

# Frontera al Norte, utopía al Sur: paradigma dominante y alternativa cosmopolita

Por Miguel MANDUJANO\*

## Introducción

**E**L MUNDO ACTUAL tiende a declarar la contingencia de las fronteras. Para Occidente vivimos tiempos en que un pasaporte en regla y un billete de avión abren la posibilidad de cruzar demarcaciones y conocer las culturas detrás de los límites nacionales. Más aún —parece alegar—, vivimos el mundo de los tratados de libre comercio, las alianzas mercantiles, las uniones de Estados independientes y los espacios de libre tránsito con *controles armónicos*, lo que lo inclina a declarar el fin de las barreras entre los países.

Sin embargo, no es menos cierto que las fronteras territoriales se han convertido en el principal instrumento de preservación de la desigualdad en el sistema mundo; en este sentido, como afirma Will Kymlicka,<sup>1</sup> podríamos decir que las fronteras no sólo determinan la extensión de los Estados, sino que constituyen una suerte de empalizada que permite distinguir entre los miembros de la comunidad y los que no pertenecen a ella, de manera que sigue siendo pertinente la pregunta ¿realmente vivimos sin fronteras?

La idea, por contemporánea y cosmopolita que parezca, no se sostiene. Parafraseando la fórmula marxista, las fronteras *no se desvanecen*, sólo se desplazan; permanecen, en cambio, las fronteras tradicionales, las económicas, las de género, las fronteras sociales y un largo etcétera.

En otro sitio hemos abordado el problema de las fronteras territoriales y su relación con la ciudadanía contemporánea.<sup>2</sup> Lo que ahora nos proponemos es presentar el concepto de *frontera* como una do-

---

\* Doctorando en Ciudadanía y Derechos Humanos de la Universidad de Barcelona; e-mail: <mmandujanoe@gmail.com>.

<sup>1</sup> Cf. Will Kymlicka, *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*, Madrid, Trotta, 2006.

<sup>2</sup> Cf. Miguel Mandujano, “Ciudadanía y globalización: notas fundamentales desde el *cosmopolitismo subalterno*”, *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía* (Barcelona), núm. 9 (diciembre del 2009), pp. 96-105.

ble metáfora, una figura tanto de la racionalidad dominante como de la necesidad de una insólita subjetividad y sociabilidad que asista a la construcción de un nuevo paradigma basado en los principios de la solidaridad y la comunidad.

En la primera parte, la *frontera Norte* de nuestra imagen argumentativa, ensayaremos la manera en que se daría una *utopía liberal*, utilizando el término *utopía* en un sentido amplio, de manera que pueda designar el diagnóstico que Francis Fukuyama realizó a finales de la época de la Guerra Fría; el conocido programa del *último hombre*.<sup>3</sup> En otro sentido —igualmente tradicional— y con el mismo objetivo, recurriremos a la *utopía realista* del liberalismo político de John Rawls.

La elección de estos autores responde a la representatividad de sus ideas como paradigmas. Si bien su uso puede pecar de instrumental, recurro a ellos para establecer una oposición más o menos clara a la alternativa del filósofo del derecho y sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, a saber, los términos en que una *nueva utopía* es posible. Para esto, nos serviremos de *la idea de frontera* como de una alegoría de los límites Norte-Sur independiente del uso que hace el propio Boaventura de Sousa Santos del concepto como parte de la constelación *frontera-Barroco-Sur*, aunque en la segunda sección del trabajo, la *frontera Sur*, también abordaremos tales figuras características de la nueva subjetividad y sociabilidad que requiere el *paradigma emergente*.

Es necesario apuntar que en la plataforma construida por el autor portugués la contraposición Norte-Sur es una alegoría de la desigualdad y la injusticia. Como es sabido, esta distinción (al igual que la que existe entre Oriente y Occidente) se extendió a partir del *reparto del mundo* con que finalizó la Segunda Guerra Mundial, una división, por cierto, con mayores alcances de los que supondría el dibujo cartográfico. No se trata pues de geodesia, para Santos el Norte es una figura de la hegemonía indolente y el Sur, un símbolo de la exclusión más allá de toda geografía. Elaboramos nuestro argumento en torno de la idea de que entre ese Norte y ese Sur simbólicos hay una frontera, pero además que la *utopía* del Norte establece un *límite* imposible, mientras que la dirección Sur implica un itinerario emancipatorio y una *utopía* del aquí y el ahora.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

<sup>4</sup> A propósito de *la idea de frontera*, existe un debate (soterrado) entre la propuesta de la *transición paradigmática* de Boaventura de Sousa Santos y la lógica del *paradigma*

En nuestro enfoque subyace la premisa de que el paradigma de la modernidad alcanzó un estado de profunda crisis a partir del rompimiento entre los pilares fundamentales de la *regulación* y la *emancipación*. Bajo el velo del *progreso*, la experiencia social de los grandes grupos dejó de coincidir con sus expectativas de futuro; este rompimiento entre el presente (experiencia) y el futuro (expectativa) produjo *malestar* y, en definitiva, el desperdicio de la experiencia. A grandes rasgos tres son las afirmaciones desde las cuales Boaventura de Sousa Santos desarrolla su plataforma teórico-práctica: 1) que la experiencia social es más amplia y variada de lo que la tradición occidental conoce y considera importante; 2) que esa riqueza social está siendo desperdiciada; y 3) que de poco sirve recurrir a la ciencia social tal y como la conocemos. Para combatir el desperdicio de experiencia no basta con proponer otro tipo de ciencia sino que es necesario un modelo diferente de racionalidad. De esta manera es que toma forma —en términos de Thomas Kuhn— la previsión de una *transición paradigmática*<sup>5</sup> y la afirmación de que estamos, por tanto, en una *sociedad de intervalo*.<sup>6</sup> En el tercer apartado, “Del paradigma dominante al *cosmopolitismo subalterno*” redondearemos el argumento y presentaremos, a manera de conclusión, la alternativa *cosmopolita* al paradigma dominante de la modernidad.

---

otro de Walter Mignolo. En mi opinión, entre ambos planteamientos hay similitudes fundamentales pues mientras que de la crítica de la modernidad santiana se desprende una *subjetividad de frontera* y una *epistemología del Sur*, en el proyecto de Mignolo encontramos el *pensamiento fronterizo* y el reconocimiento de *epistemologías otras*. Evidentemente, las diferencias entre los marcos de actuación, los presupuestos y las herramientas epistémicas, son importantes. Precisamente, mientras que Santos habla de un sentido de *frontera* como *frontier* y trata de invertir el sentido de la globalización hegemónica, Mignolo utiliza el sentido de *border*, frente al que trata de redimir las experiencias negadas por la colonialidad. Pueden verse al respecto: Walter Mignolo, *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003; y Boaventura de Sousa Santos, “De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá del uno y del otro”, en Oliver Kozlarek, coord., *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 79-105. Igualmente, Boaventura de Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo libros, 2010.

<sup>5</sup> Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

<sup>6</sup> Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009, p. 29.

## 1. Frontera Norte, la utopía conservadora y liberal

COMO punto de partida, aceptaremos dos nociones que después serán ampliadas; la primera, que una subjetividad y sociabilidad determinadas obedecen a una epistemología y psicología dadas, y la segunda, que en buena medida éstas son efecto de y perpetúan la racionalidad que las genera. Además, asumiremos que ante una situación de crisis y ausencia de soluciones ciertas se recurre, de ordinario, a la utopía.

Ante la crisis de la Guerra Fría, una vez caído el muro de Berlín, el politólogo norteamericano, Francis Fukuyama, realizó un análisis celebratorio de los acontecimientos que estaban transformando el mundo. En su conocido artículo “¿El fin de la historia?”, Fukuyama afirmó que sistemas opuestos a la democracia liberal, como la monarquía hereditaria, el fascismo o el comunismo habían sido vencidos por un notable consenso con respecto a la legitimidad de los valores liberales.<sup>7</sup> Por lo demás, declaró que las injusticias o problemas sociales presentes en los países democráticos se debían no a una falla en su concepción sino a la aplicación incompleta de los principios de libertad e igualdad y libres ellos mismos de contradicciones internas fundamentales.

Según Fukuyama, ante la crisis mundial la izquierda sostuvo que el reconocimiento universal de la democracia es incompleto, y el doble ideal de la libertad y la igualdad, una asignatura pendiente. Sin embargo, siguiendo la idea del *último hombre* de Nietzsche, Fukuyama afirma que la democracia moderna no pretendía que los antiguos siervos se poseyeran a sí mismos, sino su victoria incondicional y una moral servil.<sup>8</sup> El verdadero problema de las democracias radica en que no han aplicado concienzudamente sus principios, por eso debe regresarse a los valores fundacionales de la regulación liberal a través de una economía de mercado y su dominio sobre los demás órdenes de la sociedad. El *fin de la historia* es la consumación de la democracia liberal iniciada —según Hegel— por la Revolución Francesa, y así, la forma más genuina de *posthistoria* y punto final de la evolución ideológica de la humanidad.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Francis Fukuyama, “The end of History?”, *The National Interest* (Washington), núm. 16 (verano de 1989), pp. 3-18.

<sup>8</sup> Cf. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

<sup>9</sup> La interpretación de la filosofía de la historia hegeliana que hace Fukuyama proviene de Alexandre Kojève. A su vez, el análisis del filósofo ruso está influido notablemente por su lectura de Nietzsche, Marx y Heidegger. Cf. Josep Maria Ruiz Simón, “La profecía neoconservadora: eje transatlántico”, *Culturas. La Vanguardia* (Barcelona), núm. 139 (16 de febrero de 2005), pp. 3-4. Según Ruiz Simón, profesor de la Universidad de

A ello podría referirse Franz Hinkelammert<sup>10</sup> al sostener que vivimos en una época de *utopías conservadoras*, cuyo carácter radica en la negación de las alternativas y la imposibilidad de las opciones idealistas en beneficio de las utopías sustentadas bajo el criterio de la eficiencia.<sup>11</sup> Contra la afirmación de Fukuyama, Immanuel Wallerstein sostiene que el colapso del comunismo no significó el triunfo del liberalismo, sino igualmente su propio colapso, pues las *revoluciones de 1989* evidenciaron el desencanto de un Estado de poder creciente y las políticas de libre mercado, es decir, la desilusión de la reforma liberal.<sup>12</sup> En el mismo sentido, cuando Santos habla de la constitución de los *nuevos movimientos sociales*, afirma que al exhibir éstos las distintas formas de opresión, se convirtieron en una crítica tanto para la regulación capitalista como para la emancipación socialista.<sup>13</sup>

Con todo, no podemos negar que hemos asistido a la sobrevivencia de sistemas moldeados bajo estos principios. En *El liberalismo político*, John Rawls vuelve a la pregunta que ya lo había ocupado en su trabajo fundamental: “¿Cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”<sup>14</sup> La respuesta de Rawls se articula en el reconocimiento de una *utopía realista*:

---

Gerona, la obra de Fukuyama se inserta en la estela del debate entre Leo Strauss y Alexandre Kojève. El segundo, *hegeliano paladín de la modernidad*, defendía la racionalidad de la historia y la llegada de su final. Strauss, en cambio, partidario del retorno a la filosofía política de la antigüedad, mantenía que la modernidad y los ideales de la Revolución Francesa que la sintetizaban, eran un error. En *el programa del último hombre* es clara la referencia a Kojève, pero es la influencia de Strauss, a través de Allan Bloom, profesor de Fukuyama en la Universidad de Cornell, la que permite afirmar a Ruiz Simón que *el fin de la historia* es, en parte, una afirmación melancólica. Efectivamente, Fukuyama afirma que la democracia liberal produjo *últimos hombres*, es decir, hombres compuestos de razón y deseo pero carentes de *thymos*; *el último hombre*, educado en los valores liberales, ha abandonado la convicción de su superioridad, lo que valida la búsqueda del reconocimiento desigual y la superioridad, el ideal neoconservador. Cf. Josep Maria Ruiz Simón, “Leo Strauss i la superació de l’horitzó liberal”, en Joan Vergés Gifra, ed., *Cons i Neocons: el rerefons filosòfic*, Gerona, Documenta Universitaria, 2007, pp. 119-137.

<sup>10</sup> Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

<sup>11</sup> Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Foro Social Mundial: manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005, p. 21.

<sup>12</sup> Cf. Immanuel Wallerstein, “Encontros: 1492 e depois; descobertas: 1992 e antes”, *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coimbra), núm. 38 (diciembre de 1993), pp. 41-48.

<sup>13</sup> Cf. Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Bogotá, Siglo del Hombre, 1998, p. 315.

<sup>14</sup> John Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 33.

La filosofía política es utópica en sentido realista cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable y, de esta manera, nos reconcilia con nuestra condición política y social. Nuestra esperanza en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que el mundo social permite la existencia de una democracia constitucional razonablemente justa como miembro de una sociedad de los pueblos también razonablemente justa.<sup>15</sup>

Rawls reconoce que el momento de esta democracia *razonablemente justa* está impedida por *los grandes males de la historia humana* que se derivan de la injusticia política; no obstante, confiado prosigue:

Una vez que las peores formas de injusticia política sean eliminadas mediante políticas sociales justas o al menos decentes y se establezcan instituciones básicas justas o al menos decentes, los grandes males finalmente desaparecerían.<sup>16</sup>

En otro lugar, Rawls expone las *cuatro funciones* fundamentales de la filosofía política. La primera es la *función práctica*, nacida del conflicto y la necesidad de ordenarla y que se orienta en la búsqueda del acuerdo. La segunda es la *función de orientación* que manifiesta que es propio de la razón y la reflexión orientarnos en el espacio de todos los fines posibles, individuales, asociativos, políticos y sociales. La tercera es la *función de la reconciliación*, que considera que la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración e ira contra la sociedad y la historia, mostrándonos que sus instituciones, desde un punto de vista filosófico, son racionales. Finalmente, la cuarta es la consideración de la filosofía política como *realistamente utópica*, es decir, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable; la esperanza de que un orden político al menos decente y razonablemente justo es posible.<sup>17</sup>

Es decir, si el ideal del *último hombre* de Fukuyama parece, como insinuamos, una negación de las alternativas y un regreso conservador a la regulación liberal, la elaboración rawlsiana muestra que, efectivamente, existen aún algunos *compromisos inacabados* de la justicia razonable que la propia razonabilidad, al menos de manera decente, consumará.

---

<sup>15</sup> John Rawls, *El derecho de gentes/Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 15.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>17</sup> Cf. John Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 23-27.

Ciertamente, Rawls distingue con suficiente claridad y mérito las nociones de *tolerancia*, *uso público de la razón* y *pluralismo razonable*, concepto este último que abre las puertas a la consideración de la sociedad como sistema equitativo de cooperación. No obstante, su concepción de *sociedad liberal* establece un límite difícil de ignorar. Cuando afirma, “en algún nivel debe existir un trasfondo sistémico cerrado, y éste es el objeto de la teoría deseada”<sup>18</sup> no solamente se sugiere que la sociedad de la que se discute el orden institucional es autónoma y autosuficiente, sino además, hermética y restringida, pues en algún punto debe establecer un límite —una frontera impenetrable— para quienes en ese momento no formen parte del *contrato*.<sup>19</sup>

Estas dos notas caracterizan el *límite* de la democracia liberal; la frontera de su racionalidad, de la que Rawls es un ejemplo, es cerrada e imperialista.

Thomas W. Pogge critica los célebres principios de la justicia rawlsianos sobre la evidencia de que, aun con su componente igualitario (primer principio), éstos permiten que la estructura básica produzca demasiadas inequidades. Es decir, si la *diferencia* y la *justa igualdad de oportunidades* (segundo principio) deben ser el criterio para enfrentar la desigualdad entonces el orden internacional ha fracasado 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; ha fracasado también en su empeño por conceder a los individuos oportunidades iguales para influir en las decisiones políticas internacionales que los afectan; y, finalmente, ha fracasado porque genera desigualdades sociales y económicas que no están dadas en el máximo beneficio de los más desaventajados.<sup>20</sup> Estos vicios existen tanto en el orden global como en el doméstico. Rawls, ironiza Pogge, adopta una *purely domestic poverty thesis* (PDPT)<sup>21</sup> e infiere de la gran diversidad en la ejecución económica y política de los países en desarrollo que la pobreza severa se explica únicamente por los factores nacionales. La frontera es exclusiva e indiferente.

De la misma manera, la frontera es *racional*. Ello es lo primero que se distingue en las elaboraciones modernas que establecen un lími-

---

<sup>18</sup> Rawls, *El liberalismo político* [n. 14], p. 307, n. 9.

<sup>19</sup> Cf. Thomas W. Pogge, “Do Rawls’s two theories of justice fit together?”, en Rex Martin y David A. Reidy, eds., *Rawls’s law of peoples: a realistic utopia?*, Malden, Blackwell, 2006, p. 207.

<sup>20</sup> Cf. Thomas W. Pogge, “An egalitarian law of peoples”, *Philosophy and Public Affairs* (Princeton), vol. 23, núm. 3 (julio de 1994), pp. 195-196.

<sup>21</sup> Pogge, “Do Rawls’s two theories of justice fit together?” [n. 19], pp. 217-218.

te insuperable de racionalidad. En Fukuyama es evidente, pues al asumir la concepción hegeliana de *historia* declara la creación de lo primitivo contra lo avanzado, de lo tradicional contra lo moderno.<sup>22</sup> Su argumento asume a la ciencia moderna como un regulador que explica el carácter orientador y coherente de la historia a través de la ventaja militar que confiere la tecnología y el horizonte que la ciencia natural establece en cuanto a posibilidades de producción económica. En la introducción a su libro afirma:

Todos los países que se modernizan económicamente han de parecerse cada vez más unos a otros: han de unificarse nacionalmente en un Estado centralizado, han de urbanizarse, sustituyendo las formas tradicionales de organización social, como la tribu, la secta y la familia, por formas económicas racionales, basadas en la función y la eficiencia, y han de proporcionar educación universal a sus ciudadanos.<sup>23</sup>

La frontera Norte es homogeneizadora. Esta posición niega la función de la emoción o el desorden en el conocimiento y desvirtúa la llamada al “abandono de la búsqueda de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible”.<sup>24</sup>

A propósito, John Gray postula un ideal basado sólo “en la verdad de que los humanos siempre tendrán razones para vivir de maneras diferentes”<sup>25</sup> que debiera funcionar como *modus vivendi* de la tolerancia liberal pluralista. Gray afirma que la reivindicación fundamental del pluralismo de valores conlleva las muchas y muy diferentes maneras de florecimiento humano, y que entre los muchos tipos de buenas vidas que los humanos pueden vivir hay algunos que no son ni mejores ni peores que los demás, sino sólo inconmensurablemente valorables.<sup>26</sup> Con esto podríamos agregar que la frontera liberal es *inconmensurable* y, para señalar el peligro de la intuición de Gray, *intraducible*.

Gray incorpora un significado pluralista a la expresión *modus vivendi*, asociada tradicionalmente con la teoría política de Hobbes. En otro sentido, Pogge critica el orden internacional contemporáneo en el que reconoce, precisamente, un ideal *hobbesiano*. El filósofo alemán afirma que este *modus vivendi* es particularmente inapropiado para

---

<sup>22</sup> Cf. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre* [n. 8], p. 12.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>24</sup> John Gray, *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, p. 16.



realizar la paz y la justicia; axiológicamente (pretendidamente) imparcial, rige las relaciones entre las naciones, pero en eso radica gran parte de su fracaso, pues el sistema —caracterizado por la competencia, la sospecha y un clima de permanente tensión e inseguridad— lo domina.<sup>27</sup> Un sistema basado en valores genuinamente compartidos resultaría en un orden más justo. La frontera Norte es neutra e impenetrable.

## 2. Frontera Sur, la utopía como heterotopía

Los casos de Rawls y Fukuyama, bajo la perspectiva en que los hemos presentado, nos muestran que la regulación social puede ocultar su propia incapacidad atribuyéndola a las alternativas fracasadas. Esto es así porque la ciencia y el derecho la han hecho creíble y le han servido como fuentes de legitimación. Más aún, Boaventura de Sousa Santos afirma que la regulación llegó a convertirse en una suerte de *megasentido común* a finales del siglo xx, ya que la subjetividad que genera “es incapaz de conocer y desear saber cómo conocer y desear más allá de la regulación”.<sup>28</sup>

En cambio, la transición paradigmática requiere una sociabilidad que sólo puede ser llevada a cabo por una subjetividad acorde, una subjetividad emergente. De aquí la necesidad de inventar un mapa emancipador y reinventar una subjetividad individual y colectiva capaz de usar y querer usar ese mapa. El único camino posible parece ser la utopía, es decir,

la exploración, a través de la imaginación, de nuevas posibilidades humanas y nuevas formas de voluntad, y la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar y al que la humanidad tiene derecho.<sup>29</sup>

Es decir, mientras que la utopía de Rawls es *realista* porque cree (y espera) en una democracia constitucional razonable, la utopía en el sentido en que Santos la expone es *realista* porque requiere un conocimiento abarcador y profundo de la realidad; el realismo rawlsiano se detiene en los confines de una *posibilidad racional*, el realismo *intui-*

---

<sup>27</sup> Cf. Thomas W. Pogge, *Realizing Rawls*, Nueva York, Cornell University Press, 1989, pp. 220-223.

<sup>28</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 375.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 378.

*tivo* santiano explora probabilidades y formas de voluntad *otras*, en el entendido de que la realidad es más de lo que vemos, pero al mismo tiempo, defendiendo la necesidad de evitar el radicalismo de la imaginación.

Las condiciones de esta otra utopía son una nueva epistemología y una nueva psicología. Una nueva epistemología porque la utopía rechaza el cierre de nuevos horizontes de expectativas y posibilidades; una nueva psicología porque la utopía rechaza la subjetividad del conformismo y crea la voluntad de luchar por las alternativas concebidas.<sup>30</sup>

La exploración necesaria se interesará, sobre todo, por los silencios provocados por la regulación. En la colonización, por ejemplo, asistimos a un silenciamiento en sentido amplio, epistémico y societal, a partir del amordazamiento lingüístico. La colonia negó el derecho de los indígenas a la voz propia y, por tanto, su ingreso a la humanidad; anuló su acceso a la palabra, cuando por la palabra, reflexiona Zea, el hombre no sólo se sitúa en el mundo y en el universo sino que hace de ellos su hogar. El hombre es su único poseedor y la palabra es el instrumento mediante el que hace virtud de su existencia.<sup>31</sup> La indolencia de la colonia arrebató a lo indígena toda posibilidad de supervivencia.

Además, la propuesta de Santos no será la de una utopía común, una *ortotopía*, sino la de una *heterotopía*, es decir, no la invención de un lugar situado en cualquier lugar o en un *lugar ningún*, sino una dislocación radical en el mismo lugar, nuestro propio lugar.<sup>32</sup> Sobre todo, el objetivo de esta *heterotopía* será experimentar la frontera de la sociabilidad en tanto que forma de sociabilidad, por eso se necesita que lo emergente no sea desvalorizado por principio.

En la propuesta de Santos la utopía tiene un nuevo tiempo, el tiempo emancipatorio de lo probable y es, por tanto, una utopía esperable. La utopía no sólo es posible por una nueva congruencia entre los campos de la experiencia y la expectativa que negó la racionalidad moderna, sino por su factor creativo, el espacio comunitario y el espíritu transgresivo de la oposición.

Construir una utopía como ésta —no en *ningún lugar* imaginario, y menos aún en un irónico *lugar ningún*, sino simplemente aquí, en un aquí heterotópico—, construir, en verdad, una utopía tan pragmática como el

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>31</sup> Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1975, p. 12.

<sup>32</sup> Cf. Santos, *Crítica de la razón indolente* [n. 28], p. 380.

propio sentido común, no es una tarea fácil, ni una tarea que pueda concluirse alguna vez. Este reconocimiento, este punto de partida de la infinitud, es lo que hace de esta tarea una tarea verdaderamente digna de los humanos.<sup>33</sup>

La subjetividad emergente que hará posible la transición paradigmática —epistemológica y societal— estará formada por una constelación. La premisa de fondo, como antes afirmamos, es que determinadas formas alternativas de conocimiento generan prácticas sociales alternativas y viceversa. Ambas transiciones se unen a través del concepto de subjetividad, individual y colectiva, como el gran mediador entre conocimientos y prácticas. De ahí que la subjetividad emergente sea, por un lado,

capaz de conocerse a sí misma y al mundo a través del conocimiento-emancipación, recurriendo a una retórica dialógica y a una lógica emancipadora; [y] por otro lado [sea] capaz de concebir y desear alternativas sociales basadas en la transformación en relaciones de poder, relaciones de autoridad compartida y en la transformación de los órdenes jurídicos despóticos en órdenes jurídicos democráticos.<sup>34</sup>

Hay, pues, que *inventar* una subjetividad constituida por el *topos* de un *conocimiento prudente para una vida decente*. La construcción de esta nueva subjetividad será guiada, afirma Santos, por los *topoi* o *metáforas* de la *frontera*, el *Barroco* y el *Sur*.

## Frontera

La *frontera* comprende un conjunto de características que Santos identifica como una parte fundamental del ideal de una subjetividad emergente. No es ésta, pues, la figura a que nos hemos estado refiriendo en este trabajo sino la metáfora del propio Santos, la imagen de una especie de *comportamiento fronterizo* que representa el uso selectivo e instrumental de las tradiciones, la invención de nuevas formas de sociabilidad, la debilidad de las jerarquías, la pluralidad de poderes y órdenes jurídicos, la fluidez de las relaciones sociales, la promiscuidad entre extraños e íntimos y la mezcla de herencias e invenciones.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>35</sup> *Cf. ibid.*, p. 396.

La figura se construye a imagen de la actitud que adoptaron los pueblos que protagonizaron grandes inmigraciones, por ejemplo, en el lejano Oeste norteamericano. Estos pueblos, en la frontera entre sus lugares de origen y el nuevo mundo, pudieron seleccionar algunos elementos de su forma de vida de procedencia así como eliminar otros; igualmente, pudieron integrar elementos descubiertos en el lugar de acogida y rechazar otros, con una *forma de ser* abierta a la posibilidad, astuta ante la integración y selectiva con la tradición.

En este sentido, la *subjetividad de frontera* es la metáfora de una vida en suspensión, una vida en un espacio vacío, en un tiempo entre tiempos donde se tiene que inventar todo, incluso la manera de inventar, haciendo de la cuestión del mundo una cuestión personal, aprovechando la distancia del centro. Por esto, el *topos* de la frontera es el *metatopos* que subyace a la creación de un nuevo sentido común político.<sup>36</sup>

## Barroco

De la misma manera, el *Barroco*, como metáfora cultural, designa una forma de subjetividad-sociabilidad capaz de explorar las potencialidades emancipatorias de la transición paradigmática.

Las características principales del Barroco, la excentricidad y la exageración, tienen un gran poder de subversión, aunque también pueden ser instrumentos de legitimación del poder si el centro se reproduce como si fuera margen. No obstante:

Al ser incapaz de planificar su propia repetición *ad infinitum*, la subjetividad barroca invierte en lo local, en lo particular, en lo momentáneo, en lo efímero y en lo transitorio. Mas lo local no es vivido de una forma localista, o sea, no es experimentado como *ortotopía*. Lo local aspira mejor a inventar un “otro lugar”, una *heterotopía*, si no una misma utopía.<sup>37</sup>

Santos considera que la temporalidad barroca es la de la interrupción, lo que permite la reflexividad, y mejor, la autorreflexividad y la sorpresa, la admiración y la novedad, e impide —al mismo tiempo— el cierre y la finalización; sobre todo, el Barroco se realiza a través del ejercicio de la apariencia como medida transitoria, es decir, mediante la creación de formas como ejercicio de la libertad.

---

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, p. 401.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 409.

Dentro del Barroco existen formas asociadas al extremismo, como el *sfumato* y el *mestizaje*. El *sfumato*, considerado por Santos una militancia *antifortaleza*, permite a la subjetividad barroca crear familiaridad y proximidad entre inteligibilidades diferentes favoreciendo el diálogo entre las culturas. Esta militancia antifortaleza es la condición que permite la apertura y promiscuidad de la frontera. El mestizaje lleva esta característica al extremo destruyendo, a través del *artificio*, la lógica que preside la formación de los fragmentos y la construcción de una nueva lógica propia que transforma la subjetividad barroca en fiesta y hace emerger su subversión, desproporción y risa, elementos de gran potencial emancipador que posibilitan la descanonización de las prácticas sociales emancipadoras.<sup>38</sup>

De la misma manera en que el *topos* de la frontera es el *metatopos* de la creación de un nuevo sentido común político, el *topos* del Barroco es el *metatopos* de la creación de un nuevo sentido común legal, un *ethos barroco*, prólogo de un nuevo derecho cosmopolita.

## Sur

El Sur es el *metatopos* que preside la constitución del nuevo sentido común ético en tanto parte integrante de una tópica para la emancipación.

Así, en tanto que metáfora fundadora de la subjetividad emergente, el Sur lo concibo sugiriendo los dos tipos de dominación. Como símbolo de una construcción imperial, el Sur expresa todas las formas de subordinación a que el sistema capitalista mundial dio origen: expropiación, supresión, silenciamiento, diferenciación desigual, etc. [...] El Sur significa la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista.<sup>39</sup>

En los países centrales, la desfamiliarización en relación con el Norte imperial implica un proceso de *desaprendizaje* de las ciencias sociales que implican al Sur como otro y al Norte como un *nosotros*. Hay, por tanto, que “dejar de estar del lado de la víctima para tornarnos en la propia víctima en lucha contra su victimización (aprender a partir del Sur y con el Sur)”<sup>40</sup>.

No es suficiente, entonces, aprender que el Sur existe; hace falta ir hacia el Sur, y además, aprender desde el Sur y con el Sur, evitando

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, pp. 413-416.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 422.

someter el conocimiento-regulación a una crítica tan radical que acabemos por anular la voluntad de construir el conocimiento-emancipación.<sup>41</sup>

Finalmente, es importante mencionar que estas *metáforas* de la lucha por el paradigma emergente funcionan como una *constelación*. La frontera, por sí misma, puede originar una subjetividad y una sociabilidad indulgentes con creatividades destructivas que sean extensión del colonialismo. El Barroco, dejado a sí mismo, puede ser la fuente de formas manipuladoras propensas a excitar las pasiones y promover la adhesión a formas de caos y colonialismo disfrazadas de orden y solidaridad. De igual forma, el Sur, aisladamente, puede desembocar en subjetividades golpistas y autoritarias que, en su esfuerzo por abolir el colonialismo, acaben por abolir también las posibilidades de la solidaridad.<sup>42</sup>

### *3. Del paradigma dominante al cosmopolitismo subalterno*

LA propuesta de Boaventura de Sousa Santos incorpora una nueva semántica de las expectativas. Si, como hemos afirmado, la modernidad produce una ruptura entre la experiencia y las expectativas sociales, la alternativa subalterna facilitará la ampliación del presente constreñido y la reducción del futuro desmesurado. Una *sociología de las ausencias* valorará los caminos hacia la discusión y argumentación de las alternativas concretas bajo la idea de que “la experiencia social logra ser forjada a partir de la inexperiencia social”;<sup>43</sup> es decir, a partir del desperdicio de la experiencia. Por su parte, la *sociología de las emergencias* actuará en el campo de las expectativas sociales como una estrategia de reducción del futuro imposible.<sup>44</sup> En otras palabras, mientras que la razón moderna hace desaparecer la relación efectiva entre las experiencias y las expectativas, Santos establece que no debe impedirse la ilusión de perspectivas luminosas, sino radicalizar las que se edifican sobre posibilidades y capacidades reales.

---

<sup>41</sup> Cf. *ibid.*, p. 424.

<sup>42</sup> Cf. *ibid.*, pp. 434-435.

<sup>43</sup> Boaventura de Sousa Santos, *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM, 2006, p. 168.

<sup>44</sup> Cf. Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 170-171.

En este sentido, es fundamental el reconocimiento de las clases y grupos sociales que sufren la desigualdad y la injusticia provocadas por el colonialismo y la economía de mercado y sus procesos de producción y valoración de conocimientos. Santos propone esta *epistemología del Sur* como una alternativa al conocimiento como regulación, identificando el saber con la solidaridad (no con el orden) y persiguiendo la emancipación.<sup>45</sup> De esta manera, el conocimiento se convertirá en sentido común emancipador y se impondrá al prejuicio conservador y al conocimiento impenetrable de la ciencia moderna. Llegará a constituirse así el *conocimiento prudente para una vida decente*.<sup>46</sup>

Pragmáticamente, Santos establece que “más que de una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de la traducción*”<sup>47</sup> y más que *teoría*, un *trabajo práctico*, capaz de crear una inteligibilidad mutua entre experiencias posibles y disponibles que permita a sus actores “*conversar sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan*”.<sup>48</sup>

Por lo demás, la utopía de la alternativa ya se viene haciendo presente a través de experiencias como las de las comunidades domésticas cooperativas, la producción eco-socialista o el consumo solidario. Otra forma conseguida es la del Foro Social Mundial, la primera utopía crítica del siglo XXI. El Foro Social Mundial es una utopía *radicalmente democrática*, dice Santos, que celebra la diversidad, la pluralidad y la horizontalidad; “celebra otro mundo posible, en sí mismo plural en sus posibilidades”.<sup>49</sup>

Como movimiento nacido en el Sur, el Foro Social Mundial se vale de una *cultura política híbrida* producto de las experiencias de América Latina, aunque sin una finalidad política en particular. En este sentido encontramos también la utopía de *Nuestra América*, en la que, siguiendo el célebre ensayo de José Martí, Santos propone una visión contraria a la *traslatio imperii* hegeliana que concibe a Europa, y su extensión norteamericana, como meta de la historia universal.<sup>50</sup> Se tra-

---

<sup>45</sup> Cf. Santos, *Crítica de la razón indolente* [n. 28], p. 87; del mismo autor véase también, *Conocer desde el Sur* [n. 43].

<sup>46</sup> *Conocer desde el Sur* [n. 43], p. 14.

<sup>47</sup> Santos, *Crítica de la razón indolente* [n. 28], p. 28.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Santos, *Foro Social Mundial: manual de uso* [n. 11], p. 111.

<sup>50</sup> Cf. Boaventura de Sousa Santos, “Nuestra América: reinventing a subaltern paradigm of recognition and redistribution”, *Theory, Culture & Society* (Nottingham), vol. 18, núm. 2-3 (junio del 2001), pp. 185-217.

ta, podríamos decir, de la utopía alternativa a la utopía conservadora de Fukuyama.

En *Nuestra América*, Santos presenta la posibilidad de que en las relaciones sociales, nacionales y transnacionales surja un nuevo paradigma basado en la redistribución (igualdad) y el reconocimiento (diferencia), como “globalizaciones orientadas en contra de las tendencias hegemónicas”.<sup>51</sup>

En la línea de la subjetividad emergente a que nos hemos referido, para Santos, este nuevo paradigma implicaría, más que un conjunto de instituciones, una *nueva política* unida a nuevas formas de pensar el sujeto y la sociedad que requiere un nuevo tipo de *derecho natural revolucionario* al que Santos llama *derecho cosmopolita barroco*.<sup>52</sup>

Abreviando, la renovación de la emancipación social en clave de una renovada teoría crítica tendría que tomar en consideración: 1) el camino del monoculturalismo al multiculturalismo, desde una epistemología y una lógica alternativas, una *ecología de saberes*; 2) el camino de las técnicas y conocimientos especializados a un conocimiento edificante; y 3) el camino de la acción conformista a la acción rebelde, subalterna.<sup>53</sup>

Para terminar, podríamos decir que el uso alegórico de frontera Norte y frontera Sur que aquí hemos desplegado, nos permite inferir los principios, criterios, ejercicio y efectos en que estarían dadas las utopías acordes. Éstos podrían ser los que ilustra la tabla al final del texto. En otros términos, mientras que una utopía conservadora se orienta a la conservación del *statu quo*, la práctica de una utopía como heterotopía se enfoca a la emancipación(es) como resultado. Mientras que la primera toma como criterio y ejercicio el libre mercado, la segunda basa su desarrollo en la participación y la traducción, a través de las pautas de la comunidad y la solidaridad. Mientras que la utopía conservadora toma como principio la regulación y el regreso a los valores de la libertad moderna, la heterotopía se funda en la oposición y en la construcción de la alternativa a través del sentido común. En otras palabras: la emancipación como origen y efecto.

En este sentido, resulta vital la construcción de una subjetividad y sociabilidad que permita la emergencia de este nuevo paradigma. Como hemos tratado de mostrar, la dificultad de escapar a una racionalidad precedente es grande, pero existen elementos, como las notas de la

---

<sup>51</sup> Santos, *Conocer desde el Sur* [n. 43], p. 163.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 29-33.



*frontera*, *Barroco* y *Sur* revelan, que pueden ser explotados para la construcción de la alternativa.

Finalmente, la *frontera Sur* es frontera sólo como transición, como posibilidad. Es una frontera de reconocimiento y de solidaridad: abierta, liberadora, inclusiva, afectiva, subalterna; igualitaria, finita, traducible, definida y emotiva. La *frontera Sur* representa la posibilidad, lo que puede ser, y de esa manera la rebeldía y la oposición, no por la oposición misma sino en la búsqueda y ejercicio de la emancipación.

<b>Metáforas Principios</b>	<b>El Norte: la utopía conservadora</b>	<b>El Sur: la utopía como heterotopía</b>
<b>Premisas</b>	Regulación y conocimiento-regulación (la ignorancia es caos y el conocimiento orden); retorno a los valores fundacionales de la libertad moderna.  Racionalidad moderna	Emancipación y conocimiento-emancipación (la ignorancia es colonialismo y el conocimiento solidaridad); oposición y construcción de la alternativa a través de un <i>sentido común</i> .  Racionalidad cosmopolita
<b>Criterios de análisis y acción</b>	El <i>orden</i> y el libre mercado	La comunidad y la solidaridad
<b>Ejercicio</b>	El libre mercado, la regulación y la gobernanza	La participación y el trabajo de traducción
<b>Ejercicio</b>	Conservación del <i>statu quo</i>	Emancipación(es)

**BIBLIOGRAFÍA**

- Fukuyama, Francis, "The end of History?", *The National Interest* (Washington), núm. 16 (verano 1989), pp. 3-18.
- , *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- Gray, John, *Las dos caras del liberalismo: una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.
- Kymlicka, Will, *Fronteras territoriales: una perspectiva liberal igualitarista*, Madrid, Trotta, 2006.
- Pogge, Thomas W., "An egalitarian law of peoples", *Philosophy and Public Affairs* (Princeton), vol. 23, núm. 3 (julio de 1994), pp. 195-224.
- , "Do Rawls's two theories of justice fit together?", en Rex Martin y David A. Reidy, eds., *Rawls's law of peoples: a realistic utopia?* Malden, Blackwell, 2006, pp. 206-225.
- , *Realizing Rawls*, Nueva York, Cornell University Press, 1989.
- Rawls, John, *El derecho de gentes/Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001.
- , *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2003.
- , *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Santos, Boaventura de Sousa, "Nuestra America: reinventing a subaltern paradigm of recognition and redistribution", *Theory, Culture & Society* (Nottingham), vol. 18, núm. 2-3 (junio de 2001), pp. 185-217.
- , *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM, 2006.
- , *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.
- , *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*, Madrid, Trotta, 2005.
- , *Foro Social Mundial: manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005.
- , *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo libros, 2010.
- , *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid, Trotta, 2009.
- Wallerstein, Immanuel, "Encontros: 1492 e depois; descobertas: 1992 e antes", *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Coimbra), núm 38, (diciembre de 1993), pp. 41-48.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1975.

RESUMEN

En este trabajo presentaremos algunos rasgos del liberalismo teórico-político para ensayar una manera ejemplar en que el concepto de *utopía* puede ser entendido en el marco de su paradigma. Confrontaremos este arquetipo con una utopía concebida como *heterotopía* a partir de la plataforma crítica de Boaventura de Sousa Santos, subrayando las nociones de *frontera*, *Barroco* y *Sur* como constelación práctico-conceptual desde la que ha de construirse una nueva subjetividad y sociabilidad, acordes con las necesidades de una transición orientada a realizar el paradigma emergente de la solidaridad y la comunidad, un modelo prudente en lo epistemológico y decente en lo social.

*Palabras clave:* frontera, *heterotopía*, subjetividad emergente, Boaventura de Sousa Santos.

ABSTRACT

In this paper the author presents some features of theoretical-political liberalism in order to test one way in which the concept of *utopia* can be understood within the context of its paradigm. The author contrasts this archetype with an utopia conceived as *heterotopia* from the critical stand of Boaventura de Sousa Santos, emphasizing the notions of *frontier*, *Baroque*, and *South* as a practical-conceptual constellation from which a new subjectivity and sociability are to be construed, consistent with the needs of a transition meant to realize the emerging paradigm of solidarity and community, an epistemologically prudent and socially decent model.

*Key words:* frontier, *heterotopia*, emergent subjectivity, Boaventura de Sousa Santos.