

TRES**MIRADAS PLURALES PARA MUNDOS PLURALES:****BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS Y EL DERECHO;****AMARTYA KUMAR SEN Y LA IGUALDAD;****RICHARD RORTY Y LA JUSTICIA.**

http://www.naya.org.ar/congreso2004/ponencias/ester_masso.doc

AUTORA: ESTER MASSÓ GUIJARRO¹.

DIRECCIÓN: C/ ANCHA DE CAPUCHINOS, 5- 3º B IZDA.

C.P. 18012 GRANADA

TELÉFONO: 965 66 84 54

651 637 657

E-MAIL: lagodesal@yahoo.es

RESUMEN

Este pequeño artículo, a caballo entre la recensión y la crítica, se propone recapitular y presentar al/la lector/a algunas respuestas novedosas a viejos problemas sociales y sus versiones más contemporáneas. Estamos asistiendo a transformaciones sociales complejas que alcanzan a todas las regiones y poblaciones del globo; más aún, cuya misma constitución es la condición relacional e interactiva del propio cambio. Ante este panorama, se hacen cada vez más necesarias soluciones creativas para realidades inéditas; y tales soluciones (que adoptan más bien la forma de ensayos y proposiciones revisables) pasan por una reformulación de los debates y problemas mismos.

Hemos concretado algunas de estas situaciones en los debates tradicionales sobre derecho, igualdad y justicia, bien relacionados en última instancia; y, para articular el discurso, hemos rescatado algunas de las miradas más sugerentes y originales ofrecidas en torno a estas cuestiones por los autores Boaventura de Sousa Santos, portugués, Amartya K. Sen, indio, y Richard Rorty, estadounidense; sirvan también sus orígenes diversos como muestra más palpable y humana de la pluralidad teórica, del mestizaje ideológico y de la versatilidad de nociones que deseamos promover y recrear aquí.

1- INTRODUCCIÓN

“[...] en busca de una vida mejor en camino hacia otros parajes donde el optimismo esté más fundado y la racionalidad sea más plural, y donde, finalmente, el conocimiento vuelva a ser una aventura encantada”

Boaventura de Sousa Santos (2000:81).

Los debates de los teóricos sociales –antropólogos, sociólogos, politólogos...- se desarrollan en la actualidad con mucha independencia (demasiada, a mi juicio) de la tarea que desempeñan los filósofos (especialmente los filósofos ético-políticos) cuando las preocupaciones de todos ellos son en buena medida compartidas. De este “divorcio laboral” –permítaseme el término- es responsable, asimismo, la voluntad de todos ellos.

Pienso que la vinculación de estas miradas distintas sobre problemas similares podría ofrecer buenos y creativos frutos; la *porosidad* y permeabilidad de las disciplinas y sus idiomas propios deberían ser cada vez mayores. En este humilde trabajo pretendo dar cuenta de algunas nuevas versiones (y ensayos de respuesta) de problemas viejos que, a mi entender, constituyen ejemplos adecuados de esos frutos buenos y creativos, resultantes de la aplicación de fórmulas no habituales en los razonamientos y las miradas; en una palabra, *rupturas*.

Me propongo abordar, de forma sencilla y tentativa, el problema que la concepción del derecho plantea en sociedades multiculturales; trataremos el debate ético que suscita el discurso occidental de los derechos humanos (planteado generalmente como universal y no como particular cultural) y las instituciones asociadas a este discurso.

Hemos de aclarar nuestro empleo del término “sociedades multiculturales”; pienso que en la actualidad es difícil hablar de sociedades que no sean tales, en el sentido de que el flujo de migraciones es hoy, en distintos modos y en diversas direcciones, la realidad palmaria de casi todas las regiones habitadas del globo. Sin embargo, en este artículo nos referiremos especialmente al caso de las sociedades multiculturales *occidentales* o *del norte* (esta expresión resulta metafórica, porque hay “varios nortes” ubicados en el hemisferio sur, como Australia), que están recibiendo contingentes constantes de inmigración procedente del sur (metáfora de nuevo: en ese “sur” se incluye también todo el sudeste asiático) y donde el debate que subsigue a la confrontación cultural se pone de manifiesto a diario, tanto en las prácticas consuetudinarias de los ciudadanos como en la legislación.

Voy a traer a colación a tres autores que nos introducen en concepciones más amplias (y menos occidentalmente etnocéntricas) sobre derechos, instituciones y valores manejados habitualmente (justicia, igualdad...). Representan, además, tres matrices culturales bien distintas: Boaventura de Sousa Santos es un profesor portugués muy involucrado en las experiencias brasileñas de democracia participativa, entre otras cuestiones; Amartya K. Sen, nacido en la India, es el Nobel de Economía que ha revolucionado la concepción de la desigualdad, la pobreza y la justicia; Richard Rorty es estadounidense y representa en la actualidad una de las miradas más críticas dentro del propio paradigma de la epistemología filosófica. En las notas al final he incluido una breve semblanza bio-bibliográfica de cada uno, para el lector interesado en sus trayectorias.

En última instancia, trato de defender la idea de que no podemos sostener una racionalidad única en el debate sobre *lo público*, sencillamente porque, cada vez más, la *res publica* es plural (en idiomas, en encuentros, en personas). La asunción de esa necesaria flexibilidad, de esa porosidad, de esa permeabilidad de las que hablaremos, pasa por un diálogo intercultural e interpersonal cada vez más “polí-logo”: el diálogo admite, por etimología, dos voces; hoy esta dualidad se queda corta y hemos de invocar la poliglosia de muchas más voces que conversen a tiempo real, hablando y siendo escuchadas *de facto* y no solamente sobre papeles, aunque éstos también sean necesarios.

2- BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS: RE-CREACIÓN DEL DERECHO²

“Los mapas distorsionan la realidad para instituir la orientación;
los poemas distorsionan la realidad para instituir la originalidad;
el derecho distorsiona la realidad para instituir la exclusividad.”

Boaventura de Sousa Santos (2000: 225).

Boaventura de Sousa afirma que “vivimos en un tiempo de porosidades” (op. cit.: 251). Este portugués es autor de numerosas obras (bien relevantes, por ejemplo, las que han sido fruto de la experiencia de Porto Alegre y de su participación en el Foro Social mundial que allí se celebró), pero nos ocuparemos aquí fundamentalmente de la ingente construcción teórica que es su *Crítica de la razón indolente* (de la que aún ha publicado solamente el tomo primero: “*Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*”).

La intención fundamental de esta obra la hallamos en la cita con que comenzamos nuestra introducción: pluralizar la racionalidad, re-encantar el conocimiento; con estas palabras se refiere de Sousa a la “revalorización y reinención de una tradición marginada de la modernidad occidental: el conocimiento-emancipación” (op. cit.: 90). Sus objetivos pasan por analizar la transición de paradigmas a la que el autor afirma que estamos asistiendo. Sin embargo, hemos de aclarar que éste no propone un sistema de mundo cerrado; no hay voluntad sistemática en él, al contrario de lo que hallamos en otros contemporáneos como el científico y filósofo Mario Bunge (bien ilustrativa su propuesta en su última obra *Crisis y reconstrucción de la filosofía*). El mismo planteamiento original de Boaventura de Sousa implica *descentramientos*, esa condición poliédrica y de mosaico que inspiran sus ideas.

De Sousa Santos fluidifica nociones, quiebra líneas rectas haciéndolas discontinuas y lleva a cabo una genial tarea de des-pensamiento³, invocando constantemente a la “invención social”⁴ en un hermosísimo texto plagado de metáforas, cuentos y razonamientos asombrosamente pedagógicos –y asombrosamente acertados-.

Creo que no es ocioso reparar en el hecho de que Boaventura de Sousa pertenezca a culturas lusófonas –Portugal pero, especialmente, el mestizo, rico y gigantesco Brasil-. Su especial iconoclasia a la hora de transgredir esquemas paradigmáticos tradicionales en occidente puede haber tenido, acaso, una matriz más propicia alejada de la cultura anglosajona. La experiencia sureña, humana, de la que de Sousa es partícipe debe haber condicionado grandemente sus planteamientos, su “pensamiento construido con economía de pilares y habituado a transformar silencios, susurros y resaltos insignificantes en preciosas señales de orientación” (op. cit.: 13). Este pensamiento es la *utopía* para nuestro autor.

Su propuesta en la *Crítica de la razón indolente* resulta demasiado amplia como para que podamos exponer aquí siquiera un resumen conciso de su integridad; desafortunadamente, no podremos comprender con toda la debida nitidez su tratamiento del derecho si no conocemos la obra completa, pero nos conformaremos al menos con una aproximación parcial.

De Sousa trata de realizar lo que llama una cartografía simbólica de las representaciones aplicada al derecho. Emplea para ello una metáfora rectora donde los mapas son el término imagen y el derecho, el término real⁵; los mecanismos que se emplea para la comprensión de mapas (escala, proyección y simbolización) serán los mismos que se apliquen en la construcción del derecho.

Nuestro autor propone la idea de un pluralismo jurídico en el que se trate tres escalas del derecho: local -gran escala-, nacional -media escala- y global -pequeña escala- (op. cit.: 233-235). La pretensión

última es lograr la mezcla de códigos de representación y simbolización, ahondando en la *dimensión más fenomenológica del hecho jurídico* (de Sousa analiza ejemplos de interlegalidad en Brasil, Portugal y Cabo Verde (op. cit.: 233ss.) y, finalmente, defendiendo un universo ético y político policéntrico (op. cit.: 252).

Recapitulando, podemos afirmar que de Sousa propone un *nuevo sentido común jurídico* en el que el modo de pensar y analizar las prácticas institucionales dominantes no dependa de las formas de autoconocimiento producidas por los cuadros profesionales que las sirven; asimismo, se deberá atender a la materialidad y a las reglas específicas de su eficacia, es decir, el estudio de los intereses sociales y grupales mismos; por último, será fundamental la combinación entre el análisis estructural y el análisis fenomenológico (op. cit.: 253). “El nuevo sentido común jurídico –dice de Sousa- es un conocimiento vulgar más crítico” (op. cit.: 252).

3- AMARTYA KUMAR SEN: RE-CREACIÓN DE LA IGUALDAD⁶

“La necesidad de aceptar que la evaluación de la igualdad puede ser incompleta es ineludible, y es mejor enfrentarse con esa situación francamente que hacerlo a desgana e implícitamente [...].

Amartya K. Sen (1992: 152).

El teórico y economista indio Amartya Sen ha revolucionado, como ya indicamos en otro momento, nuestro entendimiento sobre conceptos tan clave como la pobreza o la desigualdad. Estas nociones nunca han dejado de presentar problemas, especialmente a la hora de ser aplicadas a la realidad y para su gestión: ¿cómo compaginar la promoción de la igualdad mediante medidas no igualitaristas? ¿acción afirmativa, discriminación positiva o –presunta- universalidad en el trato?. Las encrucijadas no son pocas y todas poseen distintas opciones con detractores y defensores varios.

Hoy en día existen propuestas bien distintas en el tratamiento de la igualdad; en el panorama canadiense, por ejemplo, el comunitarista Charles Taylor y el liberal Will Kymlicka ofrecen respuestas divergentes a este debate. A mi entender, sin embargo, Sen se desmarca en este terreno tanto de las opciones más clásicas como de sus reformulaciones contemporáneas. Su noción de *igualitarismo diverso*, que implica una pluralidad de espacios relevantes donde juzgar la igualdad; su reorientación del análisis

de la *pobreza*, sobre la que insta a que pase de ser vista como un fenómeno de bajos ingresos a concebirse como *capacidades básicas insuficientes*; o su *consecuencialismo complejo* son una buena muestra de ello.

Amartya Sen critica el utilitarismo simple, cuestionando que sea suficiente para lograr la justicia de las instituciones sociales. Las funciones de utilidad como los óptimos de Pareto, donde subyace la presunción de que el mecanismo de mercado es todo lo que necesitamos para alcanzar el bien común –y por tanto apenas precisamos de un mecanismo político- son rechazados en su esquema por reduccionistas (Sen, 1994: 16; ver para esto la polémica de Sen con Harsanyi en op. cit.: 16ss.).

Ahondemos un poco más en su versión y empleo del consecuencialismo: lo que resulta innovador en Sen es su propuesta de aplicar un *control consecuencialista sobre los bienes primarios* rawlsianos. En efecto, entra también en discusión con Rawls en torno a su teoría de los bienes primarios por considerarla insuficiente, aduciendo que ninguna institución social podría ser tomada por justa simplemente en base a la aceptación de aquéllos; dicho de otro modo, ninguna institución podría ser aceptable con plena independencia de sus consecuencias (Sen, 1984: 23ss.).

Formulado muy concisamente, la clave de bóveda que Sen inaugura en torno al consecuencialismo es la noción operativa de *capacidades*: la libertad real de una persona (su libertad de bienestar que proponen bienestarristas y/o liberales) consiste en última instancia en su conjunto de capacidades que le permite, efectivamente, escoger entre diversas opciones; ahí radica la adopción del juicio de la propia persona. Lo más valorado no se considera equivalente, de modo lineal, a lo más deseado; las capacidades, las que verdaderamente confieren libertad, no son asimilables simplemente a los bienes, como veíamos en Rawls. Y son precisamente esas capacidades las que permitirán las realizaciones personales que conduzcan al bienestar.

Así, las instituciones que deberemos promover serán unas que aporten mayor libertad a las personas para elegir el modo de vida que ellas mismas valoren; pero esto no se agota en el liberalismo –como podría parecer según esta formulación- sino que presupone que aquellas instituciones habrán de promocionar en primera instancia las *capacidades posibilitadoras de las elecciones*. En pocas palabras, la capacidad de elección hay que cultivarla y favorecerla, porque de nada sirve proporcionar a un grupo de personas una amplia gama de posibilidades de opción si carece de capacidad efectiva para escoger *según un criterio formado* (Sen, 1984: 16ss.).

Esta ampliación y complejización del debate que Sen desarrolla se extiende a la cuestión de la pobreza y la desigualdad, introduciendo otra nueva mirada con la noción de igualdad compleja. En su magnífica

obra *Inequality reexamined* nuestro autor deconstruye, *diseca* la noción clásica de igualdad, vinculando este discurso con su idea de la libertad y las capacidades; diversifica los enfoques más tradicionales, hablando de lo que llama *igualdad diversificada o compleja* (Sen, 1992: 153ss.).

Se pregunta, en última instancia, sobre qué realmente invocamos una necesidad de igualdad y cómo esto puede incardinarse con la diversidad humana y la pluralidad de condiciones; asimismo indaga sobre los posibles métodos (realistas) de avanzar en el logro de cierto tipo de igualdad mediante las instituciones, y también sobre la conveniencia de su evaluación (op. cit.: 153ss.).

Apenas hemos podido ofrecer unas pinceladas –sucintas, incompletas, forzosamente inexactas- sobre ciertas ideas creativas de Amartya Sen, esas miradas nuevas de las que hablo, esos reenfoques de la cuestión; pero nuestras limitaciones espaciales son grandes y, por tanto, los objetivos humildes. Espero al menos haber presentado algunos puntos fundamentales de las revoluciones teóricas, y vitales, creo, que este original pensador nos ha ofrecido.

4- RICHARD RORTY: RE-CREACIÓN DE LA JUSTICIA⁷

“La idea de que existe una obligación moral universal de respetar la dignidad humana es reemplazada por la idea de lealtad a un grupo muy amplio: la especie humana”

Richard Rorty (2000: 230).

En la lección octava de su libro *El pragmatismo: una versión*, llamada “La justicia como una lealtad más amplia”, Richard Rorty lleva a cabo una reconsideración de la justicia que, a mi entender, implica por necesidad haber analizado la cuestión bajo lo que podríamos llamar un “filtro ético”. La ética inaugura el ámbito del *deber ser*, más allá de la mera descripción analítica del *ser*, más allá del mero cálculo estratégico de posibilidades y, también, más allá de una comprensión de la justicia desde una perspectiva meramente jurídica. En otro momento veremos cómo, en cierto sentido, el planteamiento de Rorty en este capítulo confluye con otras propuestas de éticos contemporáneos.

La clave de bóveda de la idea rortyana es el *giro pragmatista* que imprime a la cuestión de la justicia, rompiendo con la hipótesis clásica y aceptada de ésta como una noción eminentemente racional, al modo la verdad; si bien la verdad se maneja en el ámbito teórico (subyaciendo una idea de perfectibilidad: es verdadero aquello más adecuado y pertinente en relación a la teoría) y la justicia lo hace en el ámbito

práctico, nadie había dado en conferir una orientación más unificada en torno a la realidad bifronte de estos conceptos.

Rorty, pues, defiende un criterio utilitarista: ¿cómo medimos la verdad de las teorías y/o la justicia de las instituciones? En virtud de un criterio de utilidad. Pero la clave ilustrativa más aguda de su discurso reside en desmontar la dicotomía tradicional establecida entre la noción de *justicia* (asociada a la razón y *qua* fuente de autoridad) y la noción de *lealtad* (vinculada al sentimiento y a la argumentación, dialogada entre otros valores humanos como la obligación de la confianza y la empatía). Rechaza, pues, Rorty, esta división que para Walzer asumía los nombres de moralidad densa (en el ámbito de la justicia) y moralidad tenue (en el ámbito de la lealtad); discute en su texto con este teórico y también con Rawls y Habermas (atacando su idea de contextualismo fuerte) quienes, para nuestro autor, sostienen posturas sobre la cuestión de la justicia que acaso no se diferencien más que en el carácter verbal.

Parece, entonces, que la justicia y la lealtad no poseen claves tan distintas como se sostenía: en ambas prima un criterio de *identificación* moral que imprime la inclusión o la exclusión moral de los distintos agentes. Walzer afirma que “existe racionalidad allí donde la gente entrevé la posibilidad de pasar de distintas densidades a un mismo grado de tenuidad”, lo que no difiere mucho de lo que el politólogo norteamericano Sheldon Wolin opinaba sobre los elementos de cohesión de una sociedad: no necesariamente las soluciones compartidas imprimen un *modus vivendi*, sino también las *preocupaciones* compartidas⁸.

Es el principio de empatía imaginativa (ya tratado por David Hume o Anette Baier; Rorty, 2000: 229ss.) el que permite esa identificación moral que insta a guardar lealtad a personas y a grupos; parece, sin embargo, que sería menester estar cerca de aquéllos –literalmente, de un modo físico- para poder experimentar esa inclinación moral. En lugar de esto, se propone que a partir de experiencias concretas y sensibles es como se puede abstraer y generalizar la consideración ética de lealtad; y así nace la justicia, con un origen remoto y ancestral en lo emotivo. Es decir, no actuamos tratando categorías morales abstractas de las que deriven conductas concretas, sino al revés: por inducción.

La pregunta que Rorty plantea en un momento de su texto, a saber, “¿qué deberíamos hacer: estrechar el círculo en pro de la lealtad o ensancharlo en pro de la justicia?” (Rorty, 2000: 228) pierde su sentido revelándose, pues, mal formulada. Y ahora, en lugar de tratar de sostener el deber de la justicia como un imperativo categórico universal al modo kantiano, hablaremos de la idea de *lealtad a un grupo muy amplio: la especie humana* (op. cit.: 230); y defenderemos esto como propuesta válida y susceptible de

ser argumentada, no como una única verdad, al modo como se articulará el discurso de los derechos humanos.

Con este modo de vincular dos instancias que parecíamos considerar independientes y operativas a distintos niveles, el autor norteamericano abre nuevos caminos que, como viéramos con Boaventura de Sousa, flexibilizan y enriquecen muchas de nuestras concepciones. Esta *reformulación pragmática del debate* posee, en buena lógica, una amplia gama de consecuencias “pragmatistas” a efectos, por ejemplo, de ética aplicada y consideración de los derechos humanos; también en otros campos están sucediendo reformulaciones de debates clásicos, como el que está llevando a cabo el filósofo ético de origen australiano Peter Singer⁹, instándonos a considerar los intereses de los/as otros/as (incluyendo incluso comunidades animales) desde la descentralizada “perspectiva del universo” y no únicamente desde la particular y chata perspectiva personal. También Lori Gruen¹⁰ ha contribuido, entre otros muchos, a este debate, tratando el tema de la empatía imaginativa de modo específico con grupos animales.

Rorty insta, pues, a que la cultura occidental presente el discurso de los derechos humanos como, efectivamente, una *propuesta cultural particular* susceptible de dar buenos resultados, no como un logro humano-racional de indiscutibilidad universal. Y afirma: “*Si los occidentales pudiésemos librarnos de la idea de que nuestra pertenencia a la especie crea en nosotros toda una serie de obligaciones morales universales y reemplazarla por la idea de edificar una comunidad de confianza entre nosotros y los demás, entonces posiblemente nos sería más fácil convencer a los no occidentales de las ventajas de unirse a nuestra comunidad*” (Rorty, 2000: 246).

5- REFLEXIONES FINALES

“La imaginación es el recurso del teórico para comprender un mundo que jamás puede conocer de manera íntima”.

Sheldon Wolin (1960: 28).

Hemos hecho un pequeño recorrido en torno a tratamientos originales, *imaginativos* a mi juicio, que aplican tres autores a temas clásicos de debate; quisimos condensar esos contenidos en las palabras *derecho* –con Boaventura de Sousa-, *igualdad* –con Amartya Sen- y *justicia* –con Richard Rorty-. Sin embargo esto no ha sido más que una forma posible entre muchas otras de presentar la cuestión; de hecho, las nociones de justicia, igualdad y derecho se hallan vinculadas íntimamente y tratarlas por separado

resulta un ejercicio bastante ocioso. También la selección de estos tres autores mismos implica una discriminación que, forzosamente, deja fuera a muchas personas con propuestas valiosísimas.

Precisamente es esa la idea fundamental que podemos considerar, a mi parecer, como hilo conductor de todos ellos: hoy en día no podemos (y probablemente nunca en la historia de la humanización) ejercer una voluntad de sistema única, monológica, pretendiendo que una sola comprensión o una sola propuesta nos permita saber cómo es el mundo; hace falta muchas voces, muchos diálogos, muchas personas y teorías varias que iluminen, paulatinamente, la realidad del ser humano en su vida planetaria.

Ese es el entendimiento último, pienso, del fenómeno de la mundialización: la necesidad de que la *participación* –ciudadana, comunitaria, individual- se globalice también y que sea ella la que aporte la inspiración necesaria para definir y vivir nociones como derecho, justicia o igualdad. Es una “epistemología insurrecta”, en palabras de Boaventura de Sousa (2000: 131), lo que precisamos en el conocimiento y en la vida; y una “racionalidad de resistencia”¹¹ y una crítica basal en el enfoque de cualquier cuestión.

Mis palabras no afirman, como resulta obvio, nada nuevo o desconocido hasta la fecha; simplemente se suman a un conjunto cada vez más grande de intenciones personales, de voluntades, de identidades casi, porque acaso esta orientación a la que me refiero esté sembrando o pergeñando alguna suerte de nueva identidad. Los foros sociales mundiales, celebrados con regularidad desde la experiencia de Porto Alegre, y también los foros regionales como el Foro Social Africano (reunido en Addis Abeba y cada vez más presente y combativo); las democracias participativas, los movimientos de mujeres bullentes por toda América Latina, las reivindicaciones del MST en Brasil, las últimas propuestas sobre teoría crítica de los derechos humanos¹²... no son ejercicios fragmentarios e inconexos de voluntades evanescentes, sino muestras, lenguajes, discursos y diálogos de esa nueva identidad –metafórica, si se quiere- de la que hablo.

Acaso esta identidad signifique, simplemente, ese “ser terrestre” con el que Marc Augé (otro “antropólogo disidente” y descentralizado) corona su magnífico ensayo *Non-lieux*¹³. O se trate del avance, cada vez mayor, del ser humano en su paso de la hominización a la humanización, siguiendo las “propuestas para el tercer milenio” que Robert Sala y Eudald Carbonell (2002: 203) nos ofrecen en uno de sus últimos trabajos; proceso, el de la humanización, que pasa necesariamente por la liberación paulatina de nuestros rasgos más primates (y ejemplos de éstos son las guerras como consecuencia de la obsesión por la defensa del territorio o cierta agresividad basal, sobre todo en los machos).

Se admite, como dije, cualquier sugerencia. La autoridad científica o de otras índoles no debe ser nunca confundida con el poder, y cualquier autoridad aceptable hoy ha de adoptar la forma de un mosaico donde sea promovida la *participación de toda colectividad*. De hecho, la socialización de la tecnociencia (y el necesario incrustamiento de la ciencia y sus avances en la sociedad ciudadana) es otro de los objetivos fundamentales propuestos por Carbonell y Sala en la obra recién citada (op. cit.: 37).

Para terminar, quiero recordar el título que pensé para este artículo: “[Tres] miradas plurales para mundos plurales”; ese es el sentido y la vocación de mi discurso, del de los autores que escogí y del de muchos otros que no han podido ser mencionados aquí: *la pluralidad, la variación, el mestizaje humanos*. Sin estas guías no podremos andar muy lejos o, como dijera nuestro osado portugués, “**de nada valdría diseñar mapas si no hubiera viajeros para recorrerlos**” (de Sousa, 2000: 255).

6- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, Marc (2001): *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- CARBONELL, Eudald, y SALA, Robert (2002): *Aún no somos humanos [Propuestas de humanización para el tercer milenio]*. Barcelona, Península/ Atalaya, 2002.
- GRUEN, Lori (1990): “Los animales”, en Singer, Peter (1991; coautor y editor): *Compendio de ética*; Madrid, Alianza, 2000.
- HERRERA FLORES, Joaquín (2000): *El vuelo de Anteo*. Bilbao, Desclée, 2000.
- RORTY, Richard (2000): *El pragmatismo: una versión*. Barcelona, Ariel, 2000.
- SEN, Amartya Kumar (1984): *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona, Paidós, 1998.
- SEN, Amartya Kumar (1992): *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, Alianza, 2000.

- SINGER, Peter (1995): *Ética para vivir mejor*. Barcelona, Ariel, 1995.
- de SOUSA SANTOS, Boaventura (2000): *Crítica de la razón indolente [Contra el desperdicio de la experiencia]*. Bilbao, Palimpsesto, 2003.
- WOLIN, Sheldon S. (1960): *Política y perspectiva*. Bilbao, Amorrortu, 2001.

NOTAS

¹ Universidad de Granada (España). Facultad de Filosofía y Letras; departamento de Antropología y Trabajo Social. Correo-e: lagodesal@yahoo.es

¹ Breve semblanza bio-bibliográfica –extraída de la contraportada de Sousa Santos, 2000-:

Nacido en Coimbra, el 15 de noviembre de 1940. Es Doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale (1973) y profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra y de la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison.

Asimismo dirige el *Centro de Estudios Sociales* de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, el *Centro de Documentación 25 de Abril* de esta universidad y la *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

Ha sido Premio de Ensayo *Pen Club* Portugués, 1994; Premio *Gulbenkian* de Ciencia, 1996; Premio *Bordalo* de la Prensa, 1997; Premio *JABUTI* (Brasil)- Área de Ciencias Humanas y Educación, 2001.

Sus últimos libros publicados son: *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre, 2001; (Organizador y autor) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto, Afrontamento, 2001, y Sao Paulo, Editora Cortez; *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (org.), Rio de Janeiro: Record, 2002; *Produzir para viver: os caminhos da produção nao capitalista* (org.), Rios de Janeiro: Record, 2002; *Democracia e Participação: o caso do orçamento participativo de Porto Alegre*, Proto Afrontamento, 2002; *Toward a New Legal Common Sense: Law, Sciencie, anda Politics in the paradigmatic transition*, Londres: Butterworths, 2002;

Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural (org.), Rio de Janeiro: Record, 2003.

1 “Des-pensar” es una tarea epistemológicamente compleja porque implica una deconstrucción total, mas no nihilista, y una reconstrucción discontinua, aunque no arbitraria. [...] El proceso del “des-pensar” equivale a una nueva síntesis cultural”; op. cit.: 213.

1 “La invención social de un nuevo conocimiento emancipador, es para mí, una de las condiciones esenciales para romper con la autor-reproducción del capitalismo”; op. cit: 132.

1 “Pretendo mostrar en este capítulo los isomorfismos entre las reglas y los procedimientos de distorsión cartográfica, por un lado, y las reglas y los procedimientos de distorsión jurídica, por otro. A mi entender, las relaciones de las diferentes jurisdicciones con la realidad social son muy semejantes a las que existen entre los mapas y la realidad espacial” (op. cit.: 225)

¹ Breve semblanza bio-bibliográfica –extraída del prólogo, por Damián Salcedo, de Sen, A. K. (19): 9-13; citamos literalmente algunos fragmentos-:

Amartya Kumar Sen nació en Santiniketan, India, en 1933. Se formó en la Universidad de Calcuta y realiza su tesis doctoral en el Trinity College de Cambridge. Marca un hito dentro de la teoría de la elección social con su obra (1970) *Collective Choice and Social Welfare*, escrito mientras impartía clase en la Delhi School of Economics y en Berkeley como profesor visitante.

Trabajó asimismo en Harvard, entre 1968 y 1969, en un seminario conjunto con Rawls y Arrow. Publica en 1970 “The impossibility of a Paretian Liberal” y a principios de los setenta es profesor en la London School of Economics., publicando en el 73 *On economic inequality*.

En 1981 publica *Poverty and Famines*, resultado de un estudio preparado para la Organización Internacional de Trabajo, dentro de su Programa para el Empleo en el Mundo. Un año antes había comenzado a impartir clases en Oxford como profesor de Economía Política y *fellow* del All Souls College; en el 88, es profesor de Economía y Filosofía en Harvard.

Entre otras, quizás la obra más relevante de esta última época sea *Inequality Reexamined* (1992) donde desarrolla y profundiza los puntos de vista –tanto metodológicos como sustantivos- sobre la igualdad que estaban anunciados en sus trabajos anteriores.

¹ Breve semblanza bio-bibliográfica –extraída de <http://www.bartleby.com/65/ro/Rorty-Ri.html>-:

Richard Rorty nació en Nueva York en 1931. Después de estudiar en la Universidad de Chicago (desde 1949 hasta 1952) y en Yale (1955-57), fue profesor en el Wellesley College (1958–61), en

Princeton (1961–82) y en la Universidad de Virginia (1982). Ha publicado *The Linguistic Turn* (1967), obra considerada como indispensable introducción a la filosofía analítica.

Rorty ha formulado las dudas más serias en la actualidad sobre el valor último de la filosofía, publicando su famosa obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979); en ella ataca la idea tradicional de la filosofía como la forma de conocimiento más elevado.

Sus últimos trabajos, entre los que se cuentan *Contingency, Irony and Solidarity* (1988) y *Objectivity, Relativism and Truth* (1991), han atraído tanto grandes críticas como extensos aplausos. Rorty constituye uno de los pensadores más desafiantes y rupturistas del panorama filosófico de nuestros días.

1 Wolin, S. (1960).

1 Singer, P. (1995): capítulo 1.

1 Gruen, L. (1990).

1 Herrera, J. (2000).

1 Ídem

1 Augé, M. (2001): “[...] y ser terrestre significará algo [...]” (capítulo final).

¹ Universidad de Granada (España). Facultad de Filosofía y Letras; departamento de Antropología y Trabajo Social. Correo-e: lagodesal@yahoo.es

² Breve semblanza bio-bibliográfica –extraída de la contraportada de Sousa Santos, 2000-:

Nacido en Coimbra, el 15 de noviembre de 1940. Es Doctor en Sociología del Derecho por la Universidad de Yale (1973) y profesor de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra y de la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison.

Asimismo dirige el *Centro de Estudios Sociales* de la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, el *Centro de Documentación 25 de Abril* de esta universidad y la *Revista Crítica de Ciências Sociais*.

Ha sido Premio de Ensayo *Pen Club* Portugués, 1994; Premio *Gulbenkian* de Ciencia, 1996; Premio *Bordalo* de la Prensa, 1997; Premio *JABUTI* (Brasil)- Área de Ciencias Humanas y Educación, 2001.

Sus últimos libros publicados son: *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá: Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre, 2001; (Organizador y autor) *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto, Afrontamento, 2001, y Sao Paulo, Editora Cortez; *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa* (org.), Rio de Janeiro: Record, 2002; *Produzir para viver: os caminhos da*

produção nao capitalista (org.), Rios de Janeiro: Record, 2002; *Democracia e Participação: o caso do orçamento participativo de Porto Alegre*, Proto Afrontamento, 2002; *Toward a New Legal Common Sense: Law, Science, and Politics in the paradigmatic transition*, Londres: Butterworths, 2002; *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (org.), Rio de Janeiro: Record, 2003.

3 “Des-pensar” es una tarea epistemológicamente compleja porque implica una deconstrucción total, mas no nihilista, y una reconstrucción discontinua, aunque no arbitraria. [...] El proceso del “des-pensar” equivale a una nueva síntesis cultural”; op. cit.: 213.

4 “La invención social de un nuevo conocimiento emancipador, es para mí, una de las condiciones esenciales para romper con la autor-reproducción del capitalismo”; op. cit: 132.

5 “Pretendo mostrar en este capítulo los isomorfismos entre las reglas y los procedimientos de distorsión cartográfica, por un lado, y las reglas y los procedimientos de distorsión jurídica, por otro. A mi entender, las relaciones de las diferentes jurisdicciones con la realidad social son muy semejantes a las que existen entre los mapas y la realidad espacial” (op. cit.: 225)

⁶ Breve semblanza bio-bibliográfica –extraída del prólogo, por Damián Salcedo, de Sen, A. K. (19): 9-13; citamos literalmente algunos fragmentos-:

Amartya Kumar Sen nació en Santiniketan, India, en 1933. Se formó en la Universidad de Calcuta y realiza su tesis doctoral en el Trinity College de Cambridge. Marca un hito dentro de la teoría de la elección social con su obra (1970) *Collective Choice and Social Welfare*, escrito mientras impartía clase en la Delhi School of Economics y en Berkeley como profesor visitante.

Trabajó asimismo en Harvard, entre 1968 y 1969, en un seminario conjunto con Rawls y Arrow. Publica en 1970 “The impossibility of a Paretian Liberal” y a principios de los setenta es profesor en la London School of Economics., publicando en el 73 *On economic inequality*.

En 1981 publica *Poverty and Famines*, resultado de un estudio preparado para la Organización Internacional de Trabajo, dentro de su Programa para el Empleo en el Mundo. Un año antes había comenzado a impartir clases en Oxford como profesor de Economía Política y *fellow* del All Souls College; en el 88, es profesor de Economía y Filosofía en Harvard.

Entre otras, quizás la obra más relevante de esta última época sea *Inequality Reexamined* (1992) donde desarrolla y profundiza los puntos de vista –tanto metodológicos como sustantivos- sobre la igualdad que estaban anunciados en sus trabajos anteriores.

⁷ Breve semblanza bio-bibliográfica –extraída de <http://www.bartleby.com/65/ro/Rorty-Ri.html>:-

Richard Rorty nació en Nueva York en 1931. Después de estudiar en la Universidad de Chicago (desde 1949 hasta 1952) y en Yale (1955-57), fue profesor en el Wellesley College (1958-61), en Princeton (1961-82) y en la Universidad de Virginia (1982). Ha publicado *The Linguistic Turn* (1967), obra considerada como indispensable introducción a la filosofía analítica.

Rorty ha formulado las dudas más serias en la actualidad sobre el valor último de la filosofía, publicando su famosa obra *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979); en ella ataca la idea tradicional de la filosofía como la forma de conocimiento más elevado.

Sus últimos trabajos, entre los que se cuentan *Contingency, Irony and Solidarity* (1988) y *Objectivity, Relativism and Truth* (1991), han atraído tanto grandes críticas como extensos aplausos. Rorty constituye uno de los pensadores más desafiantes y rupturistas del panorama filosófico de nuestros días.

8 Wolin, S. (1960).

9 Singer, P. (1995): capítulo 1.

10 Gruen, L. (1990).

11 Herrera, J. (2000).

12 Ídem

13 Augé, M. (2001): “[...] y ser terrestre significará algo [...]” (capítulo final).