

La constitución del Cosmopolitismo Subalterno

Miguel Mandujano Estrada *

Universitat de Barcelona

Resumen

En este trabajo presentaremos algunos principios fundamentales de la plataforma crítica que el autor portugués Boaventura de Sousa Santos designa como *cosmopolitismo subalterno*. La posición de Santos se inscribe en la Teoría crítica y una amplia tradición de izquierda social, no obstante, nos hemos propuesto comunicar su propuesta con un contexto diferente, por lo que la enmarcamos en la tradición cosmopolita, buscando *isomorfismos* entre su teoría y la inspiración liberal –ilustrada por la posición del filósofo alemán Thomas W. Pogge–, que permitan un trabajo, a futuro, de traducción entre tradiciones.

Palabras clave: Cosmopolitismo, cosmopolitismo subalterno, Thomas W. Pogge, Boaventura de Sousa Santos.

Abstract

In this paper we present some basic principles of the critical platform that the Portuguese author Boaventura de Sousa Santos designates as subaltern cosmopolitanism. Santos's position is part of Critical Theory and a long tradition of social left, however, we intend to communicate its proposal with a different context, for that we framed it in the cosmopolitan tradition, looking for *isomorphisms* between his theory and the liberal inspiration –illustrated by the position of the German philosopher Thomas W. Pogge, to allow a future work of translation between traditions.

Key words: Cosmopolitanism, Subaltern Cosmopolitanism, Thomas W. Pogge, Boaventura de Sousa Santos.

1. El universo cosmopolita

El uso coloquial del término *cosmopolita* refiere a quienes consideran todos los lugares del mundo como su propia patria, aunque esta es una afirmación en sentido figurado que refleja una actitud ante las fronteras y no una característica del orden de nuestros días. En filosofía política, el cosmopolitismo remite un conjunto de posturas diversas frente a la responsabilidad de las naciones sobre las necesidades de otros países y la posibilidad de un orden internacional.

La primera afirmación cosmopolita suele atribuirse a Diógenes. El filósofo cínico, en un aparente rechazo de su propia tierra, se declaró no un ciudadano de Sínope, sino «*kosmopolitês*», es decir, un ciudadano del cosmos.¹ Como puede observarse, la proclamación cínica no supone alguna forma de orden internacional y más bien entraña una actitud ante la vida, una apertura fundamental que impregna la naturaleza de la filosofía.

* Dirección postal: C. Comandante Benítez 29, 1-1, 08028 Barcelona. mmandujanoe@gmail.com. Miguel Mandujano es Maestro en Filosofía de la Cultura por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México). Actualmente realiza el Doctorado en Ciudadanía y Derechos Humanos de la Universidad de Barcelona en la línea de investigación «Filosofía Política». Es becario del CONACyT de México.

¹ Cfr. Diógenes Laercio VI, 63.

El cosmopolitismo experimenta un primer giro con el auge del movimiento inaugurado por Zenón de Citio en la Grecia clásica. Para los estoicos, la polis es un sistema de seres humanos ordenado conforme a la ley o recta razón, una noción que satisface de manera ejemplar el cosmos y explica la correspondencia entre ambas ideas. En el mismo sentido, *kosmopolitês* significaba vivir en armonía con la naturaleza.² Por otro lado, aunque no toda ciudad Estado mereciera tal designación, los estoicos no creyeron que hubiera que mantener una distancia con las polis tradicionales, por el contrario, Crisipo de Soli cree que la bondad requiere servir a los seres humanos de la mejor manera, por mucho que servir a todos de la misma manera sea imposible. En este sentido, el mejor servicio que uno puede tener requiere, por tanto, de un acuerdo político y la posibilidad de que algunas personas vayan a otro lugar a servir. Hay, pues, una clara transformación de la metáfora cosmopolita que alcanza la discusión contemporánea de las alternativas nacionalistas, pluralistas, comunitaristas, multiculturalistas, etc.³

Más adelante, los estoicos romanos extendieron la ciudadanía a todos los seres humanos en virtud de su racionalidad, un nuevo sentido que influye determinadamente sobre la época y alcanza el espíritu moderno. Pasando por alto la modernidad temprana y la crítica del realismo republicano de Rousseau, la tradición racionalista adquiere un nuevo ímpetu con la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y la propuesta kantiana de una liga de las naciones, acaso el sentido más difundido del cosmopolitismo moderno.

De acuerdo con Kant, todos los seres humanos racionales son miembros de una única comunidad moral. En su propuesta, se analogan los ciudadanos en un sentido político en el que destacan la libertad, la igualdad y la independencia, pero de la misma manera, la ley común es la ley de la moralidad, fundada en la razón.

A decir de Otfried Höffe, Kant, quien nunca salió de su provincia, es cosmopolita debido a su curiosidad intelectual, y «se convierte en un ciudadano del mundo en cuanto al saber.»⁴ En un sentido más estricto, Kant elabora, en 1795, su *Zum ewigen Frieden* en la que establece los célebres artículos para la paz perpetua de los estados. Su primer artículo

² Cfr. E. Brown: «The Stoic Invention of Cosmopolitan Politics», *Proceedings of the Conference “Cosmopolitan Politics: On The History and Future of Controversial Ideal”*, Frankfurt am Main, Goethe University, 2006. En prensa. Consultado en línea el 2 de febrero de 2010 en <http://www.artsci.wustl.edu/~eabrown/pdfs/Invention.pdf>

³ Cfr. E. Brown y P. Kleingeld: «Cosmopolitanism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006. Consultado en línea el 25 de enero de 2010 en <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/> Al respecto de la problemática planteada puede verse H. O. Seleme: «El peso del deber de asistencia a pueblos foráneos frente a las exigencias de justicia doméstica», *Diánoia* (México), n° 59, Noviembre 2007, pp. 97-126.

⁴ O. Höffe: «Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant», en: D. M. Granja Castro y G. Leyva (eds.): *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 40.

definitivo establece que la constitución civil de todo Estado debe ser republicana, y el segundo, que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres.⁵

En otro orden de ideas, la estela de Kant alcanza el siglo XX a través de una de las teorías con mayor ascendiente en filosofía política, la de John Rawls. Como es bien sabido, la *Teoría de la Justicia* está pensada para el caso doméstico, y considera sólo de manera marginal el asunto de una justicia internacional. Con todo, iniciada la década de 1990 Rawls realiza una versión de su teoría para la circunstancia global en *El derecho de gentes* a través de la introducción de una segunda sesión de la posición original. Además, Rawls afirma:

Sigo aquí a Kant en *La paz perpetua* (1795) en cuanto a que un gobierno mundial –que entiendo como un régimen político unificado con los poderes reconocidos a los gobiernos nacionales– sería un despotismo global o un frágil imperio desgarrado por frecuentes guerras civiles, en la medida en que los pueblos y regiones tratarían de alcanzar libertad y autonomía.⁶

Uno de los principales discípulos de Rawls, el alemán Thomas Pogge, presume que la afirmación es cuestionable, ya que Kant escribió en *La paz perpetua* que una pluralidad de Estados independientes es preferible a una amalgama debajo de un solo poder que desautorice al resto bajo una monarquía universal.⁷ Este pasaje, continúa Pogge, expresa, en realidad, las reservas de Kant sobre una monarquía universal que fuera conducida por la lógica de la conquista, pero los últimos años han extendido la relevancia de nuestra experiencia histórica sobre esta cuestión y ha mejorado nuestra teorización social, sobre todo en el terreno de la economía y la ciencia política. Los sistemas federalistas nos muestran, de esta manera, que una genuina división de poderes, incluso en la dimensión vertical, puede funcionar sin obstáculos para la estabilidad o la justicia.

Como puede apreciarse, Pogge cree en la posibilidad si no de un orden internacional, sí al menos de alguna forma en que pueda responderse a las necesidades del orden global. En el presente trabajo no abordaremos en qué sentido Pogge cree que la extensión internacional de la teoría de la justicia rawlsiana no es coherente con su propia enunciación de dos principios de justicia en la versión doméstica. Ésta es, sin embargo, la principal razón de su crítica, a la que podemos añadir, señala un enfoque orientado sólo al destinatario, la falta de un «nivel medio» ante la ausencia de los célebres principios de la justicia y la necesidad de

⁵ Cfr. I. Kant: *Sobre la paz perpetua*, Joaquín Abellán (trad.), Madrid, Tecnos, 1998.

⁶ J. Rawls: *The Law of Peoples; with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Harvard UP, 1999, p. 36. La traducción corresponde a la edición española de Paidós, Barcelona, 2001, p. 49.

⁷ Cfr. T. Pogge: « Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?», en: R. Martin y D. A. Reidy (eds.): *Rawls's Law of Peoples. A realistic Utopia?*, Malden MA, Blackwell, 2007, p. 207.

una segunda sesión de la posición original.⁸ Sí nos interesa, en cambio, evidenciar el marco en que Pogge considera la obligación del mandato cosmopolita, y este es, el de los efectos de la globalización.

2. Cosmopolitismo y globalización

Uno de los argumentos con los que Pogge critica el derecho de gentes rawlsiano es la explicación nacionalista. Rawls, explica su discípulo, necesitaría un principio para evaluar y ajustar el orden internacional bajo la luz de los efectos distributivos, pero lo rechaza.

Complementariamente, Pogge entiende que las relaciones internacionales se rigen por un esquema de «*modus vivendi*» en el que los participantes son motivados por sus propios intereses. Por su parte, las convenciones y los tratos se realizan siempre por medio de la negociación, el comercio y los préstamos. La cuestión es que el nacionalismo rawlsiano no es explícitamente formulado como una aserción empírica, sino como una sugerencia, destacando y debatiendo las causas domésticas mientras, como decimos, no se tienen en cuenta los factores externos.⁹

Los principios de Rawls, aun con su componente igualitario, permiten que la estructura básica corriente produzca demasiadas inequidades, de manera que el orden internacional fracasa en su intento por otorgar a los miembros de sus pueblos las mismas oportunidades de influir en las decisiones políticas que dan forma a sus vidas; fracasa también en su empeño por conceder a los individuos oportunidades iguales para influir en las decisiones políticas internacionales que los afectan, y fracasa, finalmente, porque genera desigualdades sociales y económicas que no están dadas en el máximo beneficio de los más desaventajados.¹⁰

Afirma Pogge:

De unos 6 373 millones de seres humanos (en 2004), 830 millones carecen de una nutrición adecuada, 1 100 millones no tienen acceso a agua potable, y 2 600 millones están privados de las condiciones sanitarias esenciales, más de 2 000 millones no tienen acceso a medicamentos esenciales, 1 1 000 millones viven sin una vivienda adecuada y 1 600 millones sin electricidad. Dos de cada cinco niños y niñas en los países en desarrollo tienen problemas de crecimiento, uno de cada tres tiene problemas de

⁸ Cfr. T. Pogge: «The Incoherence Between Rawls's Theories of Justice», *Fordham Law Review* (New York), n° 72, Abril 2004, pp. 1739-1759.

⁹ Cfr. «Ibid.», p. 1752.

¹⁰ Cfr. T. Pogge: «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs* (Malden, MA), n° 23, Julio 1994, pp. 195-196.

peso insuficiente y uno de cada diez está condenado. 126 millones de niños y niñas menores de 18 años están involucrados en las “peores formas de trabajo infantil”. [...] Unos 774 millones de adultos son analfabetos. Aproximadamente un tercio de todas las muertes humanas, alrededor de unas 50 000 diarias, se deben a causas relacionadas con la pobreza y, por lo tanto, evitables en la medida en que la pobreza es evitable.¹¹

Hay dos modos en los que esto nos desafía, o bien podemos estar fallando en nuestro deber positivo de ayudar a las personas en dificultades, o bien, podemos estar fallando respecto de nuestro deber negativo de no promover la injusticia, no contribuir o no beneficiarse del injusto empobrecimiento de los otros.¹² Lo cierto es que la situación de las naciones no es ajena a la situación global, y «los efectos de instituciones sociales compartidas, la exclusión no compensada del uso de recursos naturales y los efectos de una historia común violenta»¹³ condicionan su posición en la sociedad internacional.

En términos generales, el cosmopolitismo nos desafía, se convierte en un reto para la filosofía política y el derecho contemporáneo y al mismo tiempo, en la respuesta a las situaciones heredadas de la globalización.¹⁴ Así mismo, el cosmopolitismo es una suerte de diagnóstico que nos muestra que, en términos prácticos, la racionalidad, la ciencia, la economía y el derecho modernos han fracasado.

El énfasis de Pogge es una alternativa para el problema, aunque una salida propuesta en el marco que critica. Nosotros nos planteamos dos condiciones para un cosmopolitismo alternativo, el primero su carácter epistémico y el segundo, su compromiso práctico. Hay, pues, dos formas de globalización que hoy en día se enfrentan siguiendo intereses distintos: la globalización neoliberal, conducida por el capitalismo global, y la globalización contrahegemónica, guiada por la resistencia, la oposición y la emancipación. En este segundo sentido presentamos, luego de esta breve transición, la tercera y última sección del trabajo.

3. Los principios del cosmopolitismo subalterno

La postura que designamos como «cosmopolitismo subalterno» compendia la plataforma crítica del sociólogo y filósofo del derecho de la Universidad de Coímbra, Boaventura de Sousa Santos. No es una propuesta extraña al marco contextual que hemos referido (en

¹¹ T. Pogge: *Hacer justicia a la humanidad*, México, UNAM-FCE, 2009, p. 195.

¹² Cfr. *Ibid.*, pp. 195-198.

¹³ *Ibid.*, p. 198.

¹⁴ Cfr. G. Leyva: «Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana», en: D. M. Granja Castro y G. Leyva (eds.), *Op. Cit.*, pp. 280-281.

adelante «cosmopolitismo tradicional»), pero enfrenta el reto cosmopolita de manera diversa. No obstante, ambas posturas se renuevan tras la crisis de la modernidad y el arribo del vasto fenómeno llamado *globalización*, esfera en que coinciden las problemáticas que acometen.

Brevemente, mientras que el cosmopolitismo tradicional atiende el ámbito de las obligaciones extendidas más allá de los lazos de parentesco o ciudadanía compartida, el cosmopolitismo subalterno enfrenta la globalización como el resultado de la confluencia entre los principios dominantes del Estado y el mercado, es decir, como un efecto del capitalismo neoliberal, proveniente de la crisis no resuelta de la racionalidad moderna.¹⁵ En este sentido, la opción subalterna debe plantearse en términos tan globales como los que han generado el problema, pero siguiendo unos principios y una dirección insurgentes. Así, la propuesta santiana entiende el cosmopolitismo como el único estado en que es posible contrarrestar los efectos de la globalización hegemónica y asume sus condiciones como las herramientas que permitirán su desarticulación.

En otros términos, mientras el cosmopolitismo liberal arriba al corazón de la filosofía a través de la reflexión moral y política, el cosmopolitismo subalterno lo hace desde la práctica sociológica y el derecho, en la búsqueda de una globalización contra-hegemónica, es decir, «desde abajo», y no articulada desde los centros dominantes del poder.¹⁶

Esta «plataforma posmoderna» se inscribe en la estela de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, aunque a diferencia de ésta se declara «paradigmática», es decir, considera que aun la teoría crítica ha pretendido encontrar soluciones al problema de la modernidad dentro del propio paradigma moderno y es imposible concebir estrategias emancipadoras en el ámbito del paradigma dominante. Es necesario un nuevo paradigma emergente, «prudente» en lo epistémico y «decente» en lo social.¹⁷

Como puede apreciarse, hay un componente epistemológico en la base de la plataforma santiana, una suerte de «revolución científica» estructuralmente diferente a la que ocurrió en el siglo XVI, pues se da en una sociedad que ya ha sido previamente revolucionada por la ciencia.

En otro sentido, la diferencia entre la teoría disponible y una nueva teoría crítica radica en la posición que éstas asumen frente a las promesas incumplidas de la modernidad, en el caso de Pogge, ilustradas por el desengaño de los principios de la teoría de la justicia

¹⁵ Cfr. B. de S. Santos: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 2003.

¹⁶ Cfr. B. de S. Santos: «La transición posmoderna: Derecho y política», *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* (Alicante), n° 6, 1989, pp. 223-263.

¹⁷ Cfr. B. de S. Santos: *Crítica de la razón indolente*, Ed. Cit., p. 82.

rawlsiana en su versión internacional. En la línea crítica, Santos considera que para enfrentar la falta de concreción del programa moderno hay que superar el dualismo que existe entre el principio científico individual, «productor autónomo de conocimiento» y la totalidad de la actividad social que lo rodea.¹⁸

El *malestar* de la modernidad es el inicio del camino del conocimiento transformador, pero esta molestia no puede encarar sola las dificultades de la etapa de transición, hay que elaborarla identificando las frustraciones, es decir, la distancia entre las expectativas de la sociedad y los logros que realmente ha alcanzado.¹⁹ Esto hace necesaria la actualización de una teoría crítica que aborde de una manera posmoderna los retos de la globalización, los efectos de su confluencia con el capitalismo y en general, las consecuencias para los ámbitos de la ciudadanía y los Derechos Humanos.

Para nuestro autor, la modernidad occidental se cimienta en los pilares fundamentales de la regulación y la emancipación y es el resultado de la tensión dinámica entre ellos. La regulación establece una relación «políticamente tolerable» entre las experiencias y las expectativas y la emancipación confronta y deslegitima la regulación, las normas, instituciones y prácticas que garantizan esta estabilidad. De esta manera, se logra el equilibrio entre la orientación a la desigualdad y la exclusión, propia de la regulación, y la igualdad y la inclusión, dirección que ejerce la emancipación.²⁰ Sin embargo, en la última parte de la modernidad, la confrontación dialéctica de la emancipación siguió apuntando hacia la igualdad y la integridad social y la estabilización del principio regulatorio pasó a regir los procesos de la desigualdad y de la exclusión, dos sistemas de pertenencia jerarquizada, alimentados por el desarrollo capitalista y favorecido por la confluencia con su modelo económico político. La regulación privilegió así el isomorfismo Estado-mercado e instauró la racionalidad cognitivo-instrumental como su única forma de producción de conocimiento.

No obstante, definir una situación histórica como una transición posmoderna no basta. Es posible, dice Santos, proponer una teoría caracterizadora sin adscribirle a ésta ningún carácter transicional. Esta es una posición común del pensamiento posmoderno a la que el profesor de Coímbra llama «post-modernidad reconfortante» o «posmodernismo celebratorio».²¹ Esta postura, por supuesto, no reconoce la transición de paradigmas.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 38-39.

²⁰ Cfr. B. de S. Santos: *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005, p. 195.

²¹ Cfr. B. de S. Santos: *Crítica de la razón indolente*, Ed. Cit., p. 30.

Por el contrario, una postura alternativa necesita una teoría posmoderna apropiada, una «post-modernidad inquietante», o «posmodernismo de oposición», que considere posible y necesario pensar en la regulación social y en la emancipación más allá de los límites impuestos por el paradigma de la modernidad.²²

En resumen, esta postura somete a crítica las promesas incumplidas de la modernidad, logrando comprender los errores del paradigma en crisis e identificando el potencial emancipatorio que conserva el valor de las promesas. Se comprenderá ahora en qué sentido la globalización renueva el reto del cosmopolitismo y por qué las teorías que produce deben definirla.

Para Santos, la globalización es «un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar como locales las condiciones o entidades rivales.»²³

Este concepto de «localización» está ya presente en A. Giddens, quien definió la globalización como la *intensificación* a escala planetaria de las relaciones sociales y la interdependencia.²⁴ En adición, Santos compone su análisis de la globalización con el principio de crítica de la sociedad del sociólogo americano I. Wallerstein a través del esquema de análisis «moderno sistema mundo», una estructura con fronteras, grupos, normas en tensión permanente que legitiman y dan coherencia a los sistemas sociales.²⁵ En estos términos, Santos afirma que los procesos de globalización son un fenómeno multifacético en el que las cuestiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y legales, están interconectadas de manera compleja e inestable.²⁶ Por lo demás, el proceso de globalización no es anárquico: «Reproduce la jerarquía del sistema mundo y las asimetrías entre las sociedades centrales, periféricas y semiperiféricas. No existe, entonces, un globalismo genuino. Bajo las condiciones del sistema mundo moderno, el globalismo es la globalización exitosa de un localismo dado.»²⁷

Llegamos así a la distinción de cuatro formas de globalización:²⁸ (1) Un «Localismo globalizado», el proceso por el cual un fenómeno dado se globaliza con éxito y (2) un «Globalismo localizado», el impacto específico de las prácticas transnacionales en las condiciones locales, desestructuradas y reestructuradas a modo.

²² Cfr. B. de S. Santos: *Sociología jurídica crítica*, Madrid, Trotta, 2009, p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 309.

²⁴ Cfr. A. Giddens: *Sociología*, Madrid, Alianza editorial, 2002, p. 84.

²⁵ Cfr. I. Wallerstein: *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974.

²⁶ Cfr. B. de S. Santos: «Globalizations», *Theory Culture Society* (Nottingham, UK), n° 23, Mayo 2006, p. 293.

²⁷ B. de S. Santos: *Sociología jurídica crítica*, Ed. Cit., p. 308.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 310-315.

Lo que Santos designa como «globalización en el sistema mundo» es una *red* de globalismos localizados y localismos globalizados. Las relaciones sociales constituidas por esta red se reproducen y transmiten a través de prácticas adaptativas en sentido *subparadigmático*, pero la intensificación de la globalización implica los siguientes dos procesos complementarios paradigmáticos:

(3) El «cosmopolitismo subalterno», es decir, la defensa global de intereses comunes y la utilización de la interacción transnacional creada por el sistema mundo y, finalmente, (4) El «patrimonio común de la humanidad», meta de la transición.

Un trabajo práctico de «Traducción» hará posible la inteligibilidad mutua entre las experiencias del mundo y permitirá a los actores sociales «*conversar* sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan,»²⁹ siempre en un marco epistémico que parte de la afirmación de que no es posible una justicia social global sin una justicia cognitiva global.³⁰

Esta última declaración debe recordarnos la «República epistémica» kantiana, aunque en términos no racionalistas. A grandes rasgos, el proyecto santiano considera reconstruir un «conocimiento-emancipación», comenzando por «las representaciones inacabadas de la modernidad, o sea, por el principio de la comunidad y por la racionalidad estético-expresiva.»³¹ La ciencia, bajo este supuesto, incentivará los conceptos y las teorías desarrolladas localmente para llevarlos a otros lugares cognitivos, de manera que puedan ser utilizados fuera de su contexto original.³² En el mismo sentido, y frente al olvido de la ciencia moderna como sujeto empírico, Santos considera que el objeto del conocimiento es siempre la continuación del sujeto por otros medios, por lo que todo el conocimiento debe ser considerado autoconocimiento.³³ En el mismo sentido, afirma que la ciencia moderna produce conocimientos y desconocimientos, y persigue la pretensión de convertirse en sentido común.

En contraposición, la ciencia posmoderna reconoce que ninguna forma de conocimiento es, en sí misma, racional, e intenta dialogar con otras formas de conocimiento dejándose influir por ellas. Llegamos así al sentido moral del planteamiento, primero, en la definición de este conocimiento-emancipación, y por último, en el reconocimiento del núcleo del proyecto emancipatorio cosmopolita:

²⁹ B. de S. Santos: *Crítica de la razón indolente*, Ed. Cit., p. 28. Hemos abordado esta problemática y el proyecto sociológico santiano en M. Mandujano: «Boaventura de Sousa Santos, consideraciones filosóficas de una propuesta social», *Límites y Fronteras. XLVI Congreso de Filosofía Joven*. Tenerife, Universidad de La Laguna, pp. 802-810.

³⁰ Cfr. B. de S. Santos: *Foro Social Mundial. Manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005, p. 137.

³¹ B. de S. Santos: *Crítica de la razón indolente*, Ed. Cit., p. 106.

³² Cfr. *Ibid.*, pp. 50-53.

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 53-55.

«El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como *colonialismo*, a un estado de saber que designo como *solidaridad*. El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como *caos*, a un estado de saber que designo como *orden*.»³⁴ El estado de saber en el conocimiento-emancipación pasó a ser el estado de ignorancia en el conocimiento-regulación y la solidaridad fue recodificada como caos; al contrario, la ignorancia en el conocimiento-emancipación se convirtió en el estado de saber en el conocimiento-regulación y el colonialismo fue recodificado como orden.

Un cosmopolitismo subalterno se construirá, pues, *traduciendo* y comunicando las experiencias de los grupos sociales, en un marco global, a través de los propios instrumentos globales. Este acercamiento revolucionará la ciencia y el conocimiento, devolviéndole su carácter emancipatorio, a través de la recodificación de los saberes, la derogación de la monocultura, el autoaprendizaje y el conocimiento recíproco.

³⁴ *Ibid.*, p. 87.