



Andamios. Revista de Investigación  
Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de  
México  
México

Rea Rodríguez, Carlos Rafael

La útil relación entre el diálogo de saberes, la traducción y la hegemonía

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 13, núm. 31, mayo-agosto, 2016, pp. 267-  
294

Universidad Autónoma de la Ciudad de México  
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62846700013>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## LA ÚTIL RELACIÓN ENTRE EL DIÁLOGO DE SABERES, LA TRADUCCIÓN Y LA HEGEMONÍA

Carlos Rafael Rea Rodríguez\*

RESUMEN. En este texto pretendemos analizar brevemente las nociones de diálogo de saberes, traducción y articulación hegemónica, para detectar algunos de sus alcances y explorar eventuales posibilidades de desarrollo, cuando procedemos a un ejercicio de relacionamiento crítico entre ellas. La tesis central es que son nociones no excluyentes entre sí pero tampoco equivalentes, sino que corresponden a niveles distintos de contacto y articulación entre las diferencias socioculturales. El reconocimiento tanto de las diferencias como de las posibles relaciones entre estas propuestas, podría aportar pistas fértiles en el trabajo de reflexión y construcción colectiva de formas alternativas de contacto intercultural, más justas, equitativas y democráticas, en un momento en que el capitalismo neoliberal globalizado adquiere expresiones cada vez más expansivas, colonialistas y depredadoras.

PALABRAS CLAVE. Diálogo de saberes, traducción, articulación hegemónica.

## THE USEFUL RELATIONSHIP BETWEEN THE DIALOGUE OF KNOWLEDGE, TRANSLATION AND HEGEMONY

ABSTRACT. In this paper we intend to briefly analyze the idea of dialogue of knowledge, translation, and hegemonic articulation. We will examine some of their dimensions and explore their possibilities for eventual development, through an exercise of

\* Profesor en la Universidad Autónoma de Nayarit, México. Correo electrónico: carlosrea@yahoo.com.fr

discovering the critical relations between them. The central thesis is that they are notions that are non-exclusive amongst themselves, yet they are not equivalent. Rather, they correspond to distinct levels of contact and articulation among sociocultural differences. Recognizing these differences, as well as the possible relations between these concepts, could lead to fertile advances in the task of reflection and the collective construction of alternative forms of intercultural contact that are more just, equal, and democratic, during a time when global neoliberal capitalism has acquired expressions ever more expansive, colonialist, and predatory.

KEY WORDS. Dialogue of knowledge, translation, and hegemonic articulation.

## INTRODUCCIÓN

Las sociedades contemporáneas se han visto sacudidas por la poderosa irrupción de las diferencias socioculturales (étnicas, raciales, de género, lingüísticas, etáreas, nacionales, etcétera), las cuales reivindican cada vez con más fuerza y eficacia en el espacio público-político<sup>1</sup> local, nacional e internacional el derecho a tener derechos particulares.<sup>2</sup> De la misma manera, es cada vez más evidente que la reivindicación público-política de esas diferencias suele implicar simultáneamente inconformidad y lucha contra múltiples órdenes de dominación, desigualdad, exclusión y marginación, que con frecuencia acompañan dicha diversidad cultural. En medio de tales procesos de irrupción y reivindicación, las diferencias socioculturales entran poco a poco en contacto entre sí, y

<sup>1</sup> El debate entre comunitaristas y liberales, en el terreno de la filosofía política, nos brinda discusiones extraordinariamente ricas en argumentos, ya sea favorables al predominio de la posición universalista o al de la posición diferencialista. Para un recuento de algunos de los debates más influyentes al respecto, véase Doytcheva (2005).

<sup>2</sup> Hay que precisar que no toda expresión de diferencia se traduce en una demanda de derechos y, por tanto, no da paso automáticamente a una demanda de derechos particulares (agradezco la observación al doctor Mario César Constantino Toto).

en un discurso multiforme de interculturalidad crítica, asumido como horizonte de interacción deseable y posible entre los diferentes, nace y crece paulatinamente, de forma difícil con tropiezos y extravíos, con tensiones y contradicciones, pero prometedoramente. Emerge como una mirada y un camino distintos a los hegemónicos, para buscar la emancipación general, colectiva e individual, y para intentar construir en común sociedades más justas y felices y que al mismo tiempo mantengan relaciones más responsables, respetuosas y equilibradas con la naturaleza de la que forman parte.

Con esa reflexión general como telón de fondo, el propósito de este texto es analizar —revisando brevemente las teorías en las que se inserta— las nociones de *diálogo de saberes*, *traducción y articulación hegemónica*, para entender de mejor manera sus contenidos, alcances y eventuales posibilidades de desarrollo, cuando procedemos a un ejercicio de relación crítica entre ellas. La tesis central que orienta en ese sentido el presente trabajo consiste en afirmar que se trata de nociones no excluyentes, sino estrechamente afines, que sin embargo no son equivalentes, sino que corresponden a niveles distintos de contacto y articulación entre las diferencias socioculturales.

#### RACIONALIDAD AMBIENTAL

Empecemos por revisar algunas de las ideas fundamentales formuladas por Enrique Leff, como parte de su teoría de la *racionalidad ambiental*, en la que se inserta la noción de *diálogo de saberes*. Este autor sostiene que el mundo moderno atraviesa por una crisis civilizatoria, cuya manifestación más nítida es la crisis ambiental producida por el avasallador predominio de la racionalidad instrumental, la cual ha conducido a la expansión de un proceso de cosificación y explotación irracional del mundo —debido a la separación entre el ente y el ser, que opera como premisa de la episteme moderna, retomando en esta tesis a Heidegger—. Dicha crisis civilizatoria ha llegado a poner en riesgo el sentido de la vida para los seres humanos y para la vida misma en el planeta.

Para Leff, frente a ese crítico escenario, es preciso construir una alternativa civilizatoria basada en una *racionalidad ambiental* que, entre

otras cosas, valore los saberes locales y promueva el diálogo entre ellos y el saber científico, en una relación de horizontalidad epistémica. En términos generales, la racionalidad ambiental leffiana estaría fincada en una nueva economía de carácter *neguentrópico*, que articule las *productividades ecológicas* de los territorios y las *productividades tecnológicas* producidas por el ser humano (es decir, una economía guiada por una racionalidad capaz de integrar lo cultural y lo natural). De la misma manera, esta racionalidad se basaría en una *ética de la otredad* (siguiendo a Levinas) y en una *política de la diferencia* (retomando a Derrida). Esto supone el reconocimiento de identidades culturales diferentes y de sus respectivos saberes, pero implica, además, el reconocimiento y el ejercicio efectivo de su derecho a la autonomía para construir mundos de vida diversos en una relación de *coevolución* con la otredad sociocultural y natural, y no una relación tendiente a la integración universalista, a la manera del racionalismo crítico de Habermas.

Para fundamentar la relación entre la *política de la diferencia* y la *ética de la otredad*, el autor echa mano de la ecología política, argumentando que ésta surge en el espacio de conflicto por la reapropiación epistémica y política de la naturaleza y la cultura, que cobra vida desde la irreductible diversidad de expresiones socioculturales, la cual hoy resiste y desafía a las fuerzas homogeneizadoras del mercado y la globalización (Leff, 2004). La *ecología política* trata, entonces, sobre el derecho de ciudadanía por el que lucha la diversidad cultural, por medio del ejercicio de una *política de la diferencia* que asume la politización de los territorios ecológicos, al colocarlos “en la esfera del poder, de la disputa de sentidos y de los conflictos sociales por la apropiación social de la naturaleza” (2004: 260), y que reivindica el derecho a ser diferente, a vivir diferente, en una relación de coevolución local con esos territorios. La ecología política entraña igualmente la desnaturalización de los territorios y de la naturaleza, al reconocer que en la sociedad posmoderna, su condición es cultural y se imbrica cada vez más profundamente con los procesos de la economía, el conocimiento, la tecnología y el poder (el conocimiento, el dinero y el poder invaden y condicionan en buena medida el terreno de la vida).

En relación con la disputa por la reapropiación y la resignificación social de la naturaleza, la perspectiva de Leff reconoce la imposición de

la racionalidad homogeneizante de la modernidad, que cosifica la naturaleza, pero reconoce también su cuestionamiento por una historia de resistencias anticolonialistas y antiimperialistas, de donde han emergido nuevas identidades culturales fincadas en una racionalidad diferente que entiende la naturaleza como culturalmente significada. De esta manera, la concepción de las diferencias que defiende el autor, si bien implica sin ambigüedades la idea de una alteridad ontológica radical, adquiere también un carácter eminentemente político, antiesencialista e histórico.<sup>3</sup>

No obstante, desde la óptica del propio autor, para esta postura sobreviene un problema fundamental: el reconocimiento de saberes ambientales diversos, de racionalidades ambientales locales, territorializadas, que constituyen en sí mismas procesos radicalmente diversos, ¿acaso permite pensar en la construcción de una racionalidad global que conduzca los destinos de la humanidad entera? El autor afirma que para lograrlo, habrá que deshacerse de cualquier intento de acomodar la diversidad a la universalidad, de someter lo heterogéneo a lo homogéneo. Puesto que el destino del propio ser es “diferenciarse y diferir, ramificarse y reedificarse”, es imprescindible reconocer las “ecologías de la diferencia” —Leff retoma aquí a Escobar (Leff, 2004)— y asumir la disputa por el poder que entrañan los procesos de significación social, estableciendo tajantemente que “no existe equivalencia ni traducción posible entre significaciones diferenciadas” (2004: 267). Por lo tanto, para el autor la política de la diferencia tendría que ser la lucha por el reconocimiento de “los *derechos del ser cultural*, específico y localizado; del ser que, *siendo*, abre la historia hacia la diferencia desde su ‘ser diferente’” (2004: 267). En esa medida, “La esencial diversidad del orden

---

<sup>3</sup> Al respecto, Leff asegura que la ecología política se desmarca “del principio de identidad como esencias originarias inmanentes e inalterables y la existencia de órdenes ontológicos puros, diferenciados y autónomos que permanecen inmutables en el ser y en el tiempo”, y reconoce la “hibridación de lo material, lo textual y lo simbólico en el orden ontológico —y de relación entre naturaleza, cultura y tecnología en el orden económico”; por tanto, la epistemología política abordaría “las relaciones entre órdenes ontológicos, procesos cognoscitivos e identidades culturales en el campo emergente de los conflictos socioambientales” (2004: 271). Por lo anterior, para Leff, el universalismo y el esencialismo llegan a su fin y emerge en cambio un mundo plagado de entidades híbridas, combinaciones de organismos, símbolos y tecnología (2004).

simbólico y cultural se vuelve la materia de la *política de la diferencia*” (2004: 267), y rompe por tanto con la “identidad de la igualdad” y “la unidad de lo universal”.<sup>4</sup>

Para Leff, esta postura implica en un nivel analítico subyacente, el derecho del Ser, que se expresa en valores naturales y humanos diferenciados culturalmente, y en el derecho a disentir frente a los sentidos instaurados por los poderes hegemónicos, globalizantes, mercantilizantes, cosificantes, homogeneizantes. En esa medida, esta postura posibilita la reemergencia del sujeto como expresión del deseo y del derecho a ser en el mundo, que resiste y busca reabrir las posibilidades de la historia desde una diversidad de identidades y actores sociales. De esta forma, Leff reconoce el espacio legítimo para la diferencia cultural actual, lo mismo que para la diferencia posible en el futuro, incluso si ésta aún no es ni ha sido siquiera pensada. Este razonamiento permite recuperar la utopía para concebir y forjar el devenir —oponiéndose a las pretensiones hegemónicas de cierre de la historia—, a partir de la asunción de las inevitables disputas de poder —no de una supuesta racionalidad comunicativa orientada al establecimiento de consensos razonables, a la manera de Habermas<sup>5</sup>—, y de la necesaria lucha por la descolonización y la emancipación de los saberes locales.<sup>6</sup> Con ello, se forja una ética de la emancipación,

<sup>4</sup> Evidentemente, el paso del reconocimiento de la diversidad a la política de la diferencia, no es en ningún sentido un proceso automático, y sí bastante complicado y accidentado, y en términos empíricos, apenas se encuentra en proceso de gestación (agradezco de nuevo la observación al doctor Mario Constantino).

<sup>5</sup> Lo cual sería posible desde esta postura, a partir del hecho de que el mundo de vida fija las normas de entendimiento intersubjetivo posible, puesto que hablante y oyente se estarían refiriendo siempre en el proceso de comunicación a algo en el mundo de vida que comparten (en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo), lo cual evacuaría la idea leffiana de otredad (el saber del otro radical, el saber en potencia y el no saber) para poder avanzar en su pretensión de universalidad basada en la acción comunicativa.

<sup>6</sup> Lo que en el debate con Habermas significaría precisamente cuestionar el saber de fondo sobre ese supuesto mundo de vida compartido, así como la pretensión de universalidad, para abrir el horizonte de lo diverso y lo local, que es insubsumible en principios universales. Esto abre como alternativa viable a la racionalidad comunicativa habermasiana, la racionalidad ambiental, postura abierta a la expresión diversa y territorializada del ser hibridado, cuya pluralidad de manifestaciones está siempre inmersa

de una vuelta al Ser, en sí mismo diverso, marcado por una voluntad de poder, entendida ésta como deseo de vida “que dé vida a un pensamiento que fecunde la vida humana en el camino de su poder querer vivir” (2004: 294), para “reconducir lo real hacia los intereses de la vida” desde la multiplicidad de proyectos de construcción de sociedades sustentables. Esto exige una postura ética que reconozca la alteridad radical y sus saberes como la única posibilidad de construcción de futuro viable, en un *diálogo de saberes* que “conduce a la heteronomía de un habla dirigida al otro, donde es posible dar el salto afuera de la realidad establecida para construir nuevos mundos de vida” (2004: 315).

El *diálogo de saberes* que así se instaura, sólo puede realizarse como apuesta por la paz justa en el reconocimiento de la pluralidad, y no como apuesta por la confrontación (pero siempre situados en un espacio de confrontación, resistencia y negociación con la globalización económico-ecológica); sólo puede emerger como un espacio de manifestación y encuentro de la diversidad cultural del ser que no se disuelve en un ideal de justicia, entendido como campo universal y unitario de los derechos humanos, sino que concibe la justicia como derecho a tener derechos culturalmente diferenciados, de lo que es y lo que emerge como potencia de lo real hacia el infinito, gracias a la fuerza del deseo —el no saber— y al encuentro con el Otro. En este orden de ideas, la *ética de la otredad* implica el encuentro de seres culturales diversos y un *diálogo de saberes* entre ellos. Este encuentro es concebible en la perspectiva de una racionalidad ambiental, que redefine las relaciones existentes entre sociedad y naturaleza, materia y cultura, lo real y lo simbólico, y que se orienta a la búsqueda de acuerdos que no suprimen nunca la diferencia y que se dan en un fondo de otredad —el saber ambiental, que es apertura al devenir, convocada por el deseo que apunta al infinito y que genera una *demasia* o excedente debido al encuentro entre lo diverso— y no en remisión a un mundo de vida compartido.

---

en la disputa inextinguible por los sentidos, que negocia y busca alcanzar acuerdos por medio de un diálogo de saberes que no pretende nunca agotar las diferencias ni reducir la diversidad en la mismidad, que está abierta a lo existente, a lo posible, pero también a lo inefable, a lo invisible, a lo infinito (Leff, 2004).



El *saber ambiental* producido en este proceso tiene así un sentido más fuerte en relación con la utopía que en la búsqueda de correspondencia con la realidad; no aspira a la totalidad, sino al infinito; comporta proposiciones y argumentos y da igualmente vida a imaginarios colectivos, cosmovisiones y formaciones simbólicas, expresadas en saberes, técnicas y prácticas que dan forma y vida a estilos e identidades culturales y a formas de organización social, cultural y productiva de apropiación de la naturaleza. Pero también reconoce el encuentro de las creatividades y de lo que ellas contienen o convocan de irrepresentable, de inefable, de insólito y de inédito. Dado que el *diálogo de saberes* reconoce la diversidad cultural constitutiva del universo social, así como las disputas de sentidos entre las diferencias culturales, el *saber ambiental* implica que el conflicto ambiental es irresoluble, puesto que el conflicto por la reapropiación social de la naturaleza es inextinguible. Esta manera de abrirse al porvenir por la convocatoria de lo infinito no resulta de una lógica dialéctica, de una autorrealización de lo real, sino que constituye una eventualidad generada por el “encuentro del ser y el saber [que son diversos] con lo impensado” (2004: 335).

#### EPISTEMOLOGÍA DEL SUR Y JUSTICIA COGNITIVA GLOBAL

Exploremos ahora algunos de los elementos básicos de la teoría de la *justicia cognitiva global* de Boaventura de Sousa Santos (2009), con la cual se propone una respuesta distinta a la de Leff ante la pregunta de cómo construir sociedad en común, a partir de la diversidad sociocultural y reconociendo la existencia de órdenes sociales hegemónicos.

En su teoría, Boaventura de Sousa Santos realiza una crítica de lo que él denomina la *razón indolente*,<sup>7</sup> que guía a la modernidad occidental, y propone su sustitución por una *razón cosmopolita*. La razón indolente

---

<sup>7</sup> La razón indolente (Santos, 2009) se fundaría a su vez en: una razón impotente (no hay nada distinto a lo existente que se pueda hacer), una razón arrogante (todo lo que se ha hecho hasta ahora es correcto), una razón metonímica (tomar una experiencia social por la totalidad de las experiencias posibles) y una razón proléptica (el tiempo reducido a una sola forma de pensarlo y experimentarlo). Su análisis se concentra en las dos razones últimas por ser las menos exploradas en la teoría social.

generaría un desperdicio extraordinario de experiencia social, debido a que invisibiliza y hasta suprime una gran cantidad de modos de pensar y de vivir distintos de los hegemónicos, para conseguir el predominio metonímico de una monocultura lineal del tiempo, la cual se ha vuelto históricamente distintiva de la cultura y el conocimiento en la sociedad moderna occidental. Esta operación ha provocado, como consecuencia, el adelgazamiento del presente, y lo ha vuelto huido, fugaz, evacuando para ello una enorme diversidad de experiencias que se vuelven entonces desperdicio y, correlativamente, ha expandido el futuro de manera indefinida. Esta concepción del tiempo se ha erigido en un mecanismo fundamental en la creación y legitimación del orden sociocultural dominante.

Para recuperar y revalorar la experiencia desperdiciada, Boaventura propone contraer el futuro y reexpandir el presente, lo cual requiere de un modelo diferente de racionalidad: la razón cosmopolita. Ésta se fundaría esencialmente en el reconocimiento de una ecología de saberes, una ecología de reconocimientos, una ecología de las temporalidades, una ecología de las transescalas y una ecología de las productividades, y su despliegue sería posible llevando a cabo tres operaciones fundamentales: *la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y la traducción*.

La *sociología de las ausencias* permite llevar a cabo la crítica de la *razón metonímica* (tomar la parte por el todo), que se ha impuesto históricamente “por la eficacia de su imposición”, y recuperar la experiencia social desperdiciada. Para ello, asume la diversidad sociocultural como constelación de totalidades en sí mismas (la “proliferación de las totalidades”) y no como partes de una totalidad única y universal que tiene la forma del orden que gobierna tanto la totalidad como las partes, lo que provoca su completa homogeneidad (aquí la parte no puede ser siquiera pensada fuera de la relación con esa totalidad). Asimismo, dicha idea de totalidad suele expresarse en categorizaciones dicotómicas, que implican además jerarquías entre las partes relacionadas en ellas (la diferencia implicaría entonces por sí misma desigualdad). En cambio, con la operación que propone Boaventura de Sousa Santos, de liberar cada totalidad de las relaciones dicotómicas a las que ha sido históricamente sujeta, se avanzaría en la visibilización y recuperación

de la misma como totalidades con vida propia.<sup>8</sup> Con la operación de la traducción se procuraría la inteligibilidad mutua entre dichas totalidades sin destruir sus identidades y, por esta vía, se dilatará el presente.

Además, Boaventura de Sousa Santos precisa que la pertenencia de cada parte a una totalidad es siempre precaria, ya sea porque cada una de ellas supone la posibilidad de operar como una totalidad en sí misma, o porque puede migrar de una totalidad a otra. Igualmente, en el espacio social siempre restarían fragmentos o componentes que se mantienen fuera de dicha totalidad, “sin poder ser percibidos y controlados por ella” (2009: 109). En esa medida, lo no percibido como parte de tal totalidad aparece como no existente, o mejor dicho, es socialmente producido como no existente. Frente a eso, la sociología de las ausencias tendría como tarea revisibilizar esas diferencias que han sido producidas como inexistentes, para convertirlas en objetos posibles. Una primera tarea para lograrlo consiste en detectar las *lógicas de producción de no existencia*: de la monocultura del poder y del rigor del saber, monocultura del tiempo lineal, la lógica de la clasificación social, la lógica de la escala dominante y la lógica productivista. La sociología de las ausencias ampliaría así el campo de las experiencias sociales creíbles y con ello abriría las posibilidades para la experimentación social futura. Para llevar a cabo esta operación general, la sociología de las ausencias parte de cinco *ecologías*:<sup>9</sup> de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las transescalas y de las productividades.

La reflexión de Boaventura de Sousa Santos tiene un interés especial para nuestros propósitos, con respecto a lo que él denomina la ecología de las transescalas. Santos afirma que frente a la globalización hegemónica (el “falso universalismo”), el *universalismo negativo* por el que

---

<sup>8</sup> Reconociendo, simultáneamente, que las culturas no son nunca monolíticas, lo son sólo en apariencia cuando se les ve del exterior, pero suelen estar constituidas por varias versiones que llegan a ser conflictivas entre sí, *siempre que hay imposición o transcultura*.

<sup>9</sup> La idea de las ecologías presente en la sociología de las ausencias es recuperar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales para volverlas creíbles y discutibles, incluyendo las realidades ausentes (silenciadas, suprimidas, marginalizadas). Esto exige una imaginación sociológica que comprenda una imaginación epistemológica (entre saberes) y una imaginación democrática (entre actores), así como una dimensión deconstructiva y otra reconstructiva.

él aboga, implica el reconocimiento de una pluralidad de aspiraciones universales, parciales y competitivas, localmente contextualizadas, que alimentan conflictos entre aspiraciones universales y globales alternativas.<sup>10</sup> Desde su perspectiva, “la sociología de las ausencias opera aquí desglobalizando lo local con relación a la globalización hegemónica [...] y explorando la posibilidad de re-globalizarlo en la forma de una globalización contrahegemónica” (2009: 123), para lo cual habrá de identificar “otras formaciones locales en las cuales se detecte la misma aspiración a una globalización opositoras y proponiendo articulaciones creíbles entre ellas” (2009:123).

Por otra parte, nuestro autor sostiene que la *razón proléptica* estableció el predominio de la monocultura del tiempo lineal. Volvió el tiempo presente algo fugaz y determinado por el futuro, y volvió el futuro irreversible, homogéneo y vacío, infinitamente abundante e infinitamente igual. La crítica de esta razón implicaría contraer el futuro y volverlo escaso y objeto de cuidado, operación de donde emanará su sentido y su dirección. Esta tarea es llevada a cabo por la *sociología de las emergencias*, sustituyendo el vacío del futuro circunscrito al tiempo lineal por un futuro compuesto de posibilidades plurales y concretas, al mismo tiempo utópicas y realistas, que dependen del cuidado llevado a cabo en el presente. Entonces, la mecánica del progreso habría de ser sustituida por una axiología del cuidado.

Por último, la operación de *la traducción* buscaría captar, en un movimiento deconstructivo, la relación hegemónica entre experiencias y lo que escapa en ellas a dicha relación y, en un movimiento reconstructivo, revitalizar esas posibilidades marginadas procurando la inteligibilidad recíproca entre las experiencias. La traducción se da, primero, entre saberes, bajo la forma de una *hermenéutica diatópica*, la cual implica la interpretación entre dos o más culturas para identificar “preocupaciones isomórficas” y las respuestas que ofrecen a éstas (por ejemplo, sobre la dignidad humana, la vida productiva, la sabiduría, las visiones del mundo, etcétera). La hermenéutica diatópica parte del principio de la imposibilidad de completud de las culturas (el universalismo negativo),

---

<sup>10</sup> Estos planteamientos nos colocarán en la línea de la articulación hegemónica que exploraremos más adelante con la propuesta de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

que movería las diferencias mediante el cruce de motivaciones convergentes, a la búsqueda de la traducción con otras diferencias de las cuales podría aprender, desde una lógica de intersaberes. La inteligibilidad recíproca producida habría de permitir como resultado la agregación de saberes no hegemónicos desde la cual sería posible la construcción de una contrahegemonía. Un segundo tipo de trabajo de traducción ocurre *entre prácticas sociales y sus agentes*, para crear inteligibilidad recíproca entre formas de organización y objetivos de acción, lo que puede conducir a su articulación (con sus límites y posibilidades concretos) para constituir prácticas contrahegemónicas. Cada momento y cada contexto histórico habrá de determinar qué articulaciones tienen mayor potencial contrahegemónico.

La traducción tiende a producir inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo diverso; supone un trabajo intelectual y político, así como emocional; busca producir zonas de contacto, que son “campos sociales donde diferentes mundos de vida normativos, prácticos y conocimientos se encuentran, chocan e interactúan” (De Sousa, 2009: 144). La razón cosmopolita sostiene que cada quien debe poder decidir qué habrá de poner en contacto y con quién en la traducción. Hay entonces una selectividad activa sobre lo que se pone en juego en la traducción, y una selectividad pasiva, que alude a lo que se ha vuelto impronunciable en la cultura propia, debido a una opresión extrema y prolongada que se ha sufrido. Las zonas de contacto más prometedoras son aquellas que logran un círculo de reciprocidad más amplio, son aquellas en las que se puede profundizar en la traducción y la hermenéutica diatópica.

En síntesis, la traducción tendría por objetivo crear constelaciones de saberes y prácticas capaces de dilatar y enriquecer el presente, y de constituir una alternativa creíble y factible a la globalización neoliberal, que sea concebible y construible en el presente. Con la diversificación de las experiencias y la tensión que introduce con las expectativas (posibilidades de reinventar nuestra experiencia), la posibilidad de un futuro mejor depende de la reinvención del presente. La imaginación epistemológica permitiría crear justicia cognitiva, y la imaginación democrática, traducción entre prácticas y agentes para crear condiciones para una justicia global.

En otro lugar, Boaventura de Sousa Santos y Leonardo Avritzer (2004) abordan el tema de la democracia, desde una perspectiva basada en el reconocimiento de la diferencia, en la cual plantean la tesis de que, en sociedades con características multiculturales, es preciso vincular la democracia representativa y la democracia directa, mediante la actividad argumentativa, esto es, de la democracia deliberativa. Esta articulación habrá de llevarse a cabo de manera concreta, por iniciativas de *innovación institucional* —que pueden asumir formas muy variadas (es la idea de la *demodiversidad*)—, guiadas por una *gramática social experimentalista*, que rescate las tradiciones democráticas locales y que implique el reconocimiento y el estímulo a la creatividad y la capacidad de cada vez más actores sociales para incidir en el diseño de la actividad estatal y de su relación con la sociedad, para impulsar de esta forma la institución de una soberanía democrática, y reinventar y dar auge a los procesos de emancipación social.

#### LA ARTICULACIÓN HEGEMÓNICA

Expondremos ahora algunos aspectos generales de la propuesta de la *articulación hegemónica*, la cual aporta una lógica general de explicación sobre la existencia y el funcionamiento de lo social, que parte de la necesidad de renunciar a toda idea de fundamento o esencia en la vida social, pero que a diferencia de lo propuesto por Leff, y de manera más débil por Santos, no renuncia a la necesidad de construir sociohistóricamente los horizontes de universalidad que requiere la vida en común; por supuesto, no entendiendo los universales de manera abstracta, absoluta, total ni invariable.

En la teoría de la articulación hegemónica (Critchley y Marchart, 2008) formulada por Ernesto Laclau (véase Laclau y Mouffe, 2004), se abreva de la teoría del discurso, la teoría política y el psicoanálisis para sostener que lo social no es un dato pre-dado, sino una producción discursiva —siempre precaria y provisional— (lo discursivo implica para él toda actividad social), que, para que ocurra, requiere de un proceso fundamental que es inherentemente político: la articulación hegemónica.

Partiendo del reconocimiento de la diferencia como constitutiva de lo social (basándose en el estructuralismo saussureano, el autor sostiene que sólo en la relación con la diferencia un signo puede poseer significado), esta teoría afirma que, para que la sociedad se configure como tal, deben ocurrir entre las personas que la conforman procesos de identificación y antagonismo, los cuales permitan el establecimiento discursivo de identidades sociales diferenciadas, que habrán de operar como referentes organizadores del conjunto del universo social. Esto es, todo sistema social está constituido por diferencias que significan y operan a partir de juegos de lenguaje regidos por gramáticas y lógicas sociales que determinan las relaciones que cada diferencia social sostiene efectiva o potencialmente con el resto de las diferencias.

Planteado en el nivel de las identidades diferenciales que esto implica socialmente, éstas no pueden existir si no es en la relación con las otras identidades que la delimitan (siempre de forma variable) y la hacen significar, pero, al mismo tiempo, la reivindicación de la particularidad propia como identidad diferente apela irremediablemente a un principio que trasciende a cada una de las identidades particulares que forman parte del sistema y que al mismo tiempo las incluye de alguna manera a todas, permitiendo que cada identidad sea reconocida como constitutiva del sistema y volviendo posible que cada identidad pueda reconocer a las otras identidades. Esto implica que en algún sentido fundamental todas las identidades diferenciales en un sistema tienen algo que las vuelve iguales en algún sentido. Es esto precisamente lo que hace potencialmente posible la articulación significativa entre las diferencias, y que entre ellas emerjan, de manera contingente, algunas que hacen las veces de significantes vacíos, es decir, de referentes que son capaces, en ciertos momentos, de cumplir una función articuladora frente a las demás diferencias o, en otros términos, de cumplir una función de universales para el conjunto de las particularidades del sistema. Así, las diferencias requerirían inevitablemente del vínculo con los universales para poder existir y dar vida y forma a cualquier sistema social (Laclau, 2000). Esta tesis laclauiana tiene en nuestro propio planteamiento una importancia crucial.

Sin embargo, ¿cómo surgen los universales? Para que el proceso de articulación hegemónica ocurra, es necesario que alguna de las particularidades sociales o identidades se convierta en significante vacío, es decir, que se vacíe parcial y relativamente de su propio contenido para poder acoger en sí misma a diversas demandas y propuestas sociales y políticas, erigiéndose en un momento dado —siempre precaria y provisionalmente— como referente de lo universal —aunque permanezca en todo momento contaminada por los significados de lo particular—. Cuando una particularidad es erigida en referente de lo universal, permite entonces la articulación del todo social en un sentido histórico concreto. Para que dicha modalidad de articulación se establezca, debe adquirir una expresión política institucionalizada históricamente específica. En la perspectiva de Laclau, el momento y el lugar en que el proceso de articulación hegemónica tiene lugar inicialmente, así como el sujeto que lo desencadena o protagoniza, la dirección que dicho proceso sigue y el desenlace que éste alcanza serán “necesariamente contingentes” (aunque estén históricamente condicionados, nunca estarán determinados). Además, esta operación nunca podrá ser definitiva, pues representa la respuesta provisional a una falta originaria inextinguible en todos los seres humanos y, por tanto, en todas las relaciones sociales (la *dislocación*), que impide la completud, la realización plena y total del ser y, por tanto, la definitividad de cualquier modo de organización social o política.<sup>11</sup>

Pero si partimos de la idea de que el establecimiento de las fronteras identitarias implica las lógicas de la equivalencia y la diferencia como premisas de funcionamiento del todo social, sin embargo, no podemos suponer que sólo existan diferencias entre las cuales sea siempre posible la equivalencia, pues esto impediría el establecimiento de las fronteras

---

<sup>11</sup> A esta imposibilidad constitutiva de completud y de sedimentación definitiva del ser (ya que el ser humano necesita de la otredad, como condición de posibilidad para constituirse en él mismo, lo cual le impide en ese mismo movimiento alcanzar la plenitud del ser, amén de que dicho proceso relacional es siempre variable en el tiempo), Laclau le denomina *dislocación* —siguiendo a Lacan—. Este concepto opera como premisa lógica y condición de posibilidad del antagonismo, y como fundamento explicativo de los procesos de identificación (cognitiva y emocional) que hacen potencialmente posible de forma permanente la articulación hegemónica.



del sistema y, por tanto, las posibilidades gramaticales para la significación, al dejar abierto, diluido, dicho espacio de relaciones. Deben existir además diferencias que sean antagónicas y que constituyan el referente indispensable para poder instaurar fronteras duras —un afuera que amenace y subvierta el sistema de significación en cuestión, impidiendo su positividad plena, pero que al mismo tiempo resulta indispensable para su propia existencia, lo que hace que, simultáneamente, lo que aparece como condición de posibilidad del sistema sea también su condición de imposibilidad—, las cuales son una condición sin la cual no pueden ocurrir los procesos de identificación, de articulación y de existencia del sistema social.

Entonces ¿qué son los universales? Veamos. La relación entre diferencias dentro de un sistema social concreto vuelve necesaria la existencia de criterios o principios susceptibles de traducirse legítimamente en normas que trasciendan cualquier particularismo y que permitan la regulación de la diversidad, para permitir así la significación social e impedir (o provocar) al mismo tiempo la supresión de algunas de las particularidades a manos de otras. Esta situación hace que sea preciso invocar los universales como camino para justificar y legitimar las posturas que van instalándose como predominantes en el conjunto del sistema social. Aunque en contextos de dominación radical esto no sea indispensable, no implica nunca que dicha situación puede volverse definitiva.

En este sentido, los universales que se construyen en la interacción social —que siempre entrañará una dimensión de dislocación y antagonismo potencial—, como referentes indispensables de regulación normativa y axiológica de la diversidad, habrán de ser siempre un resultado provisional y precario, pues emergen en el marco de una perpetua disputa entre grupos sociales diversos y antagónicos que luchan por la hegemonía.

La diferencia fundamental entre esta noción de universal, respecto del universal emanado de la modernidad, radica entonces en que este último aparece como la vía para superar cualquier particularismo y toda limitación histórica para que nazca una sociedad plenamente reconciliada consigo misma. Mientras tanto, la noción propuesta por Laclau implica, por un lado, que el universal es una dimensión ontológica indispensable para poder concebir siquiera las diferencias y las

particularidades, pero que nunca puede tener una realización plena, total, absoluta en la realidad social.

Por otro lado, en un nivel óntico, esta posición significa que el universal sólo puede ser encarnado históricamente por un particular —que emerge como representación del sistema, cuya realización plena es imposible pero necesaria—, que de manera contingente adquiere la condición de articulador de otras particularidades (articulación hegemónica), cuya naturaleza diferencial se ve debilitada al entrar a formar parte de la cadena equivalencial de la hegemonía —cadena que se reivindica en referencia al universal para poder ser hegemónica—, lo que hace imposible que existan particulares esenciales, absolutos, totales. Este papel hegemónico confiere a la particularidad que representa en un momento dado al universal (pero el particular no se transforma en universal, lo representa, en tanto que el universal es siempre un lugar vacío que hace posible la equivalencia siempre precaria entre las diferencias) la posibilidad de predominar en el proceso de otorgamiento de significado a este último, volviéndolo un universal relativo.<sup>12</sup> Sin embargo, a pesar de saber que el universal pleno, absoluto, abstracto es irrealizable en cualquier sociedad, eso no implica que su necesidad desaparezca para que el sistema social funcione.

En conclusión, desde esta línea de pensamiento no es concebible la defensa de un diferencialismo puro, sin hacer referencia inevitablemente a los universales de la misma manera que los universales son inconcebibles sin la referencia a las particularidades que llegan a simbolizarlo y a las particularidades que articula —debilitándolas como particularidades— en una relación de hegemonía. De hecho, los universales así concebidos son indispensables para la existencia de lo político, pues de lo contrario, sólo habría diferencias entre las cuales los tipos de relación posible serían la complementariedad no antagónica o la destrucción. Las consecuencias de una posición esencialista de la diferencia entrañaría, entonces, la evacuación de las particularidades del ámbito de la política y, por tanto, el riesgo de guetización, de marginalización o exterminio, o de recuperación de sus rasgos culturales por

---

<sup>12</sup> Además, se trataría de un universal concreto, y sus contenidos serán algo siempre disputable y susceptible de transformación, lo que lo convierte en un universal histórico.

parte del sistema dominante, para su folclorización y la neutralización de su capacidad subalterna.

LAS CONSECUENCIAS DEL ENCUENTRO ENTRE LA EPISTEMOLOGÍA  
DEL SUR, LA RACIONALIDAD AMBIENTAL Y LA ARTICULACIÓN HEGEMÓNICA

¿Qué implicaciones tiene la puesta en contacto entre estos tres enfoques teóricos? Y más particularmente, ¿qué implicación tiene este ejercicio para las nociones de diálogo de saberes (Leff), traducción (Santos) y articulación hegemónica (Laclau)? ¿Se trata de categorías excluyentes entre sí?, ¿existe equivalencia entre ellas?, ¿o sin ser equivalentes sin embargo son articulables en una perspectiva común? Al respecto, la tesis que sostengo es que se trata de conceptos muy similares entre sí mas no equivalentes, sino que responden a distintos momentos de un proceso de contacto, articulación y redefinición entre identidades diferenciadas, insertas en contextos sociales que comportan el conflicto de forma constitutiva. Pero antes de desarrollar esta idea, exploremos algunas de las posibles consecuencias del encuentro entre estos enfoques.<sup>13</sup>

En mi opinión, en términos generales, este ejercicio de contrastación de enfoques nos permitiría entender las *diferencias culturales* de Leff, así como las *ecologías* y la *demodiversidad* de Santos, efectivamente, como los rostros múltiples de una realidad social cuya diversidad es irreductible, pero esta condición no debería dar nunca pie para concebir las diferencias como totalidades esencializadas, como muy bien advierten nuestros tres autores a lo largo de sus trabajos. Partiendo de una concepción histórica, variable y contingente, de la conformación, reproducción y cambio de dichas diferencias, habría que asumir, entonces, que lo social existe siempre en territorios específicos (locales o globales, tangibles o virtuales), en los cuales los grupos humanos viven

---

<sup>13</sup> Las limitaciones de espacio no nos permiten exponer aquí algunas reflexiones críticas a dichas nociones, no obstante, intentaremos argumentar cómo es que pueden contaminarse creativamente y articularse consistentemente en un enfoque que considere la posibilidad de la traducción y la hegemonía.

en una relación de coevolución multidimensional, multidireccional y multiescalar también específica, con otredades de todo tipo (tal y como lo propone Leff), incluida la naturaleza, lo que marca su singularidad irreductible. Enseguida, sería preciso reconocer en la inevitable relación entre las diferencias (si no hay relación entre ellas no podrían ser diferencias ni ser ellas mismas; esto es, siguiendo a Laclau, no podrían significar), la presencia potencialmente permanente del *conflicto* y el *acuerdo*, como operaciones constitutivas de lo social. Esto implicaría, desde un punto de vista lógico e histórico, la necesidad de definir en algún momento referentes comunes, *históricos, concretos, provisionales, precarios, discutibles y disputables* —los *universales histórico-concretos* definidos *hegemonícamente*— que hicieran posible que las diferencias generaran acuerdos básicos entre ellas (siempre potencialmente contaminados por el poder y la dominación), para perpetuar su propia existencia y la del conjunto del sistema de referencia, a pesar del potencial de conflictividad inextinguible en sus relaciones externas e internas. Esta operación de *universalización concreta* (precaria y que entraña siempre potencialmente la disputa por sus contenidos) ocurriría en un contexto de relaciones múltiples y diversas entre las diferencias, y de éstas con su entorno —contexto que es simultáneamente configurado por esas mismas interacciones, así como por las operaciones de universalización que constituyen sus puntos de anclaje provisional—. En este proceso, las diferencias vivirían dinámicas, con temporalidades variables, de articulación, desarticulación y rearticulación, tanto a su interior como en sus relaciones con las otras diferencias,<sup>14</sup> en el intento común de construir un mundo con sentido para sí mismas y que sea igualmente compartido con otros (de nuevo, compartido pero nunca idéntico, transparente o sin conflicto ni luchas de poder).

Revisemos ahora algunas de las consecuencias posibles de la contrastación realizada para las nociones de *diálogo de saberes*, *traducción* y *articulación hegemónica*. En primer lugar, debemos precisar que no todo contacto entre diferencias, totalidades, elementos, conduce al *diálogo de saberes*; éste surgirá sólo si surge un contacto que genere una

---

<sup>14</sup> Señalando además que las diferencias, al entrar en contacto entre sí, se vuelven parcial o radicalmente diferentes de sí mismas.

comunicación mínimamente estabilizada entre las partes interactuantes, que esté basada en la disposición de ir al encuentro con el otro para escucharle, para intercambiar argumentos, saberes, prácticas y emociones, para producir, sobre la base del reconocimiento del otro y de sus derechos particulares, decisiones y acciones que se orienten a la producción de un mundo distinto y mejor, plural y abierto a lo inefable y lo impensado, en un contexto de paz y de coevolución respetuosa con la naturaleza. En dicho contacto dialógico, se resignificará lo intercambiado desde el lugar de observación de cada diferencia. En la reformulación aquí propuesta del diálogo de saberes, tendría que asumirse la referencia a un mundo compartido entre las diferencias —aunque éste no sea transparente ni idéntico para todas—, a las condiciones básicas que puedan ser comunes a todas ellas —más allá del hecho de ser diferentes— y que permitan la comunicabilidad entre sí y la construcción de acuerdos.

Sobre esa base, el diálogo de saberes podría dar vida a dispositivos político-normativos que definieran y articularan —así fuera siempre tensionalmente y sin resolución dialéctica ni evolución hacia un entendimiento pleno ni a la autotransparencia— la *política de la diferencia* con una *política de la igualdad* (como Santos lo propone), y la *ética de la otredad* con una *ética de la mismidad* que remitiría a la condición de común humanidad.

En segundo lugar, podríamos entender la *traducción* como una operación de acercamiento y diálogo entre diferencias o totalidades, que funciona bajo la premisa del esfuerzo consciente de inteligibilidad recíproca,<sup>15</sup> que busca identificar, construir y acrecentar terrenos comunes de entendimiento (las zonas de contacto) en lo concerniente a saberes, formas organizativas y objetivos de acción que permitan el repoblamiento y la reexpansión del presente, y por esa vía que reabran y multipliquen las posibilidades sociales de construcción del futuro.

---

<sup>15</sup> Entonces, no todo diálogo de saberes conduce a una traducción en los términos propuestos por Boaventura de Sousa. No obstante, ambas categorías no serían excluyentes entre sí, sino que la traducción sería una modalidad específica de diálogo de saberes en términos de Leff.

Sin embargo, en ningún momento, esta operación generaría transparencia en la comprensión ni identidad en los significados atribuidos a los procesos puestos en común, y en cambio sí implicaría la posibilidad de que cualquier saber, práctica u objetivo expuesto en el intercambio por cada una de las partes fuera resignificado, pero, de nuevo, dicha resignificación se realizaría a partir de la condición propia de cada saber ambiental concreto (siguiendo a Leff). Por lo tanto, la traducción trabajaría con la idea de que la comprensión mutua y la acción concertada —así sean graduales, problemáticas y renegociables— implican una búsqueda de inteligibilidad recíproca *necesaria, aunque siempre imposible de ser realizada a plenitud*<sup>16</sup> (porque en cierta medida, ésta será siempre *inexacta, aproximativa y en algún sentido deformadora*).<sup>17</sup>

En relación con el problema de cómo definimos la naturaleza de las diferencias, sea como totalidades en sí mismas o como partes de una única totalidad, coincido con la idea de que cada diferencia es en sí misma una totalidad, como lo afirma Santos. Sin embargo, esas totalidades son más operacionales que esenciales; es decir, constituyen articulaciones precarias, relativas, parciales, temporales, con su propia historicidad, pero contingentes, de elementos que sólo significan lo que significan en su interconexión concreta, que sólo cobran significado en su conexión concreta interna y externa, en un momento o periodo dado.<sup>18</sup> Sin embargo, dichas diferencias regularmente forman parte de totalidades mayores, o mejor dicho, pueden o no participar en operaciones de totalización de alcance mayor (más o menos diversas, simultáneas o alternas, coincidentes o contradictorias, emancipadoras

<sup>16</sup> Siguiendo la lógica de la hegemonía de Laclau.

<sup>17</sup> Sin embargo, en el intercambio se genera un *sistema actancial* (Boltanski, Darré y Schiltz, 1984) que incluye a terceros y sus respectivas miradas (adversario, aliados, público testigo, etcétera), así como dispositivos que propician una regulación básica de dicho intercambio (acuerdos, documentos, etcétera). Esta objetivación parcial del proceso permite una sedimentación mínima de significados compartidos (nunca transparentes o idénticos para los implicados), a los cuales las partes pueden ir apelando en el transcurso del intercambio, con efectos que potencialmente podrían abonar a una convergencia creciente —pero nunca plenamente alcanzable— en la significación.

<sup>18</sup> Así, el problema no es si concebimos o no la totalidad, sino si ésta es esencializada como absoluta, definitiva, universal y única, o si se le asume como histórico-concreta, múltiple y variable.

o subordinantes, etcétera); por lo que, en esa medida, son o pueden ser al mismo tiempo totalidades y partes de otras totalidades, tal y como sostiene Santos.

Lo que añadimos aquí al planteamiento de la traducción es que esas totalidades o totalizaciones mayores o generales, que pueden o no ser de escala global,<sup>19</sup> sólo pueden construirse a partir de la definición de significantes vacíos que encarnen referentes universales que no serán abstractos, sino histórico-concretos (provisionales, precarios, discutibles y disputables), es decir, por medio de las articulaciones hegemónicas.<sup>20</sup> Desde luego, debemos reconocer al mismo tiempo que siempre habrá totalidades “particulares” que permanezcan relativamente aisladas de totalidades mayores;<sup>21</sup> pero eso no será nunca una situación absoluta, porque siempre estarán en contacto con un entorno socioambiental mayor que las afecte; ni lo es que pueda prolongarse de manera permanente —menos en la época actual—, pues de ser así, esas totalidades constituirían universos aislados que muy probablemente habrían de agotarse tendencialmente o de hacer implosión.<sup>22</sup>

Reconociendo el carácter siempre aproximativo de la traducción, y la condición igualmente precaria, relativa y contingente de la hegemonía, habría que asumir, por tanto, que la traducción puede o no llegar a dar

<sup>19</sup> Desde luego, aun a esa escala societal nunca habrá un solo proyecto u orden absolutamente dominante que secuestre permanentemente los contenidos de lo universal.

<sup>20</sup> Aquí sería perfectamente posible pensar en articulaciones o totalidades que no tienen pretensiones de universalización; esto es, que lo que las conforma son motivaciones de alcance estrictamente particular, por lo que, en lugar de hablar de universalización en este escenario, hablaremos de *particularización*. Estas *totalidades particulares*, en momentos específicos, podrían formar parte de totalizaciones mayores, ellas mismas no universalizantes, o de articulaciones hegemónicas, cuya condición es precisamente la referencia a los universales que aquí hemos denominado histórico-concretos.

<sup>21</sup> El paso de una totalidad concreta a totalidades de escala mayor implicaría un proceso diacrónico que supondría la operación de la retotalización, proceso contingente que, aunque es lógicamente imprescindible e históricamente necesario para el funcionamiento de un sistema social concreto, puede o no ocurrir en algunas de sus regiones, en ciertos periodos de tiempo. Pero de no ocurrir la agregación en totalidades mayores, un escenario lógico e histórico muy probable para esas totalidades particulares es la pérdida tendencial de su capacidad para significar y su gradual extinción.

<sup>22</sup> Lo cual no implica que las totalidades particulares agoten la complejidad de su significación en lo que se ponga en juego en la articulación hegemónica.

vida a un proceso hegemónico, es decir, que la traducción puede tener lugar, ya sea entre totalidades particulares que no tienen la pretensión o el alcance universalizador aquí expuesto o, por el contrario, entre totalidades en cuya relación emergen significantes vacíos que permiten la definición de relaciones antagónicas de alcance sistémico, que llevan a invocar referentes con pretensión universal (histórico-concreta), y que generan un potencial de articulación social amplio y duradero. Así, la traducción y la articulación hegemónica son nociones que en algún sentido se implican mutuamente (aunque no necesariamente), pero que no significan lo mismo. La traducción como la hemos redefinido aquí, sería entonces una de las operaciones fundamentales a partir de las cuales la articulación hegemónica sería posible.<sup>23</sup> La otra operación con la que debe estar íntimamente ligada —sea como premisa o como consecuencia, o como ambas condiciones— es la emergencia-definición colectiva de significantes vacíos o universales histórico-concretos.

Concentrémonos ahora en la *operación antagónica*, constitutiva, junto con la identificación, de la hegemonía en Laclau. Esta operación permitiría definir las fronteras que separan al sistema de un exterior constitutivo, ya sea por la referencia a un exterior social, lógico o histórico del orden presente (el adversario, el desorden, el pasado o el futuro). Al permitir la identificación entre elementos o diferencias al interior del campo de significación e interacción así creado, cada diferencia es potencial y contingentemente capaz de erigirse en articulador general, es decir, en significativo vacío, dentro de una cadena equivalencial que da lugar, al sedimentarse, a un campo social hegemónico.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Santos (2009) afirma lo contrario: la traducción supone la inteligibilidad recíproca entre las totalidades por medio de la hermenéutica diatópica y de la articulación de actores y prácticas, lo que supondría la construcción de contrahegemonía. Lo que aquí sostenemos es que puede haber traducción sin que ésta sea (contra)hegemónica y que, para que sí pueda serlo, debe producirse exitosamente en ella el trabajo de universalización.

<sup>24</sup> Sin embargo, considero que al introducir al análisis la variable de la multiplicidad de temporalidades en lo social y la contingencia, es posible pensar en articulaciones que no sean hegemónicas, lo que nos llevaría a suponer el antagonismo como un componente potencialmente presente de forma permanente en lo social, pero no inmediata o directamente expresable en la relación entre los elementos que lo conforman.



Esto nos conduce a introducir en el análisis la variable del tiempo, o de forma más precisa, recuperando a Santos, de las temporalidades múltiples de lo social, así como la contingencia. De esta forma, sería perfectamente posible pensar en articulaciones sociales que no fueran hegemónicas. De lo anterior, se desprende que es posible pensar el antagonismo como un componente potencialmente presente de forma permanente en lo social, pero no inmediata o directamente expresable en la relación entre los elementos que lo conforman. Asimismo sería posible pensar que las diferencias *pueden no estar articuladas a una cadena equivalencial mayor* en un momento dado —aunque cada una de ellas sea en sí misma una cadena equivalencial articulada internamente—, o que lo estén de forma provisional o precaria, lo que introduciría un *potencial de dislocación* siempre presente adentro y afuera del sistema de significación. Ese potencial de dislocación si bien es una condición lógica e histórica propia de los procesos de significación social, que suponen la irrepresentabilidad plena, absoluta y definitiva de lo real, provendría igualmente de la presencia en potencia de lo aún no significado, de lo por significar, así como de la dimensión emocional-afectiva, catéctica en términos de Laclau, o de lo inefable, del deseo, en términos leffianos; esto es, del advenimiento de lo infinito, de nuevo con Leff. En este sentido, el encuentro entre elementos sociales dentro de una cadena equivalencial implicaría no sólo la articulación de sentido a partir del revestimiento de una particularidad de capacidad equivalencial. Más allá, significaría *el advenimiento contingente de lo imprevisible, de lo impensable* en el momento de la propia articulación (contingencia relativamente acotada por lo que ya se encuentra en latencia, como Santos nos muestra a través del Todavía no); esto es, la emergencia de nuevos sentidos que contaminan el conjunto de particularidades articuladas en la relación hegemónica.<sup>25</sup>

Entonces, recapitulando lo referente al tema de la totalidad, ésta es perfectamente concebible (siempre precaria y provisional, histórica

---

<sup>25</sup> Por supuesto, nada garantiza que la dislocación será parcial y temporalmente superada por una articulación hegemónica o de otro tipo; el escenario del desorden, el caos y la descomposición social estará permanentemente al acecho como posibilidad lógica e histórica, aunque nunca suceda de forma absoluta ni eterna.

y expuesta a disputa), pero de manera múltiple y a distintas escalas, simultáneamente sin que exista entre dichas totalidades y dichas escalas una relación que sea de determinación lineal y unívoca (que unas determinen siempre a las otras y en el mismo sentido), sino una relación tensional permanente, que encuentra soluciones contingentes, parciales y temporales, de entre las cuales algunas pueden orientarse a la traducción, y otras conducir a la articulación hegemónica.

Actualmente predomina en el mundo una totalización global homogeneizante, colonialista, subordinante, opresiva, expoliadora, depredadora; de lo que se trataría, para quienes luchan en contra de ese orden de cosas, tal y como Santos afirma, es de luchar por destotalizarlo y de generar una retotalización alternativa (De Sousa, 2009: 123), no tanto de renunciar a toda propuesta de totalización general (que no obstante será siempre precaria, provisional y disputable). Lo fundamental en esa operación sería, por una parte, la definición de los significantes que se erigen como universales, los contenidos concretos que se le atribuyan, los dispositivos normativos, culturales y organizacionales que les darán forma y capacidad de predominio; y por otra parte, y de manera simultánea o en una sucesión contingente, la construcción de vínculos concretos entre las totalidades particulares (entre sus saberes, sus formas organizacionales y sus objetivos), para dar vida y consistencia a esa contrahegemonía desde lo local-regional. Pero insistimos en el hecho de que, para que ambos procesos logren impacto y trascendencia profundos y duraderos, deben estar íntimamente vinculados, más ahora que vivimos en un mundo globalizado e interdependiente.

Al hablar de *universales*, como proponemos aquí, cuando de *justicia cognitiva global*, *descolonización* y *emancipación* se trata, estamos refiriéndonos a significantes vacíos que operan como referentes generales que se oponen en calidad de huella de la plenitud imposible pero necesaria, a la injusticia, la colonización y la dominación existentes. Justicia cognitiva, descolonización y emancipación son así procesos siempre incompletos y que tienen lugar de manera simultánea con fenómenos de injusticia, colonialismo y dominación, en combinaciones de intensidad variable, generadoras de tensiones y conflictos.

No obstante, esos tres valores fundamentales, convertidos en significantes vacíos, son capaces de forjar *horizontes utópicos movilizadores*

y *articuladores* de la constelación social que se encuentra en alguna medida en condición de subalternidad, en la búsqueda perpetua de su emancipación, que es un estado de plenitud ausente y socialmente imposible, no obstante necesario e irrenunciable.

## CONCLUSIONES

La existencia de diferencias en una sociedad es un fenómeno permanente que no supone necesariamente el contacto entre todas ellas. Cuando sí sucede el contacto entre algunas, éste puede darse de manera directa o indirecta y con un carácter fundamentalmente conflictivo o no conflictivo (aunque el conflicto sea inextinguible como pauta de interacción). Si el contacto es fundamentalmente no conflictivo, el intercambio entre las partes puede llegar a ser dialógico,<sup>26</sup> dependiendo de que se logre instaurar entre ellas una comunicación estabilizada.

Sin embargo, la existencia de diálogo no garantiza por sí misma, ni la búsqueda ni la consecución de inteligibilidad recíproca en la interacción (entendida siempre como aproximada y en algún sentido deformadora). Aun cuando la inteligibilidad recíproca suceda, no necesariamente arrojará acuerdos que estabilicen la relación entre las diferencias.

Cuando entre las diferencias se forjan acuerdos que son fundamentales y logran mantenerse, entonces puede pensarse como posible, en un escenario de articulación. Si existe inteligibilidad recíproca y articulación, estaremos ante un escenario analizable en términos de traducción. Si dicha traducción llega a ser consistente y duradera, ésta puede constituirse eventualmente en hegemónica. En lo que concierne a las articulaciones hegemónicas, éstas pueden tener lugar de manera simultánea entre distintas constelaciones de interacción social y a diferentes escalas en un mismo sistema social.

---

<sup>26</sup> Desde luego, si los intercambios son fundamentalmente conflictivos, el diálogo y el acuerdo no desaparecen nunca como posibilidad, simplemente juegan un papel subordinado en la relación.

Finalmente, habría que reconocer la existencia de totalizaciones con capacidad de *universalización* en los términos aquí propuestos, y es precisamente en ellas donde podríamos detectar el potencial hegemónico (potencial que no necesariamente se convertirá en una articulación hegemónica efectiva). En cambio, habría totalizaciones con pretensiones de *particularización* que no buscan o no son capaces de producir procesos de universalización, las cuales constituirían articulaciones no hegemónicas, que coexistirían y podrían —o no— articularse con otras articulaciones de carácter hegemónico.<sup>27</sup>

Por último, dejaríamos en el aire la siguiente interrogante: si reconocemos la proliferación de totalidades en cualquier sociedad, así como la existencia de procesos hegemónicos como indispensables para la organización de lo social, ¿sería posible pensar una articulación hegemónica policéntrica, pluriescalar y multitemporal, que reconociera e interconectara varios significantes vacíos relacionados con temas diversos y que hicieran referencia a distintos universales histórico-concretos interrelacionados? Esta pregunta amerita una reflexión profunda y compleja que habremos de desarrollar en otro espacio.

#### FUENTES CONSULTADAS

- BOLTANSKI, L.; DARRÉ, Y.; SCHILTZ, M.-A. (1984), “La dénonciation”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 51, núm. 1, marzo, París: Maison des Sciences de l’Homme, pp. 3-40.
- CRITCHLEY, S.; MARCHART, O. (comp.) (2008), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- DE SOUSA SANTOS, B.; AVRITZER, L. (2004), “Introducción: para ampliar el canon democrático”, en B. Santos (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México: FCE, pp. 35-74.

---

<sup>27</sup> Igualmente es posible pensar en proyectos de totalización de alcance universal (por ejemplo, místico-religiosos), que sin embargo no procuran la hegemonía, sino la realización plena de la humanidad entera, sin partir del conflicto, sino pretendiendo situarse por encima de él (no obstante estarían en alguna medida inmersos en procesos de disputa cultural y política).

- DE SOUSA SANTOS, B. (2009), *Una epistemología del sur*, México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) / Siglo XXI.
- DE SOUSA SANTOS, B. (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, México: Universidad de los Andes / Siglo del Hombre Editores / Siglo XXI.
- DOYTCHEVA, M. (2005), *Le multiculturalisme*, París: La Découverte.
- LACLAU, E. (2000), *La guerre des identités. Grammaires de l'émancipation*, París: La Découverte / M.A.U.S.S.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, México: FCE.
- LEFF, E. (2004), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, México: Siglo XXI.
- LEFF, E. (2008), *Discursos ambientales*, México: Siglo XXI.

Fecha de recepción: 18 de febrero de 2014

Fecha de aprobación: 14 de septiembre de 2015