

RECETA PARA HACER LO IMPOSIBLE. ACERCA DE LAS CONSECUENCIAS ÉTICO-POLÍTICAS DE LOS PARADIGMAS ACTUALES DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES

Oscar Guardiola-Rivera*

Este artículo explora las implicaciones ético-políticas de los tres paradigmas de investigación con mayor poder explicativo y capacidad heurística en las ciencias sociales de hoy. Tras referirse a la centralidad del “giro culturalista” que informa tales paradigmas y sus limitaciones ético-políticas, el autor propone su superación en la dirección de un “giro material”. En particular, trata de la importancia que el giro culturalista ha tenido en la crítica de los paradigmas reformistas y disidentes de los años sesenta y setenta.

This article explores the ethical and political implications that the three research paradigms with the greatest explicative power and heuristic capacity have in social sciences today. After making reference to the centrality of the “cultural turn” that informs such paradigms and their ethical and political limitations, the author proposes that they can be overcome by means of a “material turn.” He particularly focuses on the importance the cultural turn has had for the criticism of the reformist and dissident paradigms in the 60s and the 70s.

* Filósofo y Abogado. Investigador y ex-director del Instituto de Estudios Sociales y Culturales (Pensar) y profesor del Departamento de Filosofía e Historia del Derecho de la Universidad Javeriana.

1. Tres paradigmas

Siempre resulta arriesgado intentar simplificar el estado actual de las investigaciones acerca del hombre y la sociedad. Como se sabe, cualquier clasificación de la “normalidad” de un saber, en particular si se trata del saber de las “ciencias sociales”, corre el riesgo de presentar a la manera de un cuadro *naif* lo que aparece a la vista con toda la complejidad de una obra de vanguardia. Sin embargo, para los efectos de este artículo afirmaré que son tres los paradigmas que luchan hoy por convertirse en la herramienta analítica con mayor poder explicativo y mayor promesa heurística acerca de la realidad humana.

El primero de ellos, conocido como pragmática trascendental o constructivismo pragmático, pretende haber encontrado un número más o menos cierto de normas procedimentales, universales y racionales basadas en los actos-de-habla que, aunque vacías de contenido, constituirían el fundamento de toda acción humana. El segundo, identificado de modo más frecuente con el llamado “posmodernismo”, aunque sus cultores preferirían denominarlo estrategia estructural-deconstructiva, percibe en toda acción humana un radical desarraigo y falta de fundamento que nos invita al reconocimiento, celebración e impulso de la multiplicidad, la inestabilidad y la diferencia por su propio principio.

Ambas tienen en común un mismo principio operativo: la prioridad del lenguaje, y como se ve, ambas contienen implicaciones éticas que se hacen explícitas de manera frecuente. De hecho, en su estadio actual tanto la una como la otra han demostrado una creciente preocupación por cuestiones de tipo normativo y político, participando con renovado ahínco en los debates relativos al multiculturalismo, la profundización y estabilización de la democracia y el contenido de la justicia. Como puede observarse estos son debates que corresponden a, y reflejan, las transformaciones tardías del mundo moderno; su referencial es un mundo más complejo que ya no resulta explicable a partir de los modelos (nomotéticos) inspirados en la ciencia de los equilibrios lineales, y en el cual la “cultura” en tanto que forma de vida, de la mano de la llamada “industria cultural” ha adquirido un papel central.

Dicho de otra manera, en la medida en que la política se ha espectacularizado, las mercancías se han estetizado, el comercio se ha semiotizado y el consumo se ha erotizado, la “cultura” parece haberse convertido en el nuevo “dominante” social¹. Lo anterior explica el tipo de compromiso metodológico que caracteriza a estos paradigmas: el carácter prioritario otorgado al lenguaje, ya mencionado (conocido en el lingo científico social mediante la expresión *linguistic turn*) y el giro culturalista que asumen sus investigaciones, con todo lo que ello ha implicado en términos de la creación, desarrollo y refinamiento de una serie de herramientas investigativas que constituyen hoy una suerte de ortodoxia en las ciencias sociales: teoría de la decisión racional, análisis discursivo, textualismo y nueva etnografía entre otras.

Por supuesto que este nuevo estado de cosas es el resultado de hondas transformaciones en el interior de las ciencias sociales. Entre nosotros resultaría inútil entender tales transformaciones sin tener en cuenta que corresponden a otros tantos desafíos, a las grandes narrativas de los años sesenta y setenta (desarrollismo y dependentismo). Ahora bien, si a tales narrativas las definían fuertes implicaciones de tipo ético-político, en particular una política que percibía las posibilidades de acción en términos de colaboración o rechazo sin más del capitalismo, entonces es dable pensar que las tendencias culturalistas actuales no escapan a los efectos tardíos de tal definición.

En este sentido afirmaré que el culturalismo, originariamente anclado en una política de resistencia, esto es, la cultura politizada de los sesenta y setenta, amenaza convertirse hoy en una “política cultural”, una celebración de los particularismos que lo reduce a mera ideología del capitalismo tardío². Los dos paradigmas que he mencionado hasta este momento, a pesar de su aparente contradicción, se han encontrado en este punto en el cual uno y otro han dado lugar a implicaciones ético-políticas cuya relación con la política emancipatoria y transformativa es claramente ambigua: la llamada *identity politics* de ciertos “estudios culturales”, de un lado, y la forma procedimental de universalismo que presupone el campo político como constituido por actores racionales, del otro. Ambos paradigmas terminan representando una suerte de individualismo de grupo que refleja el ethos social dominante al tiempo que disiente de él.

En su peor momento, la sociedad abierta que promulgan ambos paradigmas deviene una en la cual se alimenta la aparición de una pléyade de culturas cerradas. En este sentido, tanto el liberalismo pluralista como el comunitarianismo resultante se convierten en reflejo el uno del otro, y los paradigmas de investigación que los alimentan se revelan insensibles a la manera en que las acciones predatorias del capitalismo global dan lugar, por vía de acción defensiva, a una multitud de culturas cerradas que luego son celebradas como una “enriquecedora diversidad de formas de vida” por la ideología pluralista del multiculturalismo transnacional.

De otra parte, el tercer paradigma a que he hecho alusión consiste en una teoría acerca del sentido o conciencia práctica (*sens pratique*) que permite al estudioso de la sociedad utilizar una serie de elementos fenomenológicos provenientes del primer Heidegger y Merleau-Ponty, junto a otros provenientes del estudio científico de la conciencia y la teoría social de la actuación (agency), con el fin de elaborar una explicación más satisfactoria acerca del carácter social esencial de la realidad humana. A través de un análisis de las estructuras pre-lingüísticas e inscritas en el cuerpo que dan estabilidad e inteligibilidad a la acción humana, este paradigma provee una explicación tanto de las estructuras universales del ser humano como de las prácticas contingentes que perpetúan, sostienen y modifican esas estructuras.

En lo que sigue me gustaría explorar las definiciones ético-políticas de los paradigmas culturalistas, intentando enfatizar el contexto en el que este *rapprochement* teórico entre la cultura y la política tiene lugar entre nosotros. De manera particular me ocuparé de responder y situar la siguiente pregunta: ¿Deberíamos aceptar sin más la noción (culturalista, posmoderna) de una pluralidad de luchas por el reconocimiento (más que todo étnicas, sexuales y de *lifestyles*), o más bien considerar la manera en que el resurgimiento reciente del populismo de derechas nos obliga a repensar las coordenadas de la política radical culturalista, su compromiso con ciertos modelos clásicos de científicidad, y revivir la tradición de la “crítica de la economía política”?

Luego quisiera explicitar con mayor profundidad el último paradigma que he presentado. Lo haré con el fin

de responder a la cuestión relativa a la posibilidad de una ciencia del significado y la estructura sociales. De modo pues que el resto de esta intervención tendrá un doble registro: de un lado, la cuestión relativa a la posibilidad de una ciencia social; del otro la cuestión relativa a las implicaciones ético-políticas del estado actual de la ciencia social. Como puede observarse mi hipótesis es simple: ambas cuestiones son inter-dependientes; establecer las implicaciones éticas y políticas del estudio de la sociedad depende en buena medida del estatuto que se le conceda a dicho estudio.

2. Cultura y política más allá del culturalismo

Con las teorías del imperialismo y la dependencia bajo ataque desde diversos flancos, y el antes desacreditado modelo difusionista del desarrollismo reciclado en la forma de neo- y post-liberalismo, los científicos sociales de América Latina se enfrentan hoy al reto de encontrar maneras innovadoras de estudiar la sociedad y la actuación humana. Nuevas preocupaciones post-estructuralistas y post-metafísicas acerca de la intersección entre el conocimiento, la cultura y el poder, la actuación histórica, y la construcción social de la vida (política, social, etcetera), han producido nuevos cuestionamientos acerca de la naturaleza y resultados de las interacciones sociales³.

El “culturalismo” al que me he referido antes emerge desde el interior de este estado de cosas. Le caracteriza un distanciamiento de los modelos económico-políticos que suponían la existencia de una relación bipolar en la cual la diferencia (regional, de clase, étnica/racial, generacional), era puesta al servicio de un aparato jerarquizante mucho mayor que imponía límites, extraía plusvalor y daba forma a las identidades. A favor o en contra de la modernización y el capitalismo, estos modelos compartían la suposición (positivista, utilitarista) de unos agentes nacionales e internacionales (las naciones mismas podían ser tales agentes, o las “élites” internacionales), motivados de manera casi exclusiva por intereses económicos.

Una ética y una política se encontraban codificadas de manera similar en el economicismo y la lógica binaria de estos análisis: para muchos la única alterna-

tiva posible era entre reforma liberal modernizante o revolución socialista como camino (científicamente) cierto hacia una forma socialmente justa y económicamente balanceada de desarrollo. La demonología del imperialismo se extendió desde las corporaciones y agentes militares norteamericanos a las instituciones de enseñanza y los agentes culturales; el propio Walt Rostow fue denunciado como agente de la CIA y los cien economistas reunidos en México en el año 1965 a instancia de André Gunder Frank y Arturo Bonilla anunciaron su compromiso con el nuevo programa disidente.

La ironía se encuentra en que mientras muchos de estos cultores de los paradigmas disidentes abogaron por el cambio revolucionario, al mismo tiempo concibieron dos tipos de sujetos neocoloniales ninguno de los cuales tenía la capacidad suficiente para resistir. Se trataba de élites internacionales implicadas en el juego dependentista (es decir, *homo oeconomicus* comunes y corrientes), o bien de campesinos pobres “tradicionales” y masas urbanas desplazadas, víctimas de la historia antes que protagonistas de la misma. El reconocimiento de estas limitaciones analíticas confirma que reformistas y disidentes concordaron en una concepción de la subjetividad como esencia completa y discreta realizada en la forma del *homo oeconomicus*; de otra manera, ambos paradigmas suponían que o se era “hombre económico” o simplemente se estaba fuera de la historia, de la misma manera en que lo supusieron en otra época ilustrados escoceses como Thomas Reid o alemanes como G. W. F. Hegel.

Finalmente, el economicismo de los paradigmas reformistas y disidentes relegó la cultura a un rol subsidiario. De nuevo, en la ontología de entes discretos, mecánicos y deterministas que les era común, en el mundo social o bien se era estructura (económica) o no se era. Al criticar a las élites locales, los dependentistas (lo mismo que los antropólogos “andinistas”, los juristas del “Law & Development Movement” y los filósofos de la “identidad” latinoamericana y la teoría crítica) construyeron agentes mediadores que carecían de capacidad real de actuación (agency). Como resultado, las relaciones sociales descritas según estos parámetros aparecían meramente instrumentalistas o funcionalistas.

Debe reconocérsele al culturalismo que hoy campea en las ciencias sociales el haber puesto en cuestión varios de los supuestos monocromáticos de los paradigmas disidentes y reformistas antes referidos: así por ejemplo, tanto el neoclasicismo de la teoría de la decisión racional que informa el diálogo entre trascendentalismo constructivista y pragmatismo (Rawls/Habermas), como la crítica al sujeto resultante de la pesada mezcla entre teoría discursiva, semiótica y estructuralismo (posmodernismo, deconstructivismo) han probado ser eficaces a la hora de criticar la naturaleza centrípeta del imperialismo y la dependencia que culmina en la descripción de Latinoamérica ya como “sociedad periférica”, la idea de “penetración” (con todas sus connotaciones masculinistas), la bipolaridad y el rol subsidiario otorgado a la cultura. Mientras que las teorías de la dependencia, el imperialismo y el sistema-mundo en sus desarrollos tempranos, promueven (lo mismo que el difusionismo) dicotomías que centralizan y reifican estructuras político-económicas, ignorando a los sujetos culturalmente incorporados, los culturalistas del presente luchan por “descentrar” los análisis, romper las reificaciones y reintroducir la actuación en la narrativa histórica.

Con todo, mientras que los reformistas y disidentes de ayer asumían sin mayores contratiempos las consecuencias ético-políticas de sus opciones metodológicas, los culturalistas de hoy parecen suspendidos entre la lógica revolucionaria radical de la equivalencia, que debe recurrir a diferentes grupos contingentes para realizar la labor universal de transformación social global, y la revisión reduccionista de la agenda progresista a una serie de problemas sociales particulares que pueden ser resueltos a través de compromisos graduales. En mi opinión el tan criticado giro “neoliberal” de la institucionalidad latinoamericana corresponde más bien a esta reducción pragmática de la agenda progresista. En tal sentido, antes que de neoliberalismo y vuelta al pasado (o peor aún, triunfo definitivo de éste sobre las alternativas del futuro), deberíamos hablar de “post-liberalismo”, en el sentido de indecidibilidad entre una visión corporativa de la sociedad como un cuerpo en el que cada parte ocupa el lugar que le corresponde, y la visión radical revolucionaria del antagonismo entre la sociedad y las fuerzas antisociales, según el cual “el pueblo” está dividido entre los amigos y los enemigos del pueblo.



Pienso que este marco de análisis permite comprender mejor algunas contradicciones aparentes de nuestra realidad social actual: la persistencia e intensificación del conflicto, de una parte, pero también el hecho de que los actores del conflicto parecen pendular sin remedio entre radicalismo progresista y pragmatismo conservadorista sin reconocerse en ninguno de tales extremos sino, antes bien, como habitantes de un “centro” algo más progresista pero mucho menos radical.

El culturalismo ha probado ser incapaz de explicar cómo es que ambos extremos se identifican en última instancia: una visión corporativa debe expulsar las fuerzas que se oponen a su noción orgánica del cuerpo social hacia una externalidad pura (el “narcoterrorismo”, el complot comunista, etcetera), reafirmando así un antagonismo *radical* entre el cuerpo social y la fuerza foránea que lo conduce a la decadencia; mientras tanto, la práctica revolucionaria radical debe confiar en un elemento *particular* (la clase, el campesinado) que encarne la universalidad. Ambos confían, pues, en poder mostrar que los muchos avatares y protagonistas de la vida social encubren una verdad específica, universal o no, acerca del significado del ser humano (la libertad o la justicia, por ejemplo).

Ahora bien, como quisiera concluir en el siguiente punto, el culturalismo se encuentra impedido para explicar tal identificación precisamente porque las dos vertientes que lo constituyen (la constructiva-pragmática y la estructural-deconstructiva) confían aún en dar una explicación científicamente formalizada acerca de la verdad del ser humano.

3. ¿Puede haber una ciencia del significado social?

El tercer paradigma al que he hecho alusión más arriba sostiene que con el fin de guiar la investigación empírica uno requiere de una adecuada ontología del dominio de la realidad que va a investigar. “Ontología” significa aquí las estructuras generales del ser humano. La ontología práctico-realista y fenomenológica estudia las estructuras de las capacidades o habilidades del ser humano (percepción y movimiento) y la manera en que éstas nos dan acceso a los varios mo-

dos de ser y nos constituyen en el tipo de seres que somos.

La noción de “hábito” debida al francés Pierre Bourdieu demuestra la importancia de tener una base ontológica sólida para desarrollar una investigación. Este término designa “un sistema de disposiciones durables y transmisibles, que funciona como mecanismo generativo de prácticas unificadas y estructuradas”⁴. Los seres humanos son socializados en el interior de este sistema de disposiciones que les permite producir en la ocasión apropiada, actividad social capaz y competente que sostiene en el ser, encarna y reproduce el campo social que, a su turno, gobierna esta actividad. Un vecino muy próximo de esta noción es el concepto de “conciencia práctica” que he desarrollado teniendo en cuenta no solamente la teoría social realista en la cual Bourdieu se mueve (junto a Giddens, Bhaskar, Jessop, Archer y otros), sino también los resultados de la investigación empírica sobre la mente; en particular los de Andy Clark, Andrew Frawley, Ruth G. Millikan y los esposos Churchland (quienes incorporan los resultados del trabajo del colombiano Rodolfo Llinás) entre otros⁵.

El punto de partida de estas nociones es la apertura de un camino de análisis anti-intelectualista y anti-mecanicista de las relaciones entre el sujeto agente y el mundo. De acuerdo con este análisis la mejor descripción del ser social humano es una ontología existencial de acuerdo con la cual el involucrarse en la actividad diaria y cotidiana es posible para cada individuo, en la medida en que este es objeto de socialización en las reglas públicas, proceso mediante el cual se forma un “claro” o marco que gobierna la actividad de los individuos al determinar cuáles posibilidades de interacción con el mundo adquieren sentido y cuáles no. En este sentido, lo que Bourdieu llama “habitus” y lo que he llamado en trabajos anteriores “conciencia práctica”, remiten a la manera en que *el mundo* tiene prioridad sobre *mi mundo* y “cada sistema individual de disposiciones puede ser visto como una variante estructural de la totalidad del habitus del grupo o la clase”⁶.

El paradigma al que estoy haciendo referencia constituye entonces una extensión de esta ontología existencial al nivel del análisis social e histórico. En estos términos, nuestro ser-en-el-mundo debe enten-

derse en referencia a prácticas sociales (Wittgenstein) y tales prácticas son habilidades o capacidades inscritas en el cuerpo (Merleau-Ponty) que tienen un estilo común y pueden transplantarse de un dominio a otro de la vida social, esto es, que tienen unidad y forman un campo social (Bourdieu, Bhaskar). Lo anterior hace posible una explicación de la manera en que disposiciones corporales durables y transplantables son apropiadas y luego “proyectadas” de nuevo en una situación concreta, práctica, sin que sea necesario recurrir a representaciones regladas conscientes o inconscientes. Dicho de otra manera, son nuestras disposiciones a la acción, socialmente inculcadas, las que hacen que el mundo “solicite” nuestra actuación, y nuestras acciones son a su vez una respuesta a esta “solicitud”. Ello permite mostrar en qué sentido puede decirse que nuestra habilidad para responder de manera apropiada a los acontecimientos que ocurren en el mundo, en “tiempo real” si se me permite el uso de tal expresión, emerge de nuestras capacidades sin que nuestra habilidad para actuar requiera la mediación de reglas y representaciones; y cómo es que algo en el mundo social es determinado por y a su vez determina de manera recíproca la práctica.

Es precisamente en este punto que nociones asociadas y cercanas a la de “conciencia práctica” y “habitus” implican una toma de distancia respecto de los modelos culturalistas. Estos modelos traen consigo una implícita crítica a la metafísica, proveniente del reconocimiento de los llamados “juegos de lenguaje” y las reglas que se imponen a los sujetos de tales juegos, según lo cual el investigador se encuentra inevitablemente situado dentro del entendimiento de la realidad correspondiente a la propia cultura, y por consiguiente, no puede acceder a una posición completamente neutral, no-situada, desde donde sea posible observar la verdad *sin compromisos*. Ahora bien, es esta actitud, la de observar la verdad más allá o más acá de los compromisos, la que parece corresponder al estado de suspensión entre radicalismo y pragmatismo propio del culturalismo. Tanto en su vertiente constructivista y pragmática como en la deconstructivista y posmoderna que de manera usual se le opone, esta actitud se presenta como propiamente científica, es decir, como el resultado de la pretensión de hallarse en posesión de un principio explicativo análogo a la “naturaleza humana”, las “reglas” dentro de las cuales jugamos el juego de la vida social, y que

puede ser usado como un universal. La regla que seguimos en nuestras actuaciones puede ser la “maximización de ingreso” (Rawls), la “comunicación libre de coerción” (Habermas), la “maximización de capital simbólico” (el propio Bourdieu) o la “indecidibilidad como condición de posibilidad de la acción humana” (Derrida).

Dicha pretensión de formalizar el significado de la conducta humana es “excesiva” en varios sentidos. Primero, porque supone demasiado al presentar el comportamiento humano como “siguiendo reglas” formalizables, conscientes o inconscientes⁷. Segundo, en la medida en que uno o varios principios que pueden ser reveladores en tanto que principios heurísticos, es decir, como estrategias hermenéuticas que permiten abrir áreas de investigación socialmente importantes que habían permanecido relegadas por las ciencias sociales y humanas, son entendidos como “totalizantes”. Tercero, y quizás más importante aún, este “exceso”, que corresponde al considerable peso que el culturalismo de las ciencias sociales actuales ha otorgado a formas de distinción social diferentes de la clase (el género, la etnia, etc.), revela la operación de un verdadero mecanismo de desplazamiento ideológico precisamente allí, en la suspensión silenciosa del análisis de clase: cuando el antagonismo de clase es rechazado y su papel como estructurante social clave suspendido, otras marcas de diferenciación social obtienen un peso exagerado.

En otras palabras, el desplazamiento hacia la cientificidad y la cultura identitaria constituye un verdadero desplazamiento ideológico que explica la insistencia excesiva de la *identity politics* en los horrores del racismo y el sexismo, al tiempo que revela la manera en que estos “ismos” han tenido que cargar hoy con el peso de un enfrentamiento de clase cuya extensión o diseminación (a la totalidad de la fábrica global) no es reconocida.

Si este es el caso, entonces abandonar la pretensión de hallarse en posesión de uno o varios principios explicativos universales del significado del ser humano (en tanto que reglas o leyes), es decir, de estar haciendo “ciencia” en el sentido de la primera revolución científica de las ciencias físicas, constituye una condición indispensable para lograr avanzar ética y políticamente en el sentido de refutar las pretensiones de

quienes aseguran hablar desde una posición única y auténtica. Está por demás decir que lo anterior no implica sacrificar ninguna de las contribuciones descriptivas objetivas a nuestro entendimiento de las sociedades específicas y la sociedad en general; ello en la medida en que resulta posible, quizás indispensable, distinguir entre una “descripción objetiva” (por ejemplo, una muestra etnográfica de la manera como una estructura ontológica general es elaborada en sociedades específicas en momentos específicos) y una “teoría científica” (por ejemplo, dar una explicación unificada del significado de las prácticas organizadas que relaciona el comportamiento a un entendimiento implícito del propósito último de los seres humanos).

Esta última, pero no la primera, van más allá del programa crítico y post-metafísico del estudio de la sociedad. Pero también, de seguro, de cualquier programa sensato en ciencias naturales.

4. Conclusión: contra el distanciamiento del problema de la dominación

La conclusión hasta ahora: la ético-política del culturalismo, en sus dos vertientes, envuelve un distanciamiento teórico de la cuestión de la dominación en el interior del capitalismo global actual. A este retiro, y el exceso que su vaciamiento deja, corresponde un desplazamiento ideológico hacia otras fronteras de distinción social; desplazamiento que se realiza en nombre del espíritu y la universalidad científica.

Este fenómeno en las ciencias sociales es análogo a un fenómeno observable en el campo de la política propiamente tal: la mayor parte de los movimientos políticos que hoy dicen comprometerse con agendas de tipo emancipatorio aceptan el chantaje ideológico del pragmatismo post-liberal en cuanto que aceptan sus premisas básicas (“la era del estado de bienestar con su carga de gasto ilimitado ha llegado a su fin”). No otra cosa constituye la “tercera vía” de la socialdemocracia de hoy: un desplazamiento ideológico hacia otras fronteras de la distinción política (¡ya no somos los viejos socialistas! ¡Las medidas propuestas no implicarán un aumento del presupuesto estatal; de hecho estimularán la inversión!”, etcetera.) en nom-

bre de la centralidad y universalidad de los derechos y la justicia multicultural.

En ambos casos, lo que informa la posición de centralidad, neutralidad, universalidad y/o científicidad que pretende para sí el hablante es algún análogo (posmetafísico desde luego) de la “naturaleza humana”, que puede usar como un principio explicativo un universal. La postulación de un principio tal da lugar a una serie de problemas metodológicos que parecen infranqueables y que hoy son comunes a los paradigmas culturalistas de las ciencias sociales⁸. En particular, la casi imposibilidad de su uso y apropiación social.

En condiciones tales cabe resistir la agitación post-liberal haciendo explícito un giro y un compromiso *material* hacia el sentido o conciencia práctica. Ello significa observar que los problemas primarios que enfrentamos (guerra, hambre, pobreza, deuda, contaminación, drogas, desplazamiento, etcetera) no son especialmente “culturales” en ningún sentido socialmente útil del término, pues no se trata de cuestiones de valor, simbolismo, lenguaje, identidad o “arte”. Por lo anterior deberíamos reconocer con modestia que los teóricos culturales *qua* teóricos culturales tienen bien poco que contribuir. Como cualesquiera otras cuestiones materiales, éstas se encuentran investidas de significados culturales, pero solamente son “problemas culturales” en un sentido que amenaza con extender el significado del término hasta volverlo realmente insignificante.

Así las cosas, dar un “giro material” implica observar, por ejemplo, que si bien el Plan Colombia y las políticas de ajuste de los diferentes gobiernos de América Latina constituyen un epítome de la manera en que los intereses emancipatorios ceden ante el chantaje del populismo de derechas, el “diálogo de paz” constituye a pesar de todo un tipo auténtico de *actuación* (*agency*), al menos en las condiciones actuales, pues está fundado en el rechazo de nociones hegemónicas acerca de la necesidad de retirar al Estado y la sociedad civil de la construcción de un “estado social” que introduzca estructuras sociales tales como salud universal e ingreso mínimo garantizado. En tal sentido, tal actuación significa una verdadera receta para “hacer lo imposible”.

No debería sorprendernos entonces que ese proyecto de paz, la construcción de un estado social, enfrente tantos obstáculos: sus falencias constituyen un testimonio acerca de la fuerza material de nociones ideológicas propias de las tendencias voluntaristas que habitan entre nosotros (y que hoy se alimentan, querámoslo o no, de las fuentes culturalistas), tales como la de “libertad de elección”. Lo anterior refiere al hecho de que si bien la mayoría de la gente ordinaria no está suficientemente familiarizada con el programa de reforma que vehicularía el diálogo de paz, el lobby de ciertos grupos ha tenido ya éxito a la hora de imponer sobre el gran público la idea de que con un “estado social” la capacidad de elección libre (en materias concernientes al cuidado médico, el bienestar personal, la convivencia pacífica de políticas alternas o la productividad), se vería amenazada.

En contra de esta noción puramente ficcional de voluntad y libre elección, cualquier enumeración de “los hechos” (en Irlanda la liberación de los prisioneros del IRA y los grupos paramilitares no llevó al descalabro del estado británico; por el contrario, ha dado fuerza renovada a las instituciones de auto-gobierno, las formas de poder compartido, y la solidaridad social, abriendo caminos hacia la convivencia en un contexto quizá más crudo que el nuestro), resulta ineficaz.

Y en lo que refiere a las identidades: una actuación auténtica es aquella en la cual mi identidad es redefinida y no aquella en la que cual es reafirmada como única y “auténtica”. Más bien se trata de un proceso en el cual mi identidad se redefine en la dirección de esa otra identidad antes rechazada y desplazada. Si algún desplazamiento necesitamos en tanto que sujetos sociales, e incluyo aquí a quienes elaboramos estudios sociales, es uno en el cual la historia secreta de nuestras experiencias traumáticas con el otro, las distorsiones y vacíos que nos llevan a rechazarlo, se vean transformadas de manera profunda. Dicha transformación constituye el reto urgente de las ciencias sociales en la América Latina de hoy.

Citas

- 1 Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford, Blackwell, 2000, p.126.
- 2 Slavoj Zizek, “Class Struggle or Postmodernism? Yes, Please!”, en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek (eds.), *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres, Verso, pp. 90-135.
- 3 Véase Gilbert M. Joseph, “Close Encounters: Toward a New Cultural History of U.S.-Latin American Relations”, en: Gilbert Joseph, Catherine C. Legrand y Ricardo Salvatore (eds.), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*, Durham, Duke University Press, pp. 3-46.
- 4 Pierre Bordieu, 1979a: vii, citado por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, “Can There be a Science of Existential Structure and Social Meaning?”, en: Richard Shusterman (ed.), *Bordieu: A Critical Reader*, Londres, Oxford, 1999, p. 86.
- 5 Véanse al respecto, Oscar Guardiola-Rivera, “Left(ist) Brains: An Analytical-Marxian Thesis on the Theory of Mind and Practice”, en: *Philosophical Writings*, No.5, May 1997, p.22-31, y *Practical Consciousness: Marx. Mind and the Problem of Ethics*, Aberdeen, Tesis PhD, 1998.
- 6 Pierre Bourdieu, 1977c: 86, citado por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Ob. Cit.*, p. 87.
- 7 Aquí se revela el compromiso de tales paradigmas con una teoría de la mente cercana a los primeros desarrollos de la inteligencia artificial. Esta teoría fundamenta la imagen de los sujetos como agentes racionalizadores antes que utilitaristas. Tal imagen del hombre jugó un papel central en la crítica que tanto pragmatistas como deconstructores hicieron del *homo oeconomicus* de la economía política clásica. De ella surge un *homo sociologicus* renovado, mucho más cercano al *cyborg* de la inteligencia artificial que al maximizador de utilidad clásico. Para una crítica de esta teoría de la mente y su no reconocido compromiso con una ontología de datos últimos, teoría de la información y sociedad de control véase Hubert Dreyfus, *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge, MIT Press, 1993, y “The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment”, in *The Electronic Journal of Analytical Philosophy*, 1996.
- 8 Para un recuento y exposición de tales problemas véase Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Ob. cit.*, pp. 90-93.