e indignación. Y el tercero porque propone una teoría del futuro basada en el cuidado de alternativas utópicas y realistas, vistas como señales potencialmente realizables que apuntan hacia futuros abiertos y concretos, futuros alternativos que todavía no son, pero que de algún modo son futuros cargados de presente.

Es, en segundo lugar, una teoría poscolonial de la historia porque se conduce por la epistemología del Sur, que combate el “occidentecentrismo” histórico que convierte a los países centrales en los protagonistas de la historia mundial oficial. La epistemología del Sur se orienta por la *razón cosmopolita* (Santos, 2005a: 152), en oposición frontal a la razón indolente. La racionalidad cosmopolita, que tiene un carácter abierto y dialogante, está orientada por el valor ético y político de la solidaridad, aquel que, superando estereotipos y prejuicios, reconoce al otro como un sujeto igual y a la vez diferente, reconocimiento hecho sin la inferiorización epistémica y social de un grupo por parte de otro. Así, la razón cosmopolita lleva a cabo “un amplio reconocimiento de las experiencias de conocimiento del mundo” (Santos y Meneses, 2009b: 18), otorgando

visibilidad a la diversidad de experiencias sociales posibles y disponibles con el objetivo de tender puentes de diálogo y de inteligibilidad recíproca entre ellas. De este modo, Santos está en condiciones de elaborar una teoría de la historia intercultural que no genera entre personas y pueblos diferencias inferiorizantes, sino diferencias en pie de igualdad. En virtud de ello, la teoría de la historia de Santos es capaz de evitar los *historicidios* —o *memoricidios*— cometidos por la razón indolente, la “guerra contra la memoria” (Levi, 1991: 21), la destrucción, ocultación, falsificación y subalternización de las diferentes historias y memorias locales de los pueblos.

La teoría de la historia propuesta por Santos, en tercer y último lugar, contiene una dimensión utópico-emancipadora porque está comprometida con los horizontes de lucha que apuntan hacia la transformación democrática de las construcciones epistémicas y sociales opresoras. En virtud de ello, trabaja con fragmentos epistémicos, sociales y culturales que están siendo desperdiciados o en trance de desaparición, inscribiéndose en el campo de las luchas sociales que forman la llamada *globalización contrahegemónica* o el *cosmopolitismo subalterno* (Santos, 2002: 458; 2003d: 27): un vasto conjunto de redes, resistencias, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan a escala local y global contra las consecuencias sociales, políticas, culturales y económicas de la globalización hegemónica neoliberal. Su propuesta no es la de la reconstrucción de una esperanza abstracta que confía en que las cosas mejoren porque sí, sino la de la esperanza concreta depositada en lo “real-posible” (Bloch, 1977: 135), en las diversas posibilidades concretas emergentes pero todavía no realizadas o, utilizando la categoría utópica de Freire (2002: 9), una esperanza que confía en la realización de lo “inédito viable”. Como recurso utópico, lo inédito viable sirve tanto para denunciar el presente, actuando como remedio contra el conservadurismo, que pone muros de contención a la imaginación utópica, como para alimentar el sueño y la construcción de futuros viables que, por qué no, pueden ser portadores de cambios incluyentes y democráticos.

*El autor agradece al programa de becas de Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Educación la financiación de este trabajo.*

## Notas

[1]: Para la filosofía de la Ilustración, las ciencias positivas son el modelo cognitivo sobre el que se asienta la idea del progreso ilimitado. Sus rigurosos métodos de investigación y análisis de los fenómenos naturales fueron considerados una manifestación inequívoca de un progreso constante que, como creía Francis Bacon, haría más fácil y cómoda la vida humana. La ilustración interpretó el progreso de la ciencia no por revoluciones científicas, sino desde los parámetros de lo que la filosofía de la ciencia de Kuhn (2001: 22) llama lógica lineal de “desarrollo por acumulación” del conocimiento científico.

[2]: En el artículo ‘Hombre’ de su *Diccionario filosófico*, Voltaire (1976: 352) habla de las “diferentes razas de hombres”, identificando las formas que asume la diversidad antropológica con diferentes razas o especies de seres humanos: “Existen razas amarillas, rojas y grises” (Voltaire, 1976: 353). En términos metafóricos, compara a los seres humanos con árboles de distinta procedencia, por lo que rechaza el origen común de la humanidad: “Todos son igualmente hombres, como el abeto, la encina y el manzano son igualmente árboles; pero el manzano no nace del abeto, ni el abeto nace de la encina” (Voltaire, *Ibíd.*).

[3]: En su ensayo titulado ‘De los caracteres nacionales’ (1748), Hume (2005: 103) defendía, con opiniones racistas cimentadas en el prejuicio, la inferioridad natural de los negros: “Tiendo a sospechar que los negros, y en general todas las otras especies de hombre (porque hay cuatro o cinco clases diferentes), son naturalmente inferiores a los blancos. Apenas hubo una nación civilizada compuesta por hombres no blancos, ni siquiera algún individuo eminente en la acción o la especulación. Ningún artesano ingenioso se dio entre ellos, ni artes, ni ciencias”.

[4]: Véase el enlace: <http://www.newamericancentury.org>

[5]: Inspirándose en la idea hegeliana de la lucha por el reconocimiento como factor de confrontación social, Fukuyama (1992: 19) entiende el *thymós* del que habla Platón como “la parte del alma que reclama reconocimiento”. Hay indicaciones de que, para los antiguos griegos, como en el caso de Homero, el sentido de *thymós* se refería al alma activa y perecedera, a diferencia de *psyché*, el alma pasiva e inmortal. El *thymós* está asociado corporalmente al pecho, de ahí que muchas veces se traduzca el término por “corazón” y, por extensión, se lo relacione con el mundo de los deseos, las emociones y las intenciones. Se trata de aquella disposición anímica que reporta energía y coraje. En la psicología platónica, el *thymós* es fundamentalmente el atributo dominante de la clase de los guardianes de la *pólis*.

[6]: Riutort (2003: 130) sintetiza en seis las proposiciones que definen el Nuevo Orden Mundial de la posguerra fría: 1) La caída irreversible de la URSS y el fin de la Guerra Fría, con la victoria de Estados Unidos. 2) Estados Unidos se ha perfilado como el principal actor en el alcance global de su potencial atómico. 3) No está previsto que a corto y medio plazo pueda surgir alguna potencia que le dispute la superioridad económica, política y militar. 4) La cuestión del peligro de guerra nuclear pasa a un segundo plano. 5) La administración estadounidense puede y debe ejercer su poder de alcance global, diseñando en solitario un sistema de seguridad fundado en la concepción de sus intereses. 6) Estos intereses se justifican a partir de lo que se consideran valores occidentales básicos e irrenunciables: el libre mercado, el individualismo, la libertad individual negativa y la democracia hegemónica, entre otros.

[7]: El concepto benjaminiano de “experiencia” —*Erfahrung*— no designa un conjunto caótico de datos que el sujeto registra en su conciencia o inconciencia por medio de la percepción sensible inmediata. Remite a un proceso de adquisición y sedimentación a lo largo del cual la memoria individual se configura como una facultad capaz de articular e integrar las diversas vivencias en una unidad dotada de sentido. La experiencia, por tanto, requiere de tiempo, duración y continuidad para acumularse, integrarse en la identidad personal y dar su mejor fruto: una modificación cualitativa reflejada en un acervo de sabiduría que contribuye a conducir con sentido la propia vida.

[8]: En la teoría política y social de Santos (2003c: 40), el concepto de “Sur” es utilizado como metáfora para hacer referencia a “la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista”.

[9]: La prolepsis es una técnica narrativa usada frecuentemente en la literatura y el cine (*flashforward*) a través de la cual se produce un salto o anticipación hacia el futuro.

## Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2005), *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Caparrós editores, Madrid.

Benjamin, W. (1982), *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid.

Bloch, E. (1977), *El principio esperanza*, tomo I, Aguilar, Madrid.

Bricmont, J. (2008), *Imperialismo humanitario: el uso de los derechos humanos para vender la guerra*, El Viejo Topo, Barcelona.

Bury, J. (1971), *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid.

Cicerón (2002), *Sobre el orador*, Gredos, Madrid.

Condorcet, N. (1980), *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid.

Chavarría, M. y García, F. (2004), 'Otra globalización es posible. Diálogo con Boaventura de Sousa Santos', *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 19, 100-111.

Chukwudi Eze, E. (2001), 'El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant', en Mignolo, W. (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Argentina, 201-251.

Dante, A. (1983), *Divina Comedia*, Planeta, Barcelona.

Descartes, R. (2000), *Discurso del método*, Alianza Editorial, Madrid.

Dussel, E. (1994), *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, Plural Editores, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz.

Freire, P. (2002), *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México.

Fukuyama, F. (1989), 'The End of History?', *The National Interest*, núm. 16, 3-18 [trad. española: '¿El fin de la Historia?', *Estudios Públicos*, núm. 37, 1990, 5-37].

— (1992), *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona.

— (2007), *América en la encrucijada. Democracia, poder y herencia neoconservadora*, Ediciones B, Barcelona.

Hegel, G. W. F. (1974), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid.

Hume, D. (2005), *Escritos impíos y antirreligiosos*, Akal, Madrid.

Kant, I. (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid.

— (1990), *Logica*, Laterza, Bari.

— (1999), 'Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?', en Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 63-71.

Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

Kuhn, T. S. (2001), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Lander, E. (1993) (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.

Levi, P. (1991), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Turín.

Lipset, S. M. (2000), *El excepcionalismo norteamericano. Una espada de dos filos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Löwy, M. (2001), *Walter Benjamin. Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, Presses Universitaires de France (PUF), París.

Mate, R. (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.

— (2005), *A contraluz de las ideas políticamente correctas*, Anthropos, Barcelona.

Mayor Zaragoza, F. (2007), 'Cada ser humano es la solución', ponencia presentada en el acto *Contigo somos + paz*, Fundación Ananta, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 18 de noviembre de 2007, 2-4. Disponible en:

[http://topmanagement.biz/archivos\\_documentos\\_1/contigo\\_somos\\_paz\\_1.pdf](http://topmanagement.biz/archivos_documentos_1/contigo_somos_paz_1.pdf)

Montesquieu, (1985), *Del Espíritu de las Leyes*, Tecnos, Madrid.

— (1986), *Cartas persas*, Tecnos, Madrid.

Nisbet, R. (1981), *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona.

Riutort, B. (2003), 'Nuevo orden mundial y conflicto político global', en Riutort, B. (ed.), *Conflictos bélicos y nuevo orden mundial*, Icaria, Barcelona, 125-177.

Rousseau, J. J. (1994), *Del Contrato Social-Discursos*, Alianza Editorial, Madrid.

Santos, B. S. (1996), 'Para uma pedagogia do conflito', en Heron da Silva, L. *et alt.* (orgs.), *Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais*, Ed. Sulina, Porto Alegre, 15-33.

— (org.) (2001), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?*, Afrontamento, Porto.

- (2002), *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, Butterworths LexisNexis, Londres.
- (2003a), *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Universidad Nacional de Colombia/ILSA, Bogotá.
- (2003b), *Conhecimento prudente para uma vida decente: “Um Discurso sobre as Ciências” revisitado*, Afrontamento Porto.
- (2003c), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- (2003d), ‘Poderá o direito ser emancipatório?’, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 65, 3-76.
- (2005a), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ ILSA, Madrid.
- (2005b), *Foro Social Mundial: manual de uso*, Icaria, Barcelona.
- (2006a), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, Afrontamento, Porto.
- (2006b), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- (2009a), *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, México.
- y Meneses, P. (orgs.) (2009b), *Epistemologias do Sul*, Almedina, Coimbra.
- (2009c), ‘Reinventando la emancipación social’, *Cuadernos del pensamiento crítico latinoamericano*, 18, 1-8.

Schumpeter, J. (1982), *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona.

Shakespeare, W. (2001), *Macbeth*, Cátedra, Madrid.

Turgot, A. R. J. (1991), *Discursos sobre el progreso humano*, Tecnos Madrid.

Voltaire (1976), *Diccionario filosófico*, tomo II, Ediciones Daimon, Barcelona.

Wallerstein, I. (1996) (coord.), *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.

Williamson, J. (1990), 'What Washington Means by Policy Reform', en Williamson, J. (ed.), *Latin American adjustment: how much has happened?*, Institute for International Economics, Washington, 7-20.

## **Resumen**

Tomando como marco de referencia las aportaciones teóricas de la epistemología del Sur de Boaventura de Sousa Santos, el objetivo principal de este artículo es el de revisar críticamente algunas de las modernas concepciones lineales y homogeneizantes del tiempo y la historia, concretamente la filosofía ilustrada del progreso, la teleología eurocéntrica de Hegel y el finalismo histórico neoconservador del primer Fukuyama. Con este propósito, el artículo plantea un nuevo enfoque de la relación entre pasado, presente y futuro desde la perspectiva crítica, emancipadora y poscolonial de la sociología de las ausencias y de las emergencias propuesta por el teórico social portugués.

## **Palabras clave**

Filosofía de la historia, progreso, epistemología del Sur, sociología de las ausencias, sociología de las emergencias.

## **Abstract**

*By taking as a frame of reference the theoretical contributions of the epistemology of the South of Boaventura de Sousa Santos, the main aim of this paper is to critically review some of the modern linear and homogenizing conceptions of time and history, specifically the Enlightenment philosophy of progress, the Eurocentric teleology of Hegel and the historical finalism of the early work of Fukuyama. With this purpose, this paper proposes a new approach to the relationship of past, present and future from the critical, emancipatory and postcolonial perspective of the sociology of absences and emergencies proposed by the Portuguese social theorist.*

## **Keywords**

Philosophy of history, progress, epistemology of the South, sociology of absences, sociology of emergencies.