

¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica?

Quizás hoy más que nunca los problemas más importantes de cada una de las ciencias sociales, lejos de ser específicos, coinciden con aquellos que las ciencias sociales afrontan en general. Incluso algunos de estos problemas son también característicos de las ciencias naturales, lo cual me lleva a pensar que son síntomas de una crisis general del paradigma de la ciencia moderna. En este capítulo examinaré un problema que puede ser formulado mediante la siguiente pregunta: ¿por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica? Este es un interrogante que la sociología comparte con el resto de las ciencias sociales. Como primera medida formularé el problema e identificaré los factores que contribuyeron a que fuera particularmente importante durante la década de los 90. Posteriormente sugeriré algunas pistas para la solución de este problema. Asimismo, a lo largo de estos párrafos expondré en detalle lo que entiendo por posmodernismo de oposición. En resumen y como analizo en otro lugar (2002b), al desarrollar la distinción entre posmodernismo celebratorio y posmodernismo de oposición, el contraste al que me refiero es aquél entre, de un lado, las teorías posmodernas que, al centrarse en la deconstrucción y la exaltación de la contingencia, abandonan la tarea de pensar alternativas a lo que se critica esto es, el «posmodernismo celebratorio» que yo identifico con trabajos tales como los de Derrida y Baudrillard y, de otro lado, las teorías posmodernas que toman la crítica de la modernidad como punto de partida para la construcción de alternativas epistemológicas y políticas, esto es, el posmodernismo de oposición propuesto en este capítulo.

El problema

El problema más desconcertante que afrontan las ciencias sociales hoy día puede ser formulado de la siguiente manera: si a comienzos del siglo XXI vivimos en un mundo en donde hay mucho para ser criticado, ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Por «teoría crítica» entiendo aquella que no reduce «la realidad» a lo que existe. La realidad, como quiera que se la conciba, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades, siendo precisamente la tarea de la teoría crítica definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe reposa sobre el presupuesto de que los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia, y que, por lo tanto, también hay alternativas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe. El malestar, la indignación y el inconformismo frente a lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas.

Las situaciones o condiciones que provocan en nosotros malestar, indignación e inconformismo parecen no ser excepcionales en el mundo actual. Basta recordar que las grandes promesas de la modernidad aún están por ser cumplidas, o que su cumplimiento ha terminado por precipitar efectos perversos. La promesa de la igualdad resulta ser un caso diciente. Los países capitalistas desarrollados, que abrigan al 21% de la población mundial, controlan el 78% de la producción de bienes y servicios, y consumen el 75% de toda la energía generada. Los trabajadores de los sectores textil y energético en el Tercer Mundo ganan en una proporción veinte veces menor en comparación con los trabajadores de Europa y Norteamérica, realizando el mismo tipo de trabajo y alcanzando el mismo nivel de productividad. Desde que la crisis de la deuda emergió a principios de la década de los 80, los países deudores del Tercer Mundo han venido contribuyendo a la riqueza de los países desarrollados en términos de liquidez, pagándoles anualmente un promedio de 30 billones de dólares más de lo que ellos a su vez reciben por concepto de los nuevos préstamos. En el mismo período los alimentos disponibles en el Tercer Mundo decrecieron alrededor del 30%. No obstante, el área de cultivo de soya del Brasil, por sí sola, bastaría para alimentar a más de 40 millones de personas si en su lugar fueran sembradas plantaciones de frijoles y maíz. Asimismo, en el siglo XX murieron de hambre más personas que en cualquier otro siglo, y el abismo entre los países ricos y los pobres es cada vez más amplio.

La promesa de la libertad tampoco ha sido satisfecha. Las violaciones a los derechos humanos en países que formalmente viven en paz y en democracia han alcanzado proporciones alarmantes. Solo en la India, 15 millones de niños trabajan bajo condiciones de esclavitud (se trata de los niños esclavos trabajadores); la violencia policial y penitenciaria en Brasil y Venezuela es inaudita; los conflictos raciales en el Reino Unido casi han llegado a triplicarse entre 1989 y 1996. La violencia sexual en contra de las mujeres, la prostitución infantil, los niños de la calle, millares de

víctimas por causa de las minas antipersonales, la discriminación en contra de los adictos a las drogas, de los homosexuales y de los enfermos de sida, los juicios a civiles por parte de jueces sin rostro en Colombia y en Perú, la limpieza étnica y el chauvinismo religioso son algunas de las manifestaciones propias de la diáspora de la libertad, algunos de los eventos a través de los cuales la libertad ha sido entorpecida o simplemente denegada.

En cuanto a la promesa de paz perpetua que Kant formuló de un modo tan elocuente, mientras que en el siglo XVIII murieron 4,4 millones de personas en 68 guerras, en el siglo XX murieron alrededor de 99 millones en 237 guerras. Entre los siglos XVIII y XX la población mundial se multiplicó por 3,6, mientras las bajas en combate se multiplicaron por 22,4. Luego de la caída del muro de Berlín y del final de la Guerra Fría, la paz que varios creyeron al fin asequible se convirtió en un espejismo cruel en vista del incremento de conflictos entre los Estados y al interior de los mismos.

La promesa de la dominación de la naturaleza se llevó a cabo de una manera perversa al destruir la naturaleza misma y generar la crisis ecológica. Basta citar dos ejemplos. En los últimos 50 años el mundo ha perdido alrededor de una tercera parte de su reserva forestal. A pesar de que las selvas y los bosques tropicales proveen el 42% de biodiversidad y de oxígeno, 242.820 hectáreas de reserva forestal mexicana han sido destruidas cada año. Hoy día las empresas multinacionales tienen el derecho de talar árboles en 12 millones de acres de la selva amazónica. La sequía y la escasez de agua son los problemas que más afectarán a los países del Tercer Mundo en la primera década del siglo XXI. De igual forma, una quinta parte de la humanidad no podrá obtener agua potable.

Esta breve enumeración de problemas que nos causan indignación e inconformidad debería bastar no solo para hacernos cuestionar críticamente la naturaleza y la condición moral de nuestra sociedad, sino también para emprender una búsqueda de alternativas de respuestas, teóricamente sustentadas, a tales interrogantes. Estos cuestionamientos e indagaciones siempre habían constituido la base sobre la cual reposaba la teoría crítica moderna. Nadie ha definido la teoría crítica moderna de una manera más adecuada que Max Horkheimer. La teoría crítica moderna es, sobre todo, una teoría epistemológicamente fundada en la necesidad de superar el dualismo burgués entre el científico individual como creador autónomo de conocimiento y la totalidad de la actividad social que lo rodea. Horkheimer anota: «La razón no se puede convertir en algo transparente a sí misma, mientras que el ser humano actúe como miembro de un organismo que carece de razón» (Horkheimer, 1972: 208). La irracionalidad de la sociedad moderna reside en el hecho de que dicha sociedad ha sido producto de una voluntad particular, la del capitalismo, y no de una voluntad general, «una voluntad mancomunada y consciente de sí misma» (Horkheimer, 1972, 208). De esta manera, la teoría crítica no acepta los conceptos de «bue-no», «útil», «apropiado», «productivo» o «valioso», tal y como son entendidos por el orden social existente, y se rehúsa a concebirlas como presupuestos no científicos sobre los cuales no se puede hacer nada. «La aceptación crítica de las categorías que gobiernan la vida social simultáneamente contiene su reprobación» (Horkheimer, 1972: 208). Por esto es que la identificación del pensamiento crítico con la sociedad donde está inserto siempre ha estado llena de tensiones.

La teoría crítica moderna ha tomado del análisis histórico las metas a las que se debe orientar la actividad humana, y en particular se ha trazado la idea de una organización social razonable capaz de satisfacer las necesidades de la comunidad como un todo. Dichas metas, aun cuando inherentes al quehacer humano, «no son correctamente comprendidas por los sujetos ni la mente común» (Horkheimer, 1972: 213). La lucha para lograr dichas metas es intrínseca a la teoría, por lo cual «la primera consecuencia de la teoría que reclama una transformación de la sociedad como un todo es la intensificación de la lucha con la que la teoría se encuentra vinculada» (Horkheimer, 1972: 219).

Resulta obvia la influencia de Marx en la noción de Horkheimer sobre la teoría crítica moderna. De hecho, el marxismo se constituyó en el pilar fundamental de la sociología crítica del siglo XX. Aun así, la sociología crítica también le debió sus cimientos a la influencia que tuvo del romanticismo del siglo XVIII, del utopismo del siglo XIX y del pragmatismo norteamericano del siglo XX. Así, en esta tendencia tuvieron lugar múltiples orientaciones teóricas, tales como el estructuralismo, el existencialismo, el psi-coanálisis y la fenomenología, siendo sus íconos analíticos más destacados, quizás, nociones como clase, conflicto, elite, alienación, dominación, explotación, imperialismo, racismo, sexismo, dependencia, sistema mundial y teología de la liberación.

El hecho de que estos conceptos y sus configuraciones teóricas sean todavía parte del trabajo de los sociólogos y de los diferentes expertos en ciencias sociales, nos podría llevar a pensar que aún hoy día hacer teoría social crítica resulta tan fácil o tan factible como lo era antes. Pero considero que no es así. En primer lugar, varios de estos conceptos dejaron de tener la centralidad de que gozaban antes, o han sido reelaborados o matizados de tal forma que de hecho han perdido gran parte de su poder crítico. En segundo lugar, la sociología convencional, tanto en su versión positivista como antipositivista, hizo todo lo necesario para que se convirtiera en algo aceptable el asumir una postura crítica frente a la sociología crítica como remedio para superar la crisis de la sociología misma. En el caso de la sociología positivista, esta crítica reposó en la idea de que el rigor metodológico y la utilidad social de la sociología presuponia que ella debía concentrarse en el análisis de lo que existe y no en el diseño de alternativas frente a la realidad existente. En el caso de la sociología antipositivista, la crítica se basó en la idea de que los científicos sociales no podían imponer sus propias preferencias normativas, ya que carecían de un punto de vista privilegiado que les permitiera hacerlo.

En consecuencia, el interrogante que siempre ha servido como punto de partida para la teoría crítica ¿de qué lado está usted?, para unos se convirtió en una pregunta ilegítima, para otros en algo irrelevante, e incluso para algunos otros en una duda que simplemente no tenía respuesta. Algunos, al considerar que no tienen que explicitar de qué lado están, han cesado de preocuparse sobre dicho interrogante y han criticado a aquellos que sí lo hacen; a otros, quizás las generaciones más jóvenes de científicos sociales, les gustaría responder esta pregunta y por lo tanto tomar partido al respecto, pero han constatado, en ocasiones con angustia, la aparente creciente dificultad de identificar posiciones alternativas concretas frente a las cuales sería imperativo escoger de qué lado se está. Ellos también son los más afectados por el problema que aquí constituye mi punto de partida: ¿por qué, si hay mucho para criticar -tal vez más que nunca antes-, resulta tan difícil construir una teoría crítica?

Las posibles causas

En lo que sigue identificaré algunos de los factores que, a mi parecer, constituyen las causas que hacen que el construir una teoría crítica sea una labor difícil. Siguiendo la posición de Horkheimer arriba reseñada, la teoría crítica moderna concibe la sociedad como una totalidad y, por lo tanto, su propuesta se ha configurado como una alternativa total frente a la sociedad existente. La teoría marxista es el ejemplo más claro al respecto. Aun así, la noción de la sociedad como una totalidad es una construcción social como cualquiera otra. Solo se diferencia de las construcciones rivales por las premisas que le sirven de cimiento: una forma de conocimiento que, por sí misma, es total (o absoluta), se erige como una condición para comprender la totalidad de una manera adecuada; un principio único de transformación social y un único actor colectivo son capaces de lograr dicha transformación; un contexto político institucional bien definido permite el planteamiento de las luchas consideradas necesarias de emprender a la luz de los objetivos ínsitos en dicho contexto. Las críticas a estos presupuestos ya han sido hechas y no es mi intención repetir las. Lo único que pretendo es explicar el lugar en el que terminamos con ese tipo de críticas.

El conocimiento totalizador es el conocimiento del orden sobre el caos. Al respecto, lo que distingue a la sociología funcionalista de la sociología marxista es el hecho de que la primera se encuentra orientada al orden de la regulación social, mientras que la segunda dirige su atención al orden de la emancipación social. Al comienzo del siglo XXI tenemos que afrontar una realidad de desorden, tanto en la regulación social como en la emancipación social. Hacemos parte de sociedades que son autoritarias y libertarias al mismo tiempo.

El último gran intento de producir una teoría moderna crítica fue el de Foucault, quien justamente se preocupó por estudiar las particularidades del conocimiento totalizador de la modernidad, a saber, la ciencia moderna. En contravía con las opiniones actuales, considero que Foucault es un crítico moderno, no posmoderno. Paradójicamente, él representa tanto el clímax como el colapso de la teoría crítica moderna. Al llevar hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del panóptico erigido por la ciencia moderna, Foucault demuestra que, en este «régimen de la verdad», no existe ningún escape emancipatorio frente al mismo, ya que la resistencia misma se ha convertido en un poder disciplinario y, por lo tanto, en un modo de opresión aceptada, internalizada.

El gran mérito de Foucault radica en haber mostrado las opacidades y los silencios producidos por la ciencia moderna y, por lo tanto, en haberle dado credibilidad a la tarea de buscar «regímenes de la verdad» alternativos, de identificar otras formas de conocimiento que han resultado marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna. Hoy día vivimos en un escenario multicultural, en un lugar que constantemente apela a una hermenéutica de la sospecha frente a totalidades o universalismos que se presumen a sí mismos como tales. No obstante, el multiculturalismo ha florecido en los estudios culturales, en aquellas configuraciones transdisciplinarias en las que convergen las diferentes ciencias sociales, así como en los análisis literarios, en donde el conocimiento crítico -el feminismo, el antisexismo, el antirracismo, el conocimiento poscolonial- está siendo constantemente generado.

El principio elemental de la transfiguración social que subyace a la teoría crítica moderna reposa en la idea de un futuro socialista ineludible, el cual es generado por el desarrollo constante de las fuerzas productivas y por las luchas de clase mediante las cuales se expresa. A diferencia de lo que había ocurrido en las transiciones previas, esta vez la mayoría -la clase trabajadora-, y no una minoría, sería la protagonista del proceso en el cual se lograría superar la sociedad capitalista. Como lo mencioné, la sociología crítica moderna ha interpretado este principio con una gran libertad y en ocasiones lo ha complementado mediante revisiones profundas. En este punto la teoría crítica moderna comparte con la sociología convencional dos aspectos importantes. De una parte, la noción de agentes históricos se corresponde perfectamente con la dualidad de estructura y acción que subyace a toda sociología. De otra parte, ambas tradiciones sociológicas tenían la misma noción de las relaciones que ocurrían entre la naturaleza y la sociedad, y asimismo ambas concebían la industrialización como la partera del desarrollo.

Por tanto, no resulta sorprendente que la crisis de la teoría crítica moderna haya sido comúnmente confundida con la crisis de la sociología en general. Nuestra posición al respecto puede ser resumida de la siguiente manera. En primer término, no existe un principio único de transformación social; incluso aquellos que continúan creyendo en un futuro socialista lo conciben como un futuro posible que compite con otro tipo de alternativas futuras. Asimismo, no existen agentes históricos ni tampoco una forma única de dominación. Los rostros de la dominación y de la opresión son múltiples, y muchos de ellos, como por ejemplo la dominación patriarcal, han sido irresponsablemente pasados por alto por la teoría crítica moderna. No es una casualidad que en el último par de décadas haya sido la sociología feminista la que ha generado la mejor teoría crítica. Si los rostros de la dominación son múltiples, también deben ser diversas las formas y los agentes de resistencia a ellos. Ante la ausencia de un principio único, no resulta posible reunir todo tipo de resistencia y a todos los agentes allí involucrados bajo la égida de una gran teoría común. Más que una teoría común, lo que se requiere es una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes luchas, permitiendo de esta manera que los actores colectivos se expresen sobre las opresiones a las que hacen resistencia y las aspiraciones que los movilizan. En segundo término, la industrialización no es el motor del progreso ni tampoco la partera del desarrollo. De una parte, la industrialización presupone una concepción retrógrada de la naturaleza, ya que desconoce la relación entre la degradación de la naturaleza y la degradación de la sociedad protegida por dicha naturaleza. De otra parte, para las dos terceras partes de la humanidad la industrialización no ha representado desarrollo alguno. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía y de la riqueza de los países menos desarrollados para que se puedan acercar a los niveles propios de los países desarrollados, resulta fácil demostrar cómo dicha meta no ha sido más que un espejismo, ya que, como lo mencioné arriba, el margen de desigualdad entre los países ricos y pobres no ha cesado de crecer. Si por desarrollo se entiende el crecimiento de la economía para garantizarle a la población una mejor calidad de vida, hoy día resulta sencillo comprobar que el bienestar de la población no depende tanto de la cantidad de riqueza, sino de su debida distribución. Ya que hoy en día el fracaso del espejismo del desarrollo se hace cada vez más obvio, quizás en lugar de buscar modelos alternativos de desarrollo ha llegado el momento de crear alternativas al desarrollo mismo. Incluso el término «Tercer Mundo» cada vez tiene menos sentido, y no solo porque el término «Segundo Mundo» ya no tenga un referente en la realidad.

En este sentido, la crisis de la teoría crítica moderna ha acarreado algunas consecuencias perturbadoras. Por mucho tiempo las alternativas científicas también fueron alternativas políticas de manera inequívoca. Las mismas eran identificadas mediante íconos analíticos distintivos que

volvían una tarea fácil el diferenciar los campos políticos y sus contradicciones. Pero la crisis de la teoría crítica moderna también precipitó la crisis de la diferenciación a través de dichos íconos. Así, los mismos íconos empezaron a ser compartidos por campos políticos opuestos, cuyo antagonismo ya había sido previamente demarcado con exactitud, o, de manera alternativa, fueron creados íconos híbridos que incluían de modo ecléctico diversos elementos de los diferentes campos. Así, el ícono de la oposición capitalismo/socialismo fue reemplazado por el ícono de la sociedad industrial; luego, por el de la sociedad posindustrial y al final por aquel de la sociedad informática. La oposición entre el imperialismo y la modernización fue gradualmente sustituida por el concepto intrínsecamente híbrido de la globalización. La oposición revolución/democracia fue drásticamente suplida por los conceptos de ajuste estructural y del Consenso de Washington, al igual que por conceptos híbridos como la participación o el desarrollo sostenible. Mediante este tipo de política semántica los diferentes campos cesaron de tener un nombre y una insignia y, por lo tanto, dejaron de ser en gran medida ámbitos diferenciables. Aquí radica la dificultad de aquellos que, si bien desean tomar partido, encuentran bastante complicado identificar los campos entre los cuales debe ser escogido el lado del que se está.

La falta de definición o de determinación de la postura del adversario o del enemigo se ha constituido como el correlato de la dificultad de identificar los diversos campos, un síndrome que se ha visto reforzado por el descubrimiento de la multiplicidad de las opresiones, de las resistencias y de los agentes arriba mencionados. A principios del siglo XIX, cuando los luditas estropearon las máquinas que consideraban les estaban robando su trabajo, hubiera sido fácil mostrarles que el enemigo no eran las máquinas sino aquel que tenía el poder para comprarlas o utilizarlas. Hoy día la opacidad del enemigo o del adversario es mucho mayor. Detrás del enemigo más cercano siempre parece haber otro más. Además, quien quiera que esté detrás puede estar a la vez al frente. Como quiera que sea, el espacio virtual perfectamente puede constituirse en la metáfora de esta indeterminación: la pantalla del frente puede ser, del mismo modo, la pantalla que está detrás.

En resumen, las dificultades actuales para construir una teoría crítica pueden ser formuladas de la siguiente manera. Debido a que las promesas de la modernidad no fueron cumplidas, se han convertido en problemas para los cuales no parece existir solución. Mientras tanto, las condiciones que precipitaron la crisis de la teoría crítica moderna aún no se han constituido en las condiciones para superar la crisis. Aquí radica la complejidad de nuestra postura de transición, la cual puede ser precisada así: estamos enfrentando diversos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas. De acuerdo con una posición, que podría ser denominada «posmodernismo celebratorio», el hecho de que no existan soluciones modernas indica que probablemente no hay problemas modernos, o que en realidad no hay promesas modernas. Así, lo que existe debe ser aceptado y elogiado. Según la otra postura, que he denominado como «la posmodernidad inquietante o de oposición», se asume que existe una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la posmodernidad, la cual debe ser convertida en punto de partida para afrontar los desafíos derivados del intento de construir una teoría crítica posmoderna. Esta última posición es mi postura que, en términos muy generales, enunciaré en las siguientes líneas.

Hacia una teoría crítica posmoderna

Uno de los fracasos de la teoría crítica moderna fue no haber reconocido que la razón que critica no puede ser la misma que la razón que piensa, que construye y que legitima aquello que resulta criticable. Así como no existe un conocimiento en general, tampoco existe una ignorancia en general. Lo que ignoramos siempre constituye una ignorancia respecto de una determinada forma de conocimiento; y lo que sabemos es siempre un conocimiento en relación con una determinada forma de ignorancia. Cada acto de conocimiento es una trayectoria que va desde el punto A, el cual designamos como ignorancia, hasta el punto B, que designamos como conocimiento.

Dentro del proyecto de la modernidad podemos diferenciar dos formas de conocimiento. De una parte, el conocimiento como regulación, cuyo punto de ignorancia es denominado caos y cuyo punto de conocimiento es llamado orden. De la otra, el conocimiento como emancipación, cuyo punto de ignorancia es llamado colonialismo y cuyo punto de conocimiento es denominado solidaridad². Aun cuando ambas formas de conocimiento se encuentran inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad es que el conocimiento como regulación acabó predominando sobre el conocimiento como

emancipación. Este resultado se derivó del modo en el que la ciencia moderna se convirtió en una instancia hegemónica y por lo tanto institucionalizada. Así, la teoría crítica moderna, aun cuando reclamaba ser una forma de conocimiento como emancipación, al desatender la tarea de elaborar una crítica epistemológica a la ciencia moderna, rápidamente empezó a convertirse en una forma de conocimiento como regulación.

Por el contrario, en una teoría crítica posmoderna, toda forma de conocimiento crítico debe comenzar por ser una crítica al conocimiento mismo. En la fase de transición paradigmática en que nos encontramos, la teoría crítica posmoderna está siendo construida sobre los cimientos de una tradición moderna marginada y epistemológicamente desacreditada, a saber, la que he llamado conocimiento como emancipación. Bajo esta forma de conocimiento la ignorancia es entendida como colonialismo. El colonialismo es la concepción que ve al otro como objeto, no como sujeto. De acuerdo con esta forma de conocimiento, conocer es reconocer al otro como sujeto de conocimiento, es progresar en el sentido de elevar al otro del estatus de objeto al estatus de sujeto. Esta forma de conocimiento como reconocimiento es la que denomino solidaridad.

Pero estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y las personas, que encontramos difícil imaginar una forma de conocimiento que pueda desarrollarse con base en un principio de solidaridad. No obstante, esta dificultad es un reto que debe ser encarado. Luego de saber lo que ocurrió con las alternativas propuestas por la teoría crítica moderna, no debemos contentarnos con pensar meramente sobre alternativas. Lo que se requiere es una forma alternativa de pensar alternativas.

Lo que entiendo por conocimiento como emancipación puede volverse más claro si, a la manera de un experimento mental, volvemos a los orígenes de la ciencia moderna. En los albores de la ciencia moderna en el siglo XVII, la coexistencia de la regulación y de la emancipación en el centro de la empresa del avance del conocimiento resultaba nítida. El nuevo conocimiento de la naturaleza -esto es, la superación del caos amenazante de los procesos naturales sobre los cuales aún no se tenía dominio, mediante un principio de orden lo suficientemente apropiado como para lograr dominarlos- no tenía un propósito diferente que el de liberar a los seres humanos de las cadenas de todo lo que previamente había sido considerado como natural: Dios, la tradición, las costumbres, la comunidad, los rangos. Así, la sociedad liberal emergió como una sociedad de sujetos libres e iguales, homogéneamente equipados con la libertad para decidir sobre sus propios destinos. El carácter emancipatorio de este nuevo paradigma social radica en el principio bastante amplio de reconocimiento del otro como igual, reconocimiento recíproco que no es en nada distinto al moderno principio de solidaridad. En tanto la ciencia moderna avanzó en su regulación sobre la naturaleza, también fue promoviendo la emancipación del ser humano. Pero este círculo virtuoso estaba cargado de tensiones y contradicciones. Para empezar, qué se entendía por naturaleza y qué por ser humano era de por sí problemático y objeto de debate. Visto desde nuestra perspectiva actual, la naturaleza en esos tiempos iniciales era concebida como una noción mucho más amplia, que incluía partes que hoy día podríamos entender insertas dentro de lo que llamamos «ser humano»: los esclavos, los indígenas, las mujeres, los niños. Estos grupos no fueron incluidos dentro del círculo de reciprocidad mencionado porque eran considerados naturaleza, o al menos su lugar era concebido como más cercano a la naturaleza, en comparación con el lugar del ser humano, de acuerdo con el concepto que se presumía era el adecuado sobre el mismo. Conocer dichos grupos no era nada diferente a regularlos, a alinear su comportamiento caótico e irracional de acuerdo con el principio del orden.

Asimismo, la sociedad liberal que para entonces estaba emergiendo era también una sociedad de mercado, una sociedad capitalista. En esta sociedad los poderes de los sujetos se basan en obtener un acceso suficiente a la tierra o en la acumulación de capital de trabajo, esto es, en la capacidad para acceder a los medios de producción. Si los medios de producción se encuentran concentrados en las manos de unos pocos, aquel que no tenga acceso a ellos deberá pagar un precio para obtenerlos. Como Macpherson lo señala:

Si alguien puede tener cierto acceso pero debe pagar por ello, entonces sus poderes se reducirán en proporción a la suma que tuvo que ceder para lograr hacerse a dicho acceso necesario. Esta es exactamente la situación en la que la mayoría de seres humanos se encuentran, y en la que necesariamente se hallan insertos dentro de una sociedad de mercado capitalista. Bajo los dictados de este sistema, ellos deben aceptar una transferencia neta de parte de sus poderes en favor de aquellos que detentan los medios de producción. (Macpherson, 1982: 43)

Esta transferencia neta de poder, uno de los rasgos estructurales de la sociedad liberal capitalista, se convirtió en una de las fuentes de conflicto. En efecto, planteó un problema de orden -ya que los conflictos terminaban causando caos-, así como uno de solidaridad, ya que grandes porciones de la población se vieron privadas de una reciprocidad efectiva y por lo tanto de un reconocimiento como seres libres e iguales. No obstante, cuando las ciencias sociales comenzaron su proceso de institucionalización en el siglo XIX, al tema del orden se le concedió mayor atención que al tópico de la solidaridad. Así, los trabajadores se convirtieron en una «clase peligrosa», susceptible de estallar a través de comportamientos irracionales. El conocimiento de la naturaleza había entonces facilitado el modelo para el conocimiento de la sociedad y, así, el conocimiento en general se convirtió en conocimiento como regulación.

Mi insistencia en la necesidad de reinventar el conocimiento como emancipación implica una revisión de los principios de solidaridad y del orden. En cuanto al principio de solidaridad, lo concibo como el principio rector y como el producto siempre incompleto del conocimiento y de la acción normativa. En efecto, el conocimiento en cierto punto se convierte en una pregunta ética porque, ya que no existe una ética universal, no existe un conocimiento universal. Existen diversos tipos de conocimientos, diferentes maneras de conocer. Se debe emprender una búsqueda de las diferentes alternativas de conocimiento y de acción, tanto en aquellos escenarios en donde han sufrido una supresión que resulta más obvia de rastrear, como en aquellos en donde se las han arreglado para subsistir, así sea de una forma desacreditada o marginal. No importa en cuál de estos escenarios se emprenda la búsqueda, lo cierto es que la misma debe desarrollarse en el Sur, entendiendo por Sur la metáfora con la que identifico el sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (Santos, 1995: 506). El científico social no debe diluir su identidad en la de activista pero tampoco construirla sin relación con el activismo.

En cuanto al principio del orden, el conocimiento como emancipación puede superar la noción de orden bajo una hermenéutica de la sospecha y reinterpretar el caos, ya no como una forma de ignorancia, sino como una forma de conocimiento. Esta revaloración se encuentra guiada por la necesidad de reducir la discrepancia existente entre la capacidad para actuar y la capacidad para predecir, engendrada por la ciencia moderna bajo el ropaje del conocimiento como regulación. «El caos nos invita a una práctica que insiste en los efectos inmediatos, y asimismo nos advierte sobre los efectos a largo plazo: se trata de una forma de acción que privilegia la producción de conexiones transparentes, localizadas, entre las acciones y sus consecuencias. Esto es, el caos nos invita a la creación de un conocimiento prudente» (Santos, 1995: 26). La adopción del conocimiento como emancipación tiene tres implicaciones para las ciencias sociales en general y para la sociología en particular.

La primera de ellas puede ser formulada de la siguiente manera: del monoculturalismo hacia el multiculturalismo. Ya que la solidaridad es una forma de conocimiento que es adquirida mediante el reconocimiento del otro, el otro puede ser conocido solo si se le acepta como un creador de conocimiento. De esta manera, todo tipo de conocimiento como emancipación es necesariamente multicultural. Pero la construcción de un conocimiento multicultural se ve enfrentada a dos dificultades: el silencio y la diferencia. El dominio global de la ciencia moderna en cuanto conocimiento como regulación trajo consigo la destrucción de varias formas de conocimiento, particularmente aquellas propias de los pueblos sometidos bajo el colonialismo occidental. Dicho tipo de destrucción produjo diferentes silencios que volvieron impronunciables diversas necesidades y aspiraciones de pueblos o grupos sociales cuyas formas de conocimiento fueron aniquiladas. No olvidemos que bajo el traje de los valores universales autorizados por la razón, la razón de una raza, un género y una clase social fue impuesta de hecho. Así, la pregunta es la siguiente: ¿de qué forma resulta posible construir un diálogo multicultural, cuando diversas culturas fueron reducidas al silencio y sus formas de concebir y conocer el mundo se han vuelto impronunciables? En otras palabras, ¿de qué manera se puede lograr que el silencio hable sin que necesariamente sea el lenguaje hegemónico el que hable o el que le permita hablar? Estas preguntas constituyen un enorme desafío para el diálogo multicultural. Los silencios y las necesidades impronunciables únicamente se pueden comprender mediante la ayuda de una sociología de las ausencias que sea capaz de avanzar a través de una comparación entre los discursos hegemónicos y contrahegemónicos disponibles, al igual que a través de un análisis de las jerarquías que se dan entre ellos y de los espacios vacíos creados por dichas jerarquías. Por lo tanto, el silencio es una construcción que se

afirma a sí misma como síntoma de una interrupción, de una potencialidad que no puede ser desarrollada.

La segunda dificultad a la que se ve enfrentado el conocimiento multicultural es la diferencia. El conocimiento, y por lo tanto la solidaridad, se da solo en la diferencia. Ahora bien, la diferencia sin inteligibilidad conduce a una suerte de inconmensurabilidad y, en últimas, a la indiferencia. De aquí surge la necesidad de construir una teoría de la traducción como parte integral de la teoría crítica posmoderna. Es mediante la traducción y de lo que denomino hermenéutica diatópica (Santos, 1995: 340), como una necesidad, una aspiración y una práctica en una cultura dada pueden volverse comprensibles e inteligibles para otra cultura. El conocimiento como emancipación no pretende constituirse en una gran teoría, sino en una teoría de la traducción que pueda convertirse en la base epistemológica de las prácticas emancipatorias, siendo todas ellas de un carácter finito e incompleto y por lo tanto sostenibles solo si logran ser incorporadas en redes. El multiculturalismo es uno de esos conceptos híbridos que mencioné atrás. Existen concepciones emancipatorias y regulatorias del multiculturalismo. Una de las tareas de la teoría crítica posmoderna es especificar las condiciones bajo las cuales se deben entender cada una de estas concepciones, materia que excede el ámbito de este capítulo.

El segundo desafío del conocimiento como emancipación puede ser formulado de la siguiente manera: de las técnicas y los conocimientos especializados heroicos hacia un conocimiento edificante. La ciencia moderna, y por lo tanto la teoría crítica moderna, reposa sobre el presupuesto de que el conocimiento es válido independientemente de las condiciones que lo hacen posible. Por tanto, su aplicación, de manera similar, es independiente de todas las condiciones que no resultan indispensables para garantizar la operatividad técnica de la aplicación misma. Esta operatividad se erige mediante un proceso que denomino como transescalamiento, el cual consiste en producir y encubrir el desequilibrio de escala que se da entre la acción técnica y las consecuencias técnicas. Mediante este desequilibrio la escala mayor (el mapa detallado) de la acción es yuxtapuesta a la escala menor (el mapa no detallado) de las consecuencias. De esta manera, el transescalamiento resulta crucial en este paradigma de conocimiento. Ya que la ciencia moderna ha desarrollado una capacidad enorme para la acción pero no una capacidad análoga para la predicción, las consecuencias de la acción científica tienden a ser menos científicas que la acción científica misma.

Este desequilibrio y el transescalamiento que lo oculta son los que vuelven factible el heroísmo técnico del científico. Una vez descontextualizado, todo conocimiento es potencialmente absoluto. El tipo de profesionalización predominante en la actualidad es un resultado de dicha descontextualización. Aun cuando parece que esta situación está cambiando, aún hoy día resulta bastante sencillo producir o aplicar conocimiento escapando al mismo tiempo de sus consecuencias. La tragedia personal del conocimiento ahora solo puede ser constatada en las biografías de los grandes creadores de la ciencia moderna de finales del siglo XIX y principios del XX.

La teoría crítica posmoderna parte del supuesto de que el conocimiento siempre es contextualizado por las condiciones que lo hacen factible, y que progresa solo en tanto cambia dichas condiciones de una manera progresista. Así, es posible obtener el conocimiento como emancipación debido a que se asumen las consecuencias de su impacto. Y es por ello que este tipo de conocimiento es prudente y finito, un conocimiento que, hasta donde le resulta posible, guarda la escala de acciones en el mismo nivel que el de las consecuencias.

La profesionalización del conocimiento es necesaria, pero únicamente en cuanto la aplicación del conocimiento compartido y desprofesionalizado sea también viable. En la base de esta mutua distribución de responsabilidades subyace un compromiso ético. En este sentido vivimos actualmente en una sociedad paradójica. La declaración discursiva de los valores resulta absolutamente necesaria en tanto las prácticas sociales dominantes hacen imposible la realización práctica de dichos valores. Vivimos en una sociedad dominada por lo que Santo Tomás de Aquino designó como *habitus principiorum*, esto es, el hábito de proclamar principios para así no sentirse compelido a obedecerlos. Por lo tanto, no debe resultar sorprendente el hecho de que la teoría posmoderna intente relativizar los valores y de esta manera haga un uso significativo de la deconstrucción, como es el caso prominente de Derrida. Pero el posmodernismo de oposición no se debe reducir a la deconstrucción, ya que ésta, al ser llevada hasta sus límites máximos, termina por deconstruir la mismísima posibilidad de generar resistencia y alternativas. De aquí surge el tercer desafío del

conocimiento como emancipación frente a las ciencias sociales en general, y la sociología en particular.

Este desafío puede ser formulado de la siguiente forma: de la acción conformista hacia la acción rebelde. La teoría crítica moderna -al igual que la sociología convencional- se ha concentrado en la dicotomía estructura/acción y ha construido sobre ella su marco analítico y teórico. No quiero cuestionar la utilidad de dicha dicotomía, sino solo destacar que en cierto momento ésta se convirtió más en un debate sobre orden que en uno sobre solidaridad. Esto es, fue absorbida por el campo epistemológico del conocimiento como regulación.

Desde el punto de vista de la teoría crítica posmoderna debemos centrar nuestra atención en otra dualidad: la dualidad de la acción conformista y la acción rebelde⁴. La sociedad capitalista, tanto en el ámbito de la producción como en el del consumo, cada vez parece ser una sociedad más fragmentaria, plural y múltiple, cuyas fronteras parecen erigirse únicamente con el objeto de ser transgredidas. El reemplazo relativo de la provisión de bienes y servicios por parte del mercado de bienes y servicios ha creado ámbitos de elección que pueden ser fácilmente confundidos con un ejercicio de la autonomía o con una liberación de los deseos. Todo esto ocurre dentro de los límites estrechos de elecciones selectivas y de la obtención de los medios para volverlas efectivas. Aun así, dichos límites son fácilmente construidos en términos simbólicos como oportunidades reales, ya sea como oportunidades de elección o como consumo a crédito. Bajo estas condiciones la acción conformista es fácilmente asumida como acción rebelde. De igual forma, la acción rebelde es admitida de una manera tan sencilla que también fácilmente termina convirtiéndose en una forma alternativa de conformismo.

Es dentro de este contexto que la teoría crítica posmoderna intenta reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria. La tarea más importante de la teoría posmoderna es explorar y analizar todas aquellas formas específicas de socialización, de educación y de trabajo que promueven la generación de subjetividades rebeldes o, por el contrario, de subjetividades conformistas.

Los tres desafíos del conocimiento como emancipación que he identificado tienen implicaciones significativas para el futuro de la sociología, o si se quiere, para la sociología del futuro. De qué manera dichos desafíos serán afrontados y cuál será su impacto en las prácticas contemporáneas de las ciencias sociales, es algo que todavía está por verse. Aun así, son asuntos inevitables. Realmente, si queremos alternativas, debemos querer también una sociedad en donde dichas alternativas sean factibles.

Conclusión

Admito que no es difícil ver el posmodernismo de oposición aquí trazado como una postura más modernista que posmodernista. Esto en parte se debe a que la versión dominante de la teoría posmoderna ha sido más de corte celebratorio que de oposición. Este hecho, por sí solo, podría explicar por qué un académico tan serio como Terry Eagleton emprendió una crítica tan apresurada y superficial sobre el posmodernismo (Eagleton, 1996). Ya que el posmodernismo celebratorio reduce la idea de la transformación social a la noción de una repetición acelerada y se rehúsa a diferenciar las versiones emancipatorias o progresistas de la hibridación de aquellas regulatorias o conservadoras, ha resultado fácil para los críticos modernistas afirmar que la idea de una sociedad mejor o de una acción normativa más adecuada es monopolio de la teoría crítica moderna. Pero el posmodernismo de oposición, por su parte, cuestiona enérgicamente este tipo de mono-polios. La idea de una sociedad mejor es central para el posmodernismo de oposición pero, de modo contrario a la teoría crítica moderna, este paradigma concibe el socialismo como una aspiración democrática básica, como uno entre varios futuros posibles, que no es inevitable ni será alcanzado plenamente. Asimismo, el posmodernismo de oposición exige un criterio normativo que muestre cuáles son las posiciones rivales y los criterios para escoger de qué lado se está. No obstante, de forma contraria a la teoría crítica moderna, el posmodernismo de oposición entiende que dicha normatividad se construye desde abajo y de manera participativa y multicultural. Debido a la crisis de la teoría crítica moderna, a pesar del brillante tour de force adelantado por Habermas, sostengo que el antagonismo presente entre el posmodernismo de oposición y el posmodernismo celebratorio tiene consecuencias políticas y teóricas más profundas que el antagonismo existente entre el modernismo y el posmodernismo. Infortunadamente, el primer tipo de antagonismo ha sido eclipsado por el segundo debido a la extraña convergencia discursiva que se ha dado entre la versión reconstruida del modernismo y aquella hiperdeconstruida del posmodernismo,

esto es, el posmodernismo celebratorio.

BIBLIOGRAFÍA

EAGLETON, Terry

1996 *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

HORKHEIMER, Max

1972 *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder y Herder.

MACPHERSON, C.B.

1982 *The Real World of Democracy*. New York: Oxford University Press.

Publicado originalmente en 1966.

SANTOS, Boaventura de Sousa

1995 *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.

1998a *La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA-Universidad Nacional.

1998b *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre-Uniandes.

2000 *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

2002a «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», *El otro derecho*, 27. Bogotá: ILSA.

2002b *Toward a New Legal Common Sense*, Londres: Butterworths.