BOAVENTURA
DE SOUSA SANTOS

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE

CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA

VOLUMEN I
PARA UN NUEVO SENTIDO COMÚN: LA CIENCIA, EL DERECHO Y LA POLÍTICA EN LA TRANSICIÓN PARADIGMÁTICA

18
DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO
desclée

COLECCIÓN PALIMPSESTO

Un *palimpsesto* es un manuscrito antiguo que conserva huellas de una escritura anterior que fue borrada, para presentar otra versión de un hecho. Descifrar los *palimpsestos* es tarea apasionante, pues permite el encuentro con una verdad que ha sido olvidada y sustituida por otra versión interesada. El hallazgo de un *palimpsesto* es siempre ocasión de debate ante la realidad de nuevo inventada e interpretada.

La colección PALIMPSESTO invita a recuperar la memoria de las cosas olvidadas, a luchar contra las ortodoxias culturales e ideológicas, contra el pensamiento que no permite pensar lo nuevo, a aprender a desaprender y a liberar la memoria subersiva, la memoria sufriente, la memoria que libera.

PALIMPSESTO busca el encuentro con los problemas nuevos y reales de las inmensas mayorías, con la realidad siempre actual que hay que relanzar en busca de sus mejores posibilidades. PALIMPSESTO es cruce de caminos del pensamiento crítico y de la memoria histórica. PALIMPSESTO invita a todo lo contrario de una arqueología intelectual y nos propone deconstruir un presente velado y descubrir un pasado que no pasa, un pasado con futuro, una historia a realizar por los hombres y las mujeres de hoy y de mañana.

DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

El horizonte práctico fundamental que inspira la reflexión sobre los Derechos Humanos nos abre a distintos campos temáticos y a las ciencias sociales, filosofía, ética, etc., que son abordados desde un pensamiento crítico que concibe la mundialización desde la interculturalidad y la diferencia y que busca sumarse a los procesos de universalización de la dignidad humana, que son alumbrados poco a poco por las inmensas mayorías.

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE:
CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA

Para un nuevo sentido común:
la ciencia, el derecho y la política
en la transición paradigmática

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE:
CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA

Para un nuevo sentido común:
la ciencia, el derecho y la política
en la transición paradigmática

VOLUMEN I

Equipo de Traducción:
Joaquín Herrera Flores. Coordinador/editor
Fernando António de Carvalho Dantas
Manuel Jesús Sabariego Gómez
Juan Antonio Senent de Frutos
Alejandro Marcelo Médici

PALIMPSESTO DERECHOS
HUMANOS Y DESARROLLO

DESCLÉE DE BROUWER

Título original: *A critica da razão indolente: contra o desperdicio da experiencia:*
Para un novo senso comun.
A ciencia e a política na transição paradigmática.
Volume 1 Cortez editora, Sao Paulo, 2000

Boaventura de Sousa Santos, 2000

EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2003
Henao, 6 - 48009 Bilbao www.edesclee.com info@
edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Diseño de la colección:
EGO Comunicación

Impreso en España - Printed in Spain
ISBN: 84-330-1768-3 Depósito
Legal: BI-442/03 Impresión: RGM,
S.A. - Bilbao

Para M.I.R.

PLAN GENERAL DE LA OBRA:

VOLUMEN 1

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE:
CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA

VOLUMEN 2

EL *DERECHO DE LA CALLE*: ORDEN Y
DESORDEN EN LAS SOCIEDADES SUBALTERNAS

VOLUMEN 3

LOS TRABAJOS DE ATLAS:
REGLAMENTACIÓN Y EMANCIPACIÓN EN LA *REDÓPOLIS*

VOLUMEN 4

EL MILENIO HUÉRFANO; HACIA UN
FUTURO DE LA CULTURA POLÍTICA

SUMARIO

PREFACIO GENERAL 13

INTRODUCCIÓN GENERAL: ¿POR QUÉ ES TAN DIFÍCIL CONSTRUIR UNA TEORÍA CRÍTICA 23

VOLUMEN 1

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE: CONTRA EL DESPERDICIO DE LA EXPERIENCIA

PREFACIO 43

PRIMERA PARTE
EPISTEMOLOGÍA DE LAS ESTATUAS CUANDO MIRAN HACIA LOS PIES: LA CIENCIA Y EL DERECHO EN LA TRANSICIÓN PARADIGMÁTICA

INTRODUCCIÓN 49

CAPÍTULO I: DE LA CIENCIA MODERNA AL NUEVO SENTIDO COMÚN 59

CAPÍTULO II: HACIA UNA CONCEPCIÓN POST-MODERNA DEL DERECHO 133

SEGUNDA PARTE
LAS TRAMPAS DEL PAISAJE:
PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL ESPACIO-TIEMPO

INTRODUCCIÓN 217

CAPÍTULO III: UNA CARTOGRAFÍA SIMBÓLICA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: EL CASO DEL DERECHO ... 223

CAPÍTULO IV: HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA CEGUERA: ¿POR QUÉ RAZÓN LAS NUEVAS FORMAS DE "ADECUACIÓN CEREMONIAL" NO REGULAN NI EMANCIPAN? 257

TERCERA PARTE
LOS HORIZONTES SON HUMANOS: DE LA REGULACIÓN A LA EMANCIPACIÓN

INTRODUCCIÓN 293

CAPÍTULO V: LOS MODOS DE PRODUCCIÓN DEL PODER, DEL DERECHO Y DEL SENTIDO COMÚN 297

CAPÍTULO VI: NO *DISPAREN SOBRE EL UTOPISTA* 375

BIBLIOGRAFÍA 439

ÍNDICE GENERAL 467

PREFACIO GENERAL

Dice el filósofo griego Epicarmo que "los mortales deberían tener pensamientos mortales, no inmortales". Este libro trata de pensamientos mortales. Parte de la idea de que los paradigmas socio-culturales nacen, se desarrollan y mueren. Al contrario de lo que pasa con la muerte de los individuos, la muerte de un determinado paradigma trae dentro de sí el paradigma que ha de sucederle. Este pasaje de la muerte a la vida no dispone de pilares firmes para ser recorrido con seguridad. Lo que nace es inconmensurable con lo que muere, no habiendo, pues, ni resurrecciones ni reencarnaciones. El problema es que no hay paso sino entre pensamientos conmensurables. Por otro lado, también al contrario de lo que sucede con los individuos, sólo muchos años, si no incluso siglos, después de la muerte de un paradigma socio-cultural, es posible afirmar con seguridad que murió y determinar la fecha, siempre aproximada, de su muerte. El pasaje entre paradigmas -la transición paradigmática- es, así, semiciego y semiinvisible. Sólo puede ser recorrida por un pensamiento construido, él mismo, con economía de pilares y habituado a transformar silencios, susurros y resaltos insignificantes en preciosas señales de orientación. Ese pensamiento es la utopía y de ella trata también este libro.

Entre la muerte y la utopía, este libro tiene como tema central la transición paradigmática. A partir de los siglos XVI y XVII, la modernidad occidental emergió como un ambicioso y revolucionario paradigma socio-cultural asentado en una tensión dinámica entre regulación social y emancipación social. A partir de mediados del siglo XIX, con la consolidación de la convergencia entre el paradigma de la modernidad y el capitalismo, la tensión entre regulación y emancipación entró en un largo proceso histórico de degradación caracterizado por la gradual y creciente transformación de las

energías emancipadoras en energías reguladoras. El argumento central de este libro es que, en el umbral del tercer milenio, vamos probablemente a asistir a la culminación de este proceso. Con el colapso de la emancipación en la regulación, el paradigma de la modernidad deja de poder renovarse y entra en la crisis final. El hecho de continuar aún como paradigma dominante se debe a la inercia histórica. Entre las ruinas que se esconden detrás de las fachadas, pueden presentirse las señales, aún vagas, de la emergencia de un nuevo paradigma. Vivimos pues, en un tiempo de transición paradigmática. Nuestras sociedades son discontinuas tal como nuestras culturas. Tal como que nosotros mismos. Es un tiempo no muy diferente de aquel que Mallarmé designa en su autobiografía como "interregno", un tiempo entre "trop de désuétude" y "effervescence préparatoire".

La transición paradigmática tiene varias dimensiones que evolucionan a ritmos desiguales. Distingo dos dimensiones principales: la epistemológica y la social. La transición epistemológica se da entre el paradigma dominante de la ciencia moderna y el paradigma emergente que designo como el paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente. La transición social, menos visible, va desde el paradigma dominante -sociedad patriarcal; producción capitalista; consumismo individualista y mercantilizado; identidades-fortaleza; democracia autoritaria; desarrollo global desigual y excluyente- hacia un paradigma o conjunto de paradigmas del que, por el momento, no conocemos sino las "vibrations ascendantes" de las que hablaba Fourier. Cada una de estas transiciones se ofrece a una multiplicidad de análisis. En lo que respecta a la transición epistemológica me concentro en sus aspectos teóricos y metodológicos, prestando menos atención a las condiciones sociológicas que han sido identificadas por los estudios sociales y culturales de la ciencia de las últimas tres décadas. En lo que respecta a la transición social, sigo el consejo de Durkheim y tomo el derecho y sus articulaciones con el poder social como un indicador privilegiado de los dilemas y contradicciones que alimentan la transición paradigmática. De ahí que la argumentación desarrollada en este libro se centre en tres grandes campos analíticos: la ciencia, el derecho y el poder.

Al presentar una crítica fuerte del paradigma dominante, este libro se inserta en la tradición crítica de la modernidad, pero se desvía de ella en tres aspectos fundamentales. En primer lugar, la teoría crítica moderna es subparadigmática, esto es, procura desarrollar las posibilidades emancipadoras que aún juzga como posibles dentro del paradigma dominante. Por el contrario, la tesis defendida en este libro reside en que dejó de ser posible con-

cebir estrategias emancipadoras genuinas en el ámbito del paradigma dominante, ya que todas ellas están condenadas a transformarse en otras tantas estrategias reguladoras. Frente a esto el pensamiento crítico para ser eficaz tiene que asumir una posición paradigmática: partir de una crítica radical del paradigma dominante tanto en lo que se refiere a sus modelos reguladores como a sus modelos emancipadores para, basándose en la crítica radical del paradigma dominante, y recurriendo a la imaginación utópica, diseñar los primeros rasgos de horizontes emancipadores nuevos en los que eventualmente se anuncia el paradigma emergente.

El segundo desvío con respecto a la teoría crítica moderna se refiere al estatuto y objetivos de la crítica. Todo el pensamiento crítico es centrífugo y subversivo en la medida en que trata de crear "desfamiliarización" en relación con lo que está establecido y es convencionalmente aceptado como normal, virtual, inevitable, necesario. Pero mientras para la teoría crítica moderna el objetivo del trabajo crítico es crear "desfamiliarización", residiendo ahí su carácter vanguardista, la tesis aquí defendida es que el objetivo de la vida no puede dejar de ser la familiaridad con la vida. Por eso la "desfamiliarización" está aquí concebida como un momento de suspensión necesaria para crear una nueva familiaridad. El objetivo último de la teoría crítica es transformarse, ella misma, en un nuevo sentido común, un sentido común emancipador. No hay vanguardias sino en la cabeza de los vanguardistas.

El tercer desvío con respecto a la teoría crítica moderna reside en la autorreflexividad. Al identificar y denunciar las opacidades, falsedades, manipulaciones de lo que critica, la teoría crítica moderna asume acríticamente la transparencia, la verdad y lo genuino de lo que dice respecto a sí misma. No se cuestiona en el acto de cuestionar, ni aplica a sí misma el grado de exigencia con que critica. La teoría moderna no se ve en el espejo de la crítica a través del cual ve lo que critica. Al contrario, la teoría crítica que aquí propongo parte del presupuesto de que lo que decimos acerca de lo que decimos es siempre más de lo que o que sabemos acerca de lo que decimos. En este exceso reside el límite de la crítica. Cuanto menos se reconoce este límite, mayor se torna. La dificultad de este reconocimiento reside en que algunas de las líneas que separan la crítica del objeto de la crítica son tam bién las que la unen a él. No es fácil aceptar que en la crítica hay siempre algo de autocrítica.

Esta dificultad tiene muchas facetas, y algunas de ellas han sido señaladas. Nos dice el sabio Kierkegaard: "La mayoría de las personas son subjetivas respecto de sí mismas y objetivas -algunas veces terriblemente objeti-

vas- respecto de los otros. Lo importante es ser objetivo en relación consigo mismo y subjetivo respecto a los otros". En la misma línea se desahoga John Dewey: "Es una vieja historia. Los filósofos, tal como los teólogos y los teóricos sociales, están tan seguros de que los hábitos personales y los intereses condicionan las doctrinas de sus opositores como están seguros de que sus propias creencias son 'absolutamente' universales y objetivas". Y aún, con la misma preocupación, Bourdieu nos advierte que los sociólogos tienden a ser sociólogos con respecto a los otros e ideólogos en relación a sí mismos. La teoría crítica que aquí propongo, parte del reconocimiento de esta dificultad para superarla en la medida en que fuera posible, y para vivir lúcidamente con ella en la medida en que no lo fuera. La autorreflexividad es la actitud de recorrer críticamente el camino de la crítica. Esta actitud es particularmente crucial cuando el camino es la transición paradigmática porque, en ese caso, la dificultad es doble: la crítica corre siempre el riesgo de estar más cerca de lo que supone del paradigma dominante y más lejos del paradigma emergente.

Por el hecho de ser la modernidad el paradigma dominante, la autorreflexividad tiene que enfrentar un problema adicional. Incluso reconociendo que, como nos enseñan Kierkegaard, Dewey y Bourdieu, el autor de la crítica está tan situado en una cultura dada como lo que critica, ¿cuál es el valor de ese reconocimiento cuando dicha cultura se niega a reconocer su propia situación, o sea, su contexto y su particularismo? Este es el caso de la modernidad. En este libro, la modernidad es simultáneamente menos y más de lo que convencionalmente se dice de ella. Es menos, porque la modernidad es entendida aquí como modernidad occidental. No se trata de un paradigma sociocultural global o universal, pero sí de un paradigma local que se globalizó con éxito, un localismo globalizado. Pero, por otro lado, la modernidad, en la concepción aquí adoptada, es más de lo que cabe en la definición que convencionalmente se tiene de ella. Las tradiciones y las dimensiones de la modernidad occidental exceden en mucho lo que acabó por ser consagrado como el canon moderno. La constitución del canon fue, en parte, un proceso de marginación, supresión y subversión de epistemologías, tradiciones culturales y opciones sociales y políticas alternativas con respecto a las que en él fueron incluidas.

Si, como nos enseña Raymond Williams, el proceso de exclusión es grande dentro de una cultura dada, lo es aún mayor en las relaciones entre culturas, como bien nos muestra Edward Said. Una cultura que tiene una concepción estrecha de sí misma tiende a tener una concepción aún más

estrecha de las otras culturas. Teniendo esto en mente, el análisis desarrollado en este libro envuelve una doble excavación arqueológica: excavar en la basura cultural producida por el canon de la modernidad occidental para descubrir las tradiciones y alternativas que de él fueron expulsadas; excavar en el colonialismo y en el neo-colonialismo para descubrir en los escombros de las relaciones dominantes entre la cultura occidental y las otras culturas otras relaciones posibles más recíprocas e igualitarias. Esta excavación no se hace por interés arqueológico. Mi interés es identificar en esos residuos y en esas ruinas fragmentos epistemológicos, culturales, sociales y políticos que nos ayuden a reinventar la emancipación social. Si hay ruinas en este libro, son ruinas emergentes.

Este libro es la versión, profundamente revisada y ampliada, de una obra publicada originalmente en inglés, *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition* (New York, Routledge, 1995). La versión original tenía ya una gran extensión. La forma actual, sustancialmente ampliada, obligó a repartir el texto en cuatro volúmenes.

El primer volumen, *Crítica de la razón indolente,* define los parámetros de la transición paradigmática, tanto en lo relativo a la transición epistemológica, como a la transición social. Procedo a realizar una fuerte crítica del paradigma de la modernidad occidental y propongo un marco teórico y analítico que torne posible concebir el paradigma más allá de sus convenciones canónicas, que bajo su sombra se fueron sedimentando en los últimos doscientos años. Esta alternativa conceptual implica mucha excavación histórica y es a partir de ella que defino, a grandes rasgos, el paradigma emergente, tanto en lo que respecta a sus posibilidades emancipadoras, como en lo tocante a las subjetividades con capacidad y voluntad para explotar tales posibilidades.

En la concepción que presento aquí, la ciencia y el derecho —y las formas de poder social con las cuales se articulan- ocupan un lugar central en la configuración y en la trayectoria del paradigma de la modernidad occidental. Son, por eso, los objetos centrales de la crítica que formulo. De la excavación histórica, conceptual y semántica efectuada emergen posibilidades del conocimiento, más allá de la ciencia moderna, y posibilidades del derecho, más allá del derecho moderno. Emergen también perspectivas de transformar formas de poder en formas de autoridad compartida.

La definición de la transición paradigmática implica la definición de luchas paradigmáticas, o sea, luchas que tienden a profundizar la crisis del

paradigma dominante y acelerar la transición hacia el paradigma o paradigmas emergentes. La transición paradigmática es un objetivo muy a largo plazo. Sucede que las luchas sociales, políticas y culturales, para ser creíbles y eficaces, tienen que trabarse a corto plazo, o sea, en el marco temporal con que cuenta una generación con capacidad y voluntad para trabarlas. Por esta razón, las luchas paradigmáticas tienden a ser entabladas, en cada generación, *como si* fuesen subparadigmáticas, o sea, como si aún se admitiese, por hipótesis, que el paradigma dominante pudiese dar respuesta adecuada a los problemas para los que ellas están reclamando atención. La sucesión de las luchas y la acumulación de las frustraciones van profundizando la crisis del paradigma dominante, pero, en sí mismas, poco contribuirán a la emergencia de un nuevo paradigma o de nuevos paradigmas. Para que eso ocurra es necesario que se consolide la conciencia de la ausencia de las luchas paradigmáticas. Esa conciencia se hace posible por la imaginación utópica. La conciencia de la ausencia constituye la presencia posible de las luchas paradigmáticas en el seno de las luchas subparadigmáticas.

Los volúmenes siguientes prosiguen la crítica fuerte del paradigma dominante a través de la identificación de luchas subparadigmáticas conformadas por la inauguración utópica que les proporciona la conciencia de ausencia de las luchas paradigmáticas. El conocimiento, el derecho y el poder continuarán en el centro de los análisis.

En el segundo volumen, *El derecho de la calle,* procedo a realizar análisis empíricos detallados de formas marginales, subalternas y centrífugas de derecho y conocimiento jurídico. A la luz del recorrido teórico realizado en el primer volumen, se hace patente que no es por casualidad que tales formas jurídicas y epistemológicas aseguran el orden y el desorden en comunidades social, política o culturalmente subalternas e incluso marginales. En estas luchas no se vislumbra ningún paradigma emergente. Muestran, eso sí, la crisis del paradigma dominante, sus opresiones y exclusiones contra las cuales se organizan como luchas por la supervivencia, la decencia y la dignidad. Su espacio-tiempo privilegiado es lo local. La excavación arqueológica llevada a cabo por la imaginación utópica permite imaginar nuevas localizaciones y nuevas articulaciones local-nacional-global, tales como las neo-comunidades para las cuales la emancipación no se basa ni en el reconocimiento de la diferencia, ni en el reconocimiento de la igualdad, sino en el reconocimiento de ambas.

En el tercer volumen, *Los trabajos de Atlas,* el espacio-tiempo privilegiado es el global y las luchas en que el mismo se traduce. La crítica del

paradigma dominante prosigue usando de nuevo el derecho como indicador de la profunda crisis de algunos presupuestos paradigmáticos. El concepto de globalización es el tema analítico central. Contra las concepciones convencionales, defiendo, por un lado, que lo global, lejos de oponerse a lo local, es su otra cara, y, por otro, que no hay globalización sino globalizaciones. Existen diferentes modos de producción de globalización constituidos por diferentes constelaciones de derechos, conocimientos y poderes. Las luchas subparadigmáticas se dan precisamente entre formas de globalización contradictorias: la globalización hegemónica, llevada a cabo por los grupos sociales y clases dominantes, y la globalización contra-hegemónica, realizada por grupos sociales y clases dominadas o subordinadas. La imaginación utópica permite imaginar en estas luchas la reinvención de la tensión entre regulación y emancipación que estuvo en el origen del paradigma de la modernidad y que hoy, en sus propios términos, no puede ser pensada sino a título póstumo.

Finalmente, en el cuarto volumen, *El milenio huérfano,* procuro profundizar en esa reinvención de la tensión entre regulación y emancipación, de modo que se abra espacio a nuevas posibilidades, utópicas pero realistas, de emancipación. El poder, la política y la cultura política son los temas centrales de este volumen. Ante el diagnóstico del colapso del contrato social de la modernidad y de la proliferación del fascismo social en que tal colapso se está traduciendo, es necesario reinventar no sólo la política, sino también la cultura política. Sólo así se podrá superar el sentido común regulador que transforma la anormalidad en que vivimos en la única normalidad posible y deseable. En tanto que la modernidad occidental redujo el poder político al poder agregado alrededor del Estado, hay que comenzar por la reinvención del propio Estado. El objetivo es promover la proliferación de espacios públicos no estatales a partir de los cuales sea posible "republicitar" el espacio estatal hasta el momento objeto de privatización por los grupos sociales dominantes que ejercen hoy el poder por delegación del Estado. El mundo es hoy un inmenso campo de experimentación de las posibilidades de los espacios públicos no estatales. El análisis de algunas de esas experiencias sustenta la imaginación utópica que en este dominio se afirma por la radicalización de la democracia.

Este libro es el producto del trabajo de muchos años. En buena medida prosigue, modifica, amplía y profundiza preocupaciones que me han acompañado desde *Um Discurso sobre as Ciencias* (1987), *Pela Mão de Alice* (1994) y *Reinventar a Democracia* (1998). Para garantizar la coherencia y

la inteligibilidad de la argumentación desarrollada en este libro son inevitables algunas repeticiones por las que pido disculpas a mis lectores.

Como es comprensible no es fácil agradecer a todas las personas e instituciones que me ayudaron en la preparación de este libro. En los diferentes volúmenes aparecerán agradecimientos especiales. En este momento, y siempre con riesgo de omisiones, no puedo dejar de expresar mi gratitud a las instituciones que me apoyaron generosamente a lo largo de muchos años, siendo de justicia destacar la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra, el Centro de Estudios Sociales y la Facultad de Derecho, y el Departamento de Sociología de la Universidad de Wisconsin-Madison. También recibí apoyo inestimable de la London School of Economics y del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Sao Paulo. Un agradecimiento especial a las instituciones que apoyaron financieramente mi investigación: la Fundación Calouste Gulbenkian, la Fundación para la Ciencia y la Tecnología, la Fundación Luso-Americana para el Desarrollo, el British Council y la Fundación Tinker.

A lo largo de los años tuve el privilegio de beneficiarme de la colaboración de excelentes y dedicados asistentes de investigación. En Madison, Mike Morgalla, Telle Zoller, David Delaney, Dan Stewart, Angel Adams y Diane Soles. En Coimbra, Conceição Gomes, Silvia Ferreira y Ana Cristina Santos. Esta última tuvo a su cargo la preparación final del manuscrito de los cuatro volúmenes, una tarea compleja que realizó con ilimitado celo y competencia. Un agradecimiento muy especial a Lassalete Simões, una presencia en mi vida científica y profesional mucho más importante de lo que ella puede admitir.

Muchos de los capítulos de este libro, y entre estos casi todos los que integraron la versión inglesa, fueron originalmente escritos en inglés y posteriormente traducidos al portugués. Por el trabajo de traducción, me siento agradecido a Teresa Lello y a Mário Machaqueiro. Este último es merecedor de un agradecimiento especial porque no sólo revisó, con notable competencia, toda la traducción, sino también hizo preciosas sugestiones sustantivas y de formulación, adaptando las referencias bibliográficas haciéndolas más accesibles al público de lengua portuguesa.

Partes de este libro fueron discutidas con muchos colegas de cuyos comentarios se beneficiaron. Quiero destacar mi agradecimiento colectivo a todos los investigadores del Centro de Estudios Sociales. Fue en despachos de nuestros seminarios y de nuestros proyectos colectivos donde se fueron generando las ideas centrales de este libro. Un agradecimiento muy especial a António Sousa

Ribeiro, quien hizo una lectura extremadamente cuidadosa -como únicamente él sabe hacer- del manuscrito. Estoy también agradecido a Richard Abel, Sérgio Adorno, André-Jean Arnaud, Richard Bilder, John Brigham, Kristin Bumiller, Ascensión Cambrón, Celso Campilongo, Juan Ramón Capella, Wanda Capeller, Bill Clune, Amelia Cohn, Gabriel Cohn, Jacques Commaille, Leonor Marinho Dias, Murray Edelman, Elias Díaz, Joaquim Falcão, José Eduardo Faria, Peter Fitzpatrick, Marc Galanter, Yash Ghai, Linda Gordon, Armando Guevara-Gil, Christine Harrington, Alien Hunter, José Geraldo de Sousa Júnior, Leonard Kaplan, Maivan Lam, Andrew Levine, Stewart Macaulay, Maria Paula Meneses, Sally Merry, Carlos Guilherme da Mota, Alexandrina Moura, Nikos Mouzelis, Tim Murphy, Laura Nader, Germán Palacio, Maria Célia Paoli, Maria do Rosário Pericão, Sol Picciotto, Paulo Sérgio Pinheiro, Simon Roberts, Fernando Rojas, Albie Sachs, Austin Sarat, Richard Schwartz, Gay Seidman, Susan Silbey, Francis Snyder, Aldaiza Sposati, Betty Sussekind, Göran Therborn, Philip Thomas, Joe Thome, David Trubek, Vincent Tucker, Immanuel Wallerstein, Bill Whitford, Patricia Williams, Erik Wright y Barbara Yngevesson.

Debo mostrar un agradecimiento muy especial a Joaquín Herrera Flores. A pesar de estar ocupado con la tarea de construir una teoría crítica de los derechos humanos, tuvo la iniciativa de la edición española de este libro, asumiendo el encargo de realizar su traducción. Sin su entusiasmo, profesionalidad y su generosa camaradería intelectual esta edición no hubiera sido posible. Asimismo, quisiera manifestar mi gratitud a los colaboradores de Joaquín Herrera: Fernando de Carvalho Dantas, Alejandro Médici, Juan Antonio Senent de Frutos y Manuel Jesús Sabariego, que trabajaron en el equipo encargado de la traducción y a mis colegas del Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Victor Ferreira e Ana Cristina Santos, que nos ayudaron en la tarea de revisión del texto.

Son muchos los agradecimientos, pero todos juntos no expresarían adecuadamente el que este libro debe a Maria Irene Ramalho. Darle las gracias sería algo trivial. Prefiero socorrerme de Kant: *De nobis sibi silemus.*

INTRODUCCIÓN GENERAL: ¿POR QUÉ ESTAN DIFÍCIL CONSTRUIR UNA TEORÍA CRÍTICA?

Las dificultades

El problema más intrigante que hoy afrontan las ciencias sociales puede formularse del siguiente modo: viviendo en el inicio del milenio en un mundo donde hay tanto para criticar ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Por teoría crítica entiendo toda la teoría que no reduce la "realidad" a lo que existe. La realidad, cualquiera que sea el modo en que la concibamos, es considerada por la teoría crítica como un campo de posibilidades y la tarea de la teoría consiste precisamente en definir y valorar la naturaleza y el ámbito de las alternativas a lo que está empíricamente dado. El análisis crítico de lo que existe se asienta en el presupuesto de que lo existente no agota las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, hay alternativas que permiten superar lo que es criticable en lo que existe. La incomodidad, el inconformismo o la indignación ante lo existente suscita el impulso para teorizar su superación.

No parece que falten en el mundo de hoy situaciones o condiciones que nos susciten incomodidad o indignación y nos produzcan inconformismo. Basta ver hasta qué punto las grandes promesas de la modernidad permanecen incumplidas o su cumplimiento redundó en efectos perversos. En lo que concierne a la promesa de igualdad, los países capitalistas avanzados con el 21% de la población mundial controlan el 78% de la producción mundial de bienes y servicios y consumen el 75% de toda la energía producida. Los trabajadores del Tercer Mundo en el sector textil o electrónico ganan 20 veces menos que los trabajadores de Europa o de Norteamérica, realizando las mismas tareas y con la misma productividad. Desde que la crisis de la deuda reventó al inicio de la década de los años 80, los países

deudores del Tercer Mundo están contribuyendo, en términos líquidos, a la riqueza de los países desarrollados, pagando a estos, como media anual, más de 30.000 millones de dólares de lo que recibieron en nuevos préstamos. En el mismo periodo, la alimentación disponible en los países del Tercer Mundo se redujo en cerca de un 30%. Mientras tanto, sólo el área de producción de soja en Brasil daría para alimentar a 40 millones de personas si en ella fuesen cultivados maíz y frijoles. En el siglo XX han muerto más personas por hambre que en cualquiera de los siglos precedentes. La distancia entre países ricos y países pobres y entre ricos y pobres en el mismo país no ha cesado de aumentar.

En lo que respecta a la promesa de libertad, las violaciones de los derechos humanos en países que viven formalmente en paz y democracia asumen proporciones avasalladoras. Quince millones de niños trabajan en régimen de cautiverio en la India; la violencia policial y penitenciaria llega al paroxismo en Brasil y en Venezuela, mientras que los incidentes raciales en Inglaterra aumentaron un 276% entre 1989 y 1996, la violencia sexual contra las mujeres, la prostitución infantil, los "niños de la calle", los millones de víctimas por minas antipersonales, la discriminación contra los toxicodependientes, los portadores del VIH o los homosexuales, el juicio de ciudadanos por jueces sin rostro en Colombia o en Perú, las limpiezas étnicas y el chauvinismo religioso, son apenas algunas de las manifestaciones de la diáspora de la libertad.

En lo concerniente a la promesa de paz perpetua, que Kant formuló tan elocuentemente, mientras que en el siglo XVIII murieron 4,4 millones de personas en 68 guerras, en el siglo XX murieron 99 millones de personas en 237 guerras. Entre el siglo XVIII y el siglo XX, la población mundial aumentó 3,6 veces, mientras que los muertos por guerras aumentaron 22,4 veces. Después de la caída del Muro de Berlín y el fin de la guerra fría, la paz que muchos finalmente juzgaron posible se convirtió en un cruel espejismo, dado el aumento, en los últimos 6 años, de los conflictos entre Estados y, sobre todo, de los conflictos en el interior de los Estados.

Finalmente, la promesa de dominación de la naturaleza ha sido cumplida de un modo perverso bajo la forma de su destrucción y de la crisis ecológica. Apenas dos ejemplos. En los últimos 50 años el mundo perdió cerca de un tercio de su cobertura forestal. A pesar de que el bosque tropical proporciona el 42% de la biomasa vegetal y de oxígeno, 600.000 hectáreas de bosque mexicano son destruidas anualmente. Las empresas multinacionales detentan hoy derechos de tala de árboles en 12 millones de hectáreas en la

selva amazónica. La desertificación y la falta de agua son problemas que van a afectar aún más a los países del Tercer Mundo en la próxima década. Un quinto de la humanidad no tiene ya acceso al agua potable.

Esta breve enumeración de los problemas que nos causan incomodidad o indignación es suficiente para obligarnos a interrogarnos críticamente sobre la naturaleza y la calidad moral de nuestra sociedad, y a buscar alternativas teóricamente fundadas en las respuestas que demos a tales interrogantes. Estas interrogaciones y esa búsqueda estuvieron siempre en la base de la teoría crítica moderna. Max Horkheimer la definió mejor que nadie. Según él, la teoría crítica moderna es, antes que nada, una teoría fundada epistemológicamente en la necesidad de superar el dualismo burgués entre el científico individual, productor autónomo de conocimiento, y la totalidad de la actividad social que lo rodea: "La razón no puede ser transparente consigo misma mientras que los hombres obren como miembros de un organismo irracional" (Horkheimer, 1972: 208). La irracionalidad de la sociedad moderna, para Horkheimer, reside en ser el producto de una voluntad particular: el capitalismo, y no de una voluntad general, "una voluntad unida y autoconsciente" (Horkheimer, 1972: 208). De ahí que la teoría crítica no pueda aceptar los conceptos de "bueno", "útil", "apropiado", "productivo" o "valioso" tal y como el presente orden social actual los entiende, resistiéndose a concebirlos como presupuestos no científicos con respecto a los cuales nada se puede hacer. "La aceptación crítica de las categorías que gobiernan la vida social contiene simultáneamente su condena" (Horkheimer, 1972: 208). Por ello, la identificación del pensamiento crítico con la sociedad está siempre repleta de tensiones. La lucha por objetivos emancipadores es intrínseca a la teoría crítica ya que "la primera consecuencia de la teoría que reclama la transformación global de la sociedad es la intensificación de la lucha a la cual la teoría está ligada" (Horkheimer, 1972: 219).

La influencia de Marx en la concepción horkheimeriana de la teoría crítica moderna es evidente. Y, de hecho, el marxismo fue la principal base de sustento de la sociología crítica en el siglo XX. Sin embargo, ésta tuvo otras fuentes de inspiración en el romanticismo del siglo XVIII y de principios del XIX, en el pensamiento utópico del siglo XIX, y en el pragmatismo americano del siglo XX. Se desdobló en múltiples orientaciones teóricas, estructuralistas, existencialistas, psicoanalíticas, fenomenológicas, y sus iconos analíticos más sobresalientes fueron, tal vez, la clase, el conflic-

to, la elite, la alienación, la dominación, la explotación, el racismo, el sexismo, la dependencia, el sistema mundial o la teología de la liberación.

Estos conceptos y las configuraciones teóricas en que se integran son aún hoy parte integrante del trabajo de sociólogos y científicos sociales y, por ello, es plausible pensar que finalmente hoy va a ser tan fácil y tan posible producir teoría social crítica como lo fue antes. Juzgo, con todo, que las cosas no son así. En primer lugar, muchos de esos conceptos dejaron de tener la centralidad que gozaban antes o fueron internamente tan reelaborados y matizados que perdieron mucho de su fuerza crítica. En segundo lugar, la sociología convencional, tanto en su vertiente positivista, como en la vertiente antipositivista, consiguió hacer pasar, como remedio para la crisis de la sociología, la crítica de la sociología crítica; una crítica asentada, en el caso de la sociología positivista, en la idea de que el rigor metodológico y la utilidad social de la sociología presuponen que se concentre en el análisis de lo que existe y no en las alternativas a lo que existe y, en el caso de la sociología antipositivista, en la idea de que el científico social no puede imponer sus preferencias normativas al carecer de un punto de vista privilegiado para llevarlo a cabo.

Como resultado de todo esto, la pregunta que sirvió siempre de punto de partida para la teoría crítica: -¿de qué lado estamos?- se ha convertido para algunos en una pregunta ilegítima, para otros, en una pregunta irrelevante y, para el resto, en una pregunta sin respuesta. Si algunos, por creer que no tienen que tomar partido, dejan de preocuparse con la pregunta y critican a quienes por ella reflexionan, a otros, tal vez la generación más joven de científicos sociales, les gustaría responder y tomar partido, observando, a veces con angustia, la dificultad, aparentemente cada vez mayor, de identificar las posiciones alternativas con respecto a las cuales habría que comprometerse.

Causas posibles

Paso a identificar algunos de los factores que, a mi entender, son responsables de la dificultad de construir una teoría crítica. En primer lugar, y como resulta elocuentemente de la posición de Horkheimer referida anteriormente, la teoría crítica moderna concibe la sociedad como una totalidad y, como tal, propone una alternativa total a la sociedad existente. La teoría marxista es ejemplar a este respecto. La concepción de la sociedad como totalidad es una construcción social como cualquier otra. Lo que la distin-

gue de las construcciones rivales son los presupuestos en que se asienta. Tales presupuestos son los siguientes: una forma de conocimiento total como condición para abarcar creíblemente la totalidad social; un principio único de transformación social, y un agente colectivo, igualmente único, capaz de llevarlo a cabo; y un contexto político institucional bien definido que haga posible formular luchas creíbles a la luz de los objetivos que se proponen. La crítica de estos presupuestos será realizada a lo largo de este libro. En este momento, sólo pretendo identificar algunos lugares adonde la crítica nos ha llevado.

El conocimiento totalizador es un conocimiento del orden sobre el caos. Lo que distingue en este punto a la sociología funcionalista de la sociología crítica es el hecho de que la primera pretende el orden de la regulación social y la segunda el orden de la emancipación social. A final de siglo, nos encontramos ante el desorden, tanto de la regulación como de la emancipación social. Nuestro lugar es el de sociedades que son simultáneamente autoritarias y libertarias.

La última gran tentativa de producir una teoría crítica moderna fue la de Foucault, tomando precisamente como blanco el conocimiento totalizador de la modernidad, la ciencia moderna. Al contrario de la opinión corriente, Foucault es para mí un crítico moderno y no un crítico post-moderno. Representa el climax y, paradójicamente, la derrota de la teoría crítica moderna. Llevando hasta sus últimas consecuencias el poder disciplinario del "panóptico" construido por la ciencia moderna, Foucault muestra que no hay salida emancipadora alguna dentro de este "régimen de la verdad", ya que la propia resistencia se transforma en un poder disciplinario y, por tanto, en una opresión consentida en tanto que interiorizada. El gran mérito de Foucault fue haber mostrado las opacidades y silencios producidos por la ciencia moderna, confiriendo credibilidad a la búsqueda de "regímenes de la verdad" alternativos, otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna. Hoy nuestro lugar es multicultural, un lugar que ejerce una constante hermenéutica de sospecha contra supuestos universalismos o totalidades. De un modo intrigante, la sociología disciplinaria ha ignorado casi completamente el multiculturalismo. Éste ha florecido en los estudios culturales, configuraciones transdisciplinares donde convergen las diferentes ciencias sociales y los estudios literarios, y donde se ha producido conocimiento crítico, feminista, anti-sexista, anti-racista, post-colonial.

El principio único de transformación social que subyace a la teoría crítica moderna se basa en la inevitabilidad de un futuro socialista generado

por el desarrollo constante de las fuerzas productivas y por las luchas de clases en que el mismo se traduce. Al contrario de lo que sucedió en las transiciones anteriores, será una mayoría, la clase obrera, y no una minoría, la que protagonizará la superación de la sociedad capitalista. La sociología crítica moderna interpretó este principio con gran libertad y, a veces, introdujo en el mismo profundas revisiones. En este terreno, la teoría crítica moderna compartió con la sociología convencional dos puntos importantes. Por un lado, la concepción del agente histórico se corresponde completamente con la dualidad entre estructura y acción que subyace a toda sociología. Por otro, ambas tradiciones sociológicas tuvieron la misma concepción acerca de las relaciones entre naturaleza y sociedad, y ambas definieron la industrialización como la partera del desarrollo. No admira, pues, que, en este terreno, la crisis de la teoría crítica moderna se confunda en buena parte con la crisis de la sociología en general.

Nuestra posición puede resumirse del siguiente modo. En primer lugar, no hay un principio único de transformación social, e, incluso aquellos que continúan creyendo en un futuro socialista, lo ven como un futuro posible, en concurrencia con otros futuros alternativos. No hay agentes históricos únicos ni una forma única de dominación. Son múltiples las caras de la dominación y de la opresión, y muchas de ellas fueron irresponsablemente olvidadas por la teoría crítica moderna, como, por ejemplo, la dominación patriarcal, lo cual es bien visible en la teoría de Habermas, tal y como ha mostrado Nancy Fraser. No es por casualidad que, en las dos últimas décadas, la sociología feminista produjo la mejor teoría crítica. Siendo múltiples las caras de la dominación, son múltiples las resistencias y los agentes que las protagonizan. En la ausencia de un principio único, no es posible reunir todas las resistencias y agencias bajo el amparo de una gran teoría común. Más que de una teoría común, lo que necesitamos es una *teoría de traducción* que haga mutuamente inteligibles las luchas y permita a los actores colectivos "conversar" sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan.

En segundo lugar, la industrialización no es necesariamente el motor del progreso ni la partera del desarrollo. Por un lado, se asienta en una concepción retrógrada de la naturaleza, incapaz de ver la relación entre la degradación de ésta y la de la sociedad que sustenta. Por otro lado, para dos tercios de la humanidad, la industrialización no conllevó desarrollo. Si por desarrollo se entiende el crecimiento del PIB y de la riqueza de los países menos desarrollados para que se aproximen más a los países desarrollados,

es fácil mostrar que tal objetivo es un espejismo, dado que la desigualdad entre países ricos y pobres no cesa de aumentar. Si por desarrollo se entiende el crecimiento del PIB para asegurar un mayor bienestar a los pueblos, hoy es fácil mostrar que dicho bienestar no depende tanto del nivel de riqueza cuanto de la distribución de la riqueza. La quiebra del espejismo del desarrollo es cada vez más evidente, y, en vez de buscar nuevos modelos de desarrollo alternativo, tal vez haya llegado la hora de comenzar a crear alternativas al desarrollo.

La crisis de la teoría crítica moderna tiene, en este punto, algunas consecuencias perturbadoras. Durante mucho tiempo, las alternativas científicas fueron inequívocamente también alternativas políticas y se manifestaron a través de iconos analíticos distintos, lo cual tornaba fácil distinguir los campos y las contradicciones entre ellas. La crisis de la teoría crítica moderna arrastró consigo la crisis de la distinción icónica y los mismos iconos pasaron a ser compartidos por campos anteriormente bien demarcados, o, como alternativa, se crearon iconos híbridos constituidos eclécticamente con elementos de diferentes campos. Así, la oposición capitalismo/socialismo fue siendo sustituida por el icono de la sociedad industrial, la sociedad post-industrial y, finalmente, por la sociedad de la información. La oposición entre imperialismo y modernización, fue siendo sustituida por el concepto, intrínsecamente híbrido, de globalización. La oposición revolución/democracia fue casi drásticamente sustituida por conceptos de ajuste estructural, por el consenso de Washington y también por los conceptos híbridos de participación y desarrollo sustentado.

Con esta política semántica los campos dejaron de tener nombres distintivos y, para muchos, dejaron de ser distintos. Aquí reside la razón de la perplejidad de aquellos que, queriendo tomar partido, sienten grandes dificultades en identificar los campos entre los cuales hay que hacerlo.

La consecuencia de la dificultad en identificar campos es la indefinición o indeterminación del enemigo o del adversario, un síndrome reforzado por el descubrimiento de la multiplicidad de las opresiones, de las resistencias y los agentes más atrás comentada. Cuando, en el inicio del siglo XX, los "ludditas" destruían las máquinas que los arrojaban al desempleo, era, tal vez, fácil demostrarles que el enemigo no eran las máquinas sino quienes tenían poder para comprarlas y utilizarlas. Hoy, la opacidad del enemigo o del adversario parece ser mucho mayor. Detrás del enemigo más próximo parece estar otro y detrás de este parece que hay otro, y así sucesivamente. Y quien está detrás puede también estar delante. De algún modo, el espacio

virtual es la metáfora de esta indeterminación: la imagen reflejada delante puede igualmente estar detrás.

En resumen, las dificultades para construir hoy una teoría crítica pueden formularse del siguiente modo. Las promesas de la modernidad, al no haber sido cumplidas, se transformaron en problemas para los cuales no parece haber solución. Entre tanto, las condiciones que produjeron la crisis de la teoría crítica moderna no se convirtieron aún en las condiciones de superación de la crisis. De ahí la complejidad de nuestra posición "transicional", la cual puede resumirse así: nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Según una posición que podemos designar como post-modernidad reconfortante, el hecho de no haber soluciones modernas indica que probablemente no hay problemas modernos, como tampoco hubo antes promesas de modernidad. Hay, pues, que aceptar y celebrar lo que existe. Según otra posición, que designo como post-modernidad inquietante o de oposición, la disyunción entre la modernidad de los problemas y la post-modernidad de las posibles soluciones debe ser asumida plenamente y debe ser transformada en un punto de partida para enfrentar los desafíos de la construcción de una teoría crítica post-moderna. Esta es mi posición que va a desplegarse con detalle en este libro. Aquí me limito a resumirla en trazos muy gruesos.

Hacia una teoría crítica post-moderna

Una de las debilidades de la teoría crítica moderna fue no haber reconocido que la razón que critica no puede ser la misma que piensa, construye y legitima aquello que es criticable. No hay conocimiento en general, tal y como no hay ignorancia en general. Lo que ignoramos es siempre la ignorancia de una cierta forma de conocimiento y, viceversa, lo que conocemos es siempre conocimiento en relación con una cierta forma de ignorancia. Todo el acto de conocimiento es una trayectoria desde un punto "A", que designamos por ignorancia, hacia un punto "B" al que damos el nombre de conocimiento. En el proyecto de la modernidad podemos distinguir dos formas de conocimiento: el conocimiento-regulación, cuyo punto de ignorancia se designa como caos, y el punto de saber se designa como orden; y el conocimiento-emancipación, cuyo punto de ignorancia se designa como colonialismo, y cuyo punto de saber se designa como solidaridad. A pesar de que estas dos formas de conocimiento están inscritas en la matriz de la

modernidad eurocéntrica, la verdad reside en que el conocimiento-regulación llegó a dominar por completo el conocimiento-emancipación. Esto se debió al modo bajo el que la ciencia moderna se convirtió en conocimiento hegemónico y se institucionalizó como tal. Al dejar de lado la crítica epistemológica de la ciencia moderna, la teoría crítica, a pesar de pretender ser una forma de conocimiento-emancipación, acabó por convertirse en conocimiento-regulación.

Por el contrario, para la teoría crítica post-moderna, todo el conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento. En la fase actual de transición paradigmática, la teoría crítica post-moderna se construye a partir de una tradición epistemológica marginada y desacreditada de la modernidad: el conocimiento-emancipación. En esta forma de conocimiento la ignorancia es el colonialismo, y el colonialismo se define por la concepción del otro como objeto y, consecuentemente, el no reconocimiento del otro como sujeto. En esta forma de conocimiento, conocer es reconocer y progresar en el sentido de elevar al otro de la condición de objeto a la condición de sujeto. Ese conocimiento-reconocimiento es lo que designo como solidaridad. Estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y sobre los otros que es difícil imaginar una forma de conocimiento que funcione como principio de solidaridad. Tal dificultad es un desafío al que debemos enfrentarnos. Sabiendo hoy lo que les ocurrió a las alternativas propuestas por la teoría crítica moderna, no podemos contentarnos con un pensamiento de alternativas. Necesitamos un pensamiento alternativo de alternativas. Este es el tema central del primer volumen. Los volúmenes siguientes desarrollarán dicho tema en diferentes dominios.

La opción de las ciencias sociales en general y de la sociología en especial por el conocimiento-emancipación tiene tres implicaciones.

La primera puede formularse del siguiente modo: *del monoculturalismo al multiculturalismo.* Como la solidaridad es una forma de conocimiento que se obtiene por vía del reconocimiento del otro, el otro sólo puede ser conocido en tanto que productor de conocimiento. De ahí que todo el conocimiento-emancipación tenga una vocación multicultural. La construcción de un conocimiento multicultural tiene dos dificultades: el *silencio* y la *diferencia.* El dominio global de la ciencia moderna por el conocimiento-regulación trajo consigo la destrucción de muchas formas de saber, sobre todo de aquellas que eran propias de los pueblos objeto del colonialismo occidental. Tal destrucción produjo silencios que volvieron impronunciables las

necesidades y aspiraciones de los pueblos o grupos sociales cuyas formas de saber fueron objeto de destrucción. No olvidamos que, bajo la capa de los valores universales autorizados por la razón, se impuso, de hecho, la razón de una "raza", de un sexo y de una clase social. Por tanto, la cuestión es: ¿cómo realizar un diálogo multicultural cuando algunas culturas fueron reducidas al silencio y sus formas de ver y conocer el mundo se hicieron impronunciables? En otras palabras ¿cómo hacer hablar al silencio sin que él hable necesariamente la lengua hegemónica que le pretende hacer hablar? Estas preguntas constituyen un gran desafío al diálogo multicultural. Los silencios, las necesidades y las aspiraciones impronunciables sólo son captables por una *sociología de las ausencias* que proceda a la comparación entre los discursos disponibles, hegemónicos y contrahegemónicos, y al análisis de las jerarquías entre ellos y de los vacíos que tales jerarquías producen. El silencio es, pues, una construcción que se define como síntoma de un bloqueo, de una potencialidad que no puede ser desarrollada.

La segunda dificultad del conocimiento multicultural es la diferencia. Sólo existe conocimiento, y, por tanto, solidaridad en las diferencias. La diferencia sin inteligibilidad conduce a la inconmensurabilidad, y, en última instancia, a la indiferencia. De ahí la necesidad de la *teoría de la traducción* como parte integrante de la teoría crítica post-moderna. Es por vía de la traducción, y de lo que yo designo como hermenéutica diatópica, que una necesidad, una aspiración o una práctica en una cultura dada puede volverse comprensible e inteligible para otra cultura. El conocimiento-emancipación no aspira a una gran teoría; aspira, eso sí, a una teoría de la traducción que sirva de soporte epistemológico a las prácticas emancipadoras, todas ellas finitas e incompletas y, por ello mismo, sólo sustentables cuando se organizan en red.

El segundo desafío con el que se enfrenta el conocimiento-emancipación puede formularse del siguiente modo: *de la pericia heroica al conocimiento edificante*. La ciencia moderna, y, por consiguiente, la teoría crítica moderna, se basaron en el presupuesto de que el conocimiento es válido independientemente de las condiciones que lo hacen posible. Por eso, su aplicación se independiza igualmente de todas las condiciones que no sean necesarias para garantizar la operatividad técnica de la aplicación. Tal operatividad se construye a través de un proceso que denomino *falsa equivalencia de escalas.* A través de ella se produce y oculta un desequilibrio de escala entre la acción técnica y las consecuencias técnicas. A causa de este desequilibrio, la gran escala de la acción se coloca al mismo nivel que la pequeña escala de

las consecuencias. Esta falsa equivalencia de escalas es fundamental en este paradigma de conocimiento. Dado que la ciencia moderna desarrolló una capacidad enorme de actuación, pero no desarrolló una correspondiente capacidad de prever, las consecuencias de una acción científica tienden a ser menos científicas que la acción científica en sí misma. Este desequilibrio, y la falsa equivalencia de escalas que lo oculta, posibilitan el heroísmo técnico del científico. Una vez descontextualizado, todo el conocimiento es potencialmente absoluto. Esta descontextualización hizo posible el tipo de profesionalización que hoy domina. A pesar de que la situación parece estar cambiando, todavía es muy fácil producir o aplicar conocimiento escapando a las consecuencias. La tragedia personal del conocimiento sólo puede ser detectada en las biografías de los grandes creadores de la ciencia moderna de finales del siglo XIX y principios del XX.

Las ciencias sociales críticas tienen, pues, que refundar una de las reivindicaciones originales de la teoría crítica moderna: *la distinción entre objetividad y neutralidad.* La objetividad resulta de la aplicación rigurosa y honesta de los métodos de investigación que nos permitan hacer análisis que no se reduzcan a la reproducción anticipada de las preferencias ideológicas de aquellos que las llevan a cabo. La objetividad resulta también de la aplicación sistemática de métodos que permitan identificar los presupuestos, los preconceptos, los valores y los intereses que subyacen a la investigación científica, supuestamente desprovista de ellos. Así concebida, la objetividad es una "objetividad fuerte", para usar una expresión de Sandra Harding (1991, 1993). Esta objetividad es la que permite dar cuenta adecuada de las diferentes, y hasta contradictorias, perspectivas, posiciones, etc., que se enfrentan entre sí con respecto al tema de análisis. Asimismo, todo esto debe ser realizado de modo que evite dos vicios igualmente graves determinados en la fuga de la argumentación: el rechazo a argumentar a favor o en contra de cualquier posición, por pensar que el científico no puede, ni debe, tomar posición; o el rechazo a argumentar a favor de la posición propia por presuponer que ella, lejos de ser una entre otras, es la única o la única racional y, como tal, se impone sin necesidad de argumentación. Ni la objetividad ni la neutralidad son posibles en términos absolutos. La actitud del científico social crítico debe ser la que se orienta a maximizar la objetividad y a minimizar la neutralidad.

La teoría crítica post-modema parte del presupuesto de que el conocimiento es siempre conocimiento contextualizado en las condiciones que lo hacen posible y de que sólo puede avanzar en la medida en que transforma

en sentido progresista esas condiciones. Por esto, el conocimiento-emancipación se conquista asumiendo las consecuencias de su impacto. De ahí que sea un conocimiento prudente, finito, que mantiene la escala de las acciones, tanto como fuera posible, al mismo nivel de la escala de las consecuencias.

La profesionalización del conocimiento es indispensable, pero apenas, en la medida que hace posible, eficaz y accesible la aplicación compartida y desprofesionalizada del conocimiento. Esta corresponsabilización contiene en su base un compromiso ético. En este punto, hoy vivimos en una sociedad paradójica. La afirmación discursiva de los valores es tanto más necesaria cuanto más imposible vuelven las prácticas sociales dominantes la realización de esos valores. Vivimos en una sociedad dominada por aquello que Santo Tomás de Aquino designa como *habitus principiorum,* o sea, el hábito de proclamar principios bajo los cuales no se pretende vivir. No sorprende, pues, que la teoría post-moderna relativice los valores y en esa medida contenga un fuerte componente de deconstrucción, lo cual es evidente sobre todo en Derrida. Pero la post-modernidad de oposición no puede quedarse en la deconstrucción, una vez que ésta, llevada al extremo, cumple el papel de deconstruir la propia posibilidad de resistencia y de alternativa. Con lo que aquí nos encontramos con el tercer desafío que el conocimiento-emancipación proyecta en las ciencias sociales en general y en la sociología en particular.

Este desafío puede formularse así: *de la acción conformista a la acción rebelde.* La teoría crítica moderna, del mismo modo que la sociología convencional, se centró en la dicotomía estructura/acción, y sobre ella construyó sus marcos analíticos y teóricos. Yo no cuestiono la utilidad de la dicotomía, pero observo que con el tiempo ella se transformó más en un debate sobre el orden que en un debate sobre la solidaridad. O sea, fue absorbida por el campo epistemológico del conocimiento-regulación.

La mejor señal de esta absorción se observa en la suerte de la dicotomía determinismo/contingencia. Ante, primero, la aceleración del tiempo histórico y la crisis del tiempo lineal, y, segundo, la emergencia de la teoría de las catástrofes y de la complejidad, la concepción tradicional del determinismo se transformó en una manera perezosa de pensar tanto la transformación social como la imposibilidad de la misma. Por otro lado, las ideas de contingencia y fragmentación, que ocuparon el espacio dejado por el determinismo, se transformaron en una manera irresponsable de pensar la transformación social o su imposibilidad.

La renovación de la teoría crítica pasa por dos ideas. La primera consiste en que las estructuras son tan dinámicas como las acciones que ellas con-

solidan. En su conjunto, crean horizontes de posibilidades y, por esa razón, tanto excluyen como potencian. La segunda idea reside en que la determinación o indeterminación dejaron de ser conceptos filosóficos para convertirse en variables empíricas. Como diría René Thom, los procesos están más o menos determinados, por lo que un proceso dado puede pasar por momentos de mayor o menor determinación. La variación depende de muchos factores, pero sobre todo de los tipos de acción y de subjetividad que intervienen en los procesos. Las acciones y las subjetividades son tanto productos como productoras de los procesos sociales. Las determinaciones se consolidan en la medida en que dominan subjetividades orientadas a identificar límites y a conformarse con ellos, sea porque los hallan naturales, sea porque los consideran insuperables. Por el contrario, las determinaciones se desestabilizan en la medida en que predominan subjetividades orientadas a identificar posibilidades y a ampliarlas más allá de lo que es posible sin esfuerzo.

De ahí que, para la teoría crítica post-moderna, sea necesario centrarnos en otra dualidad que no sea la determinación/contingencia o estructura/acción, sino en la dualidad entre la acción conformista y la acción rebelde. Tanto en el dominio de la producción como en el del consumo, la sociedad capitalista se define cada vez más como una sociedad fragmentada, plural y múltiple, donde las fronteras parecen existir sólo para poder ser sobrepasadas. La sustitución relativa de la provisión de bienes y servicios por el mercado de bienes y servicios crea campos de elección que fácilmente se confunden con ejercicios de autonomía y liberación de los deseos. Todo esto ocurre dentro de límites estrechos: los de la selección de las elecciones y los de las posibilidades para hacerlas efectivas, pero tales límites son construidos simbólicamente como oportunidades, sean éstas el apego a las elecciones, o el consumo a crédito. En estas condiciones, la acción conformista pasa fácilmente por acción rebelde. Y, concomitantemente, la acción rebelde parece tan fácil que se transforma en un modo de conformismo alternativo.

Es en este contexto donde la teoría crítica post-moderna intenta reconstruir la idea y la práctica de la transformación social emancipadora. Es decir, las especificaciones de las formas de socialización, de educación y de trabajo que promueven subjetividades rebeldes o, al contrario, subjetividades conformistas, constituye la tarea primordial de la indagación crítica post-moderna.

La construcción social de la rebeldía y, por tanto, de subjetividades inconformistas y capaces de indignación es, ella misma, un proceso social contextualizado. El contexto del inicio del milenio crea tres grandes desa-

fíos a dicha construcción. El primer desafío consiste en la discrepancia entre las *experiencias* y las *expectativas.* La falta de coincidencia entre experiencias y expectativas es la gran novedad histórica del paradigma de la modernidad. Estamos ante la idea según la cual las experiencias del presente serán excedidas por las expectativas en cuanto al futuro. Al exceso de las expectativas con respecto a las experiencias se le dió el nombre de progreso. La teoría crítica fue un ejemplo privilegiado de dicha discrepancia. Y si algo la distinguía de la teoría convencional era exactamente su predilección por ampliar ese "exceso" y, con él, la discrepancia entre experiencias mediocres y expectativas exaltantes.

A final de siglo, la globalización neoliberal y el capitalismo neo-salvaje han alterado esta situación. Para la abrumadora mayoría de la población, la discrepancia entre experiencias y expectativas se mantiene pero invertida: las expectativas son ahora negativas y deficitarias en relación con las experiencias. Por más mediocres que parezcan las experiencias de hoy, es de temer que en el futuro sigan otras aún más mediocres. En este contexto la teoría crítica se ve inmersa en la contingencia de defender las experiencias de hoy contra las expectativas deficitarias, con lo que su programa de transformación social puede acabar en la defensa del "status quo". Pero, en este caso ¿qué es lo que distingue la teoría crítica de la teoría convencional? ¿será ésta más adecuada para explicar nuestra condición? ¿puede una teoría crítica que defiende el *status quo* promover creíblemente la constitución de subjetividades rebeldes?

De algún modo la realidad es menos dilemática de lo que parece en esta formulación. Si la teoría crítica convencional procuró, en el pasado, minimizar la discrepancia entre experiencias y expectativas, cuando éstas eran positivas y excesivas, hoy, cuando éstas se han vuelto negativas y deficitarias, procura maximizar la discrepancia entre ellas y las experiencias. Dejó, pues, de defender el *status quo* para defender su transformación conservadora. La versión extrema de esta orientación es la del conservadurismo revolucionario en ascenso en los Estados Unidos de América y en las agencias multilaterales dominadas por el mismo país. Si con esta tendencia el *status quo* muda de cualidad política y la teoría crítica encuentra en él un factor de credibilidad, por otro lado la teoría crítica tiene que especificar, cultural y políticamente, lo que distingue la subjetividad y la acción rebelde que pretende promover de la que es promovida por el revolucionarismo conservador.

El segundo desafío puede formularse bajo la dicotomía *consenso/resignación.* El concepto central en este desafío es el concepto de hegemonía.

Siguiendo los pasos de Marx y de Gramsci, la teoría crítica entendió siempre por hegemonía lá capacidad de las clases dominantes para transformar sus ideas en ideas dominantes. Gracias a esa transformación, las clases dominadas creen ser gobernadas en nombre del interés general y con eso consienten en ser gobernados. La teoría crítica tuvo un papel central al denunciar el carácter represivo de este consenso y la mistificación ideológica en la que se asentaba. Y al hacerlo suscitó un aumento de la conflictividad social, permitiendo nuevas alternativas sociales y políticas más allá del consenso hegemónico.

Lo que es nuevo en el contexto actual es que las clases dominantes se desinteresan del consenso, tal es la confianza que tienen en que no hay alternativa a las ideas y soluciones que defienden. Por esta razón, no se preocupan de la posible vigencia de ideas y proyectos que les son hostiles, ya que están convencidos de su irrelevancia y de lo inevitable de su fracaso. La hegemonía se transformó y pasó a convivir con la alienación social, y en vez de sustentarse en el consenso, lo hace en la resignación. Lo que existe no tiene por qué ser aceptado por ser lo bueno. Bueno o malo, es inevitable, y es desde esta base que tiene que ser aceptado.

La teoría crítica se propuso con el objetivo de luchar contra el consenso como forma de cuestionar la dominación, y para crear el impulso de lucha contra la misma. ¿Cómo proceder en una situación en que el consenso dejó de ser necesario y, por tanto, su desmistificación dejó de ser el resorte del inconformismo? ¿Es posible luchar contra la resignación con las mismas armas teóricas, analíticas y políticas con las que se luchó contra el consenso?

Este desafío es enorme. La desestabilización de la resignación tiende a dar lugar a rupturas radicales con lo que existe. Es, de algún modo, lo que verificamos hoy en los movimientos religiosos milenaristas o apocalípticos, en los movimientos ecológicos fundamentalistas y en ciertas corrientes más radicales de los movimientos feministas. Estas rupturas radicales son difícilmente inteligibles o apropiables por parte de la teoría crítica. La teoría crítica moderna, bajo la influencia de la cientificidad y del determinismo de sus premisas, siempre procuró ligar el presente al futuro, las continuidades a las discontinuidades. Promovió la discrepancia entre experiencias y expectativas, aunque manteniéndolas siempre articuladas, precisamente gracias a la idea de progreso. ¿Pueden concebirse rupturas progresistas fuera de la idea de progreso?

La ruptura radical representa un exceso de presente con respecto a un pasado que es indiferente al futuro, sea porque se piensa efímera, sea por-

que el futuro que vislumbra es inevitablemente catastrófico. La exacerbación tanto de la resignación como de la ruptura radical cuestiona los principios de determinación y de dirección en que se fundó la teoría crítica. Para enfrentar este desafío, la teoría crítica tendrá que saber compensar la determinación y la dirección por la exigencia del compromiso ético.

Esto me conduce al tercero de los desafíos: el formulado por la dicotomía *espera/esperanza.* El contexto actual se define por la maximización y la indeterminación del riesgo. Vivimos en una sociedad de riesgos individuales y colectivos inabarcables. Son ellos los que principalmente minan la idea de progreso, de linealidad y acumulación del tiempo histórico. Son los responsables del retorno de la idea de tiempo cíclico, de la decadencia y de la escatología milenarista. El carácter caótico de los riesgos los convierte en presas fáciles de designios divinos o, lo que es lo mismo, de contingencias absolutas. Esta situación se traduce sociológicamente en una actitud de espera sin esperanza. Una actitud de espera, dado que la concreción del riesgo es de un modo simultáneo totalmente cierta y totalmente incierta. Sólo nos queda prepararnos para esperar sin que, para ello, estemos preparados. Es una actitud sin esperanza porque lo que viene no es bueno y, además, no tiene alternativa.

Para la teoría crítica moderna lo fundamental fue siempre la idea de espera, ya que sólo con esa actitud es posible mantener abierta la posibilidad de alternativas creíbles. Mas por ser progresistas, o mejores que lo que existe, tales alternativas fueron también motivo para la esperanza. Por ello fue posible esperar con esperanza. La teoría crítica moderna representó una secularización fiel de la esperanza bíblica. En un contexto de espera sin esperanza, la teoría crítica sólo tiene la alternativa de luchar contra la inevitabilidad de los riesgos. Para eso, sin embargo, tiene que asumir una posición explícitamente utópica, una posición que siempre tuvo, pero que durante mucho tiempo clamó no tener. Recuperar la esperanza significa, en este contexto, alterar el estatuto de la espera, tornándola simultáneamente más activa y más ambigua. La utopía es, pues, el realismo desesperado de una espera que se permite luchar por el contenido de la espera, aunque no de un modo general, sino en el espacio y en el tiempo exactos en que se encuentra. La esperanza no reside, por tanto, en un principio general que aboga por un futuro general. Reside antes en la posibilidad de crear campos de experimentación social donde sea posible resistir localmente a las evidencias de la inevitabilidad, promoviendo con éxito alternativas que parecen utópicas en todos los tiempos y lugares excepto en aquellos donde efectivamente se die-

ron. Es este el realismo utópico que preside las iniciativas de los grupos oprimidos que, en un mundo donde parece haber desaparecido la alternativa, van construyendo, un poco por todas partes, alternativas locales que vuelvan posible una vida digna y decente.

A la teoría crítica le compete, en vez de generalizar a partir de esas alternativas en busca de la Alternativa, tornarlas conocidas más allá de los lugares y crear, a través de la teoría de la traducción, inteligibilidades y complicidades recíprocas entre diferentes alternativas desplegadas en diferentes lugares. La creación de redes translocales entre alternativas locales constituye una forma de globalización contra-hegemónica, la nueva cara del cosmopolitismo.

Decía Marx que cada sociedad sólo plantea como problema en cada época aquello que está en condiciones de resolver. Comprendo las razones que llevaron a Marx a tal afirmación, pero estoy en desacuerdo. Lo que hace cambiar las sociedades y las épocas es precisamente el exceso de problemas que suscitan con respecto a las soluciones que hacen posibles. La teoría crítica reside en la conciencia de ese exceso. Su aspiración utópica no reside en proponer soluciones desproporcionadas a los problemas planteados, sino en la capacidad para formular problemas nuevos para los cuales no existen, o no existen aún, soluciones.

Conclusión

Admito que no es difícil ver en la post-modernidad de oposición aquí propuesta una posición más moderna que post-moderna. Esto se debe en parte al hecho de que la versión dominante de lo post-moderno es una post-modernidad celebradora. Sólo eso explica que un intelectual tan serio como Terry Eagleton se deje tentar por una crítica tan superficial cuanto descabellada de lo post-moderno (Eagleton, 1996). Porque la post-modernidad celebradora reduce la transformación social a la repetición acelerada del presente y rehusa distinguir entre versiones emancipadoras y progresistas de hibridación y versiones reguladoras y conservadoras, hubiera sido fácil a la teoría crítica moderna reivindicar para sí el monopolio de la idea de una "sociedad mejor" y de la acción normativa. Por el contrario, lo post-moderno de oposición cuestiona radicalmente este monopolio. La idea de una "sociedad mejor" le es central, mas, al contrario de la teoría crítica moderna, concibe el socialismo como una aspiración de democracia radical, un futuro entre

otros futuros posibles, que, en última instancia, nunca será plenamente realizado. Por otro lado, la normatividad a la que aspira es construida sin referencia a universalismos abstractos en los que casi siempre se ocultan preconceptos racistas y eurocéntricos. Es una normatividad construida a partir del terreno de las luchas sociales, de modo participativo y multicultural.

Dada la crisis de la teoría crítica moderna, tengo razones para pensar que el antagonismo entre lo post-moderno de oposición y lo post-moderno celebrador irá teniendo gradualmente consecuencias políticas y teóricas más importantes que el antagonismo entre lo moderno y lo post-moderno. Infelizmente, el primer antagonismo ha sido ocultado por el segundo debido a una convergencia intrigante entre el discurso de los modernistas irreductibles y el discurso de los post-modernistas hiperdeconstruidos.

Este libro intentará definir un abordaje post-moderno de oposición; un abordaje que articula la crítica de la modernidad con la crítica de la teoría crítica de la modernidad. El objetivo central es, pues, desarrollar teorías, horizontes analíticos y conceptuales que den credibilidad a esta actitud crítica, sobre todo junto a aquellos, presumiblemente muchos, que sienten que las razones de la indignación y del inconformismo no están apoyadas por la indignación y el inconformismo de la razón. Recusando el vanguardismo, la teoría crítica moderna tiene que transformarse en un sentido común emancipador. En cuanto auto-reflexiva, sabe que no es a través de la teoría que la teoría se transforma en sentido común. La teoría es la conciencia cartográfica del camino que va siendo recorrido por las luchas políticas, sociales y culturales que ella influencia, tanto como es influida por ellas.

VOLUMEN I

C R Í T I C A DE LA R A Z Ó N I N D O L E N T E
C O N T R A EL D E S P E R D I C I O
DE LA E X P E R I E N C I A

PREFACIO

Hay un desasosiego en el aire. Tenemos la sensación de estar en la orilla del tiempo, entre un presente casi terminado y un futuro que aún no nació. El desasosiego resulta de una experiencia paradójica: la vivencia simultánea de excesos de determinismo y de excesos de indeterminismo. Los primeros residen en la aceleración de la rutina. Las continuidades se acumulan, la repetición se acelera. La vivencia del vértigo convive con la de bloqueo. El vértigo de la aceleración es, asimismo, una paralización vertiginosa. Los excesos del indeterminismo residen en la desestabilización de las expectativas. La eventualidad de catástrofes personales y colectivas parece cada vez más probable. La sucesión de rupturas y discontinuidades en la vida y en los proyectos de vida es el correlato de la experiencia de acumulación de riesgos inabarcables. La coexistencia de estos excesos confiere a nuestro tiempo un perfil especial: el tiempo caótico donde orden y desorden se mezclan en combinaciones turbulentas. Los dos excesos suscitan polarizaciones extremas que, paradójicamente, se tocan. Las rupturas y las discontinuidades, de tan frecuentes, se convierten en rutina y ésta, a su vez, se vuelve catastrófica.

Puede pensarse que este desasosiego es típico de los finales de siglo y, sobre todo, de milenio, no siendo más que un fenómeno superficial y pasajero. La tesis de este libro reside, por el contrario, en que el desasosiego que experimentamos nada tiene que ver con lógicas de calendario. No es el calendario quien nos empuja hacia la orilla del tiempo, y sí la desorientación de los mapas cognitivos, sociales y de interacción en los que hasta ahora habíamos confiado. Los mapas que nos son familiares dejaron de ser confiables. Los nuevos mapas son, por ahora, líneas tenues, poco menos que indescifrables. En esta doble desfamiliarización está el origen de nuestro desasosiego.

Vivimos, pues, en una sociedad de intervalo, en una sociedad de transición paradigmática. Esta condición y los desafíos que ella nos presenta reclaman una racionalidad activa, en tránsito, tolerante, exenta de certezas paradigmáticas, movida por el desasosiego que ella misma debe potenciar.

A la luz de esto, se entiende fácilmente el título de este volumen inspirado en Leibniz. En el Prefacio de la *Teodicea* [1710 (1985)], Leibniz se refiere a la perplejidad que desde siempre ha causado el sofisma que los antiguos denominaban la "razón indolente" o la "razón perezosa": si el futuro es necesario, y lo que tiene que suceder sucede independientemente de lo que hacemos, es preferible no hacer nada, no cuidar de nada y gozar el placer del momento. Esta razón es indolente porque desiste de pensar ante la necesidad y el fatalismo, de los que Leibniz distingue tres versiones: el *Fatum Mahometanum,* el *Fatum Stoicum,* y el *Fatum Christianum.*

En este volumen, la razón criticada es una razón cuya indolencia se da por dos vías aparentemente contradictorias: la razón inerme ante la necesidad que ella imagina como si le fuera externa; la razón displicente que no siente la necesidad de ejercitarse porque se imagina incondicionalmente libre y, por tanto, libre de la necesidad de probar su libertad. Bloqueada por la impotencia auto-infligida y por la displicencia, la experiencia de la razón indolente es una experiencia limitada, tan limitada como la experiencia del mundo que pretende fundar. Por eso, la crítica de la razón indolente es también una denuncia del desperdicio de la experiencia. En una fase de transición paradigmática, los límites de la experiencia fundada en la razón indolente son particularmente grandes, siendo, por tanto, mayor el desperdicio de la experiencia. Y es que la experiencia limitada al paradigma dominante no puede dejar de ser una experiencia limitada de este último.

En este volumen, analizo la naturaleza y los términos de la transición paradigmática, la transición entre el paradigma socio-cultural de la modernidad occidental y el paradigma emergente. En la primera parte, defino el paradigma dominante y los rasgos generales de su crisis. La tesis central reside en que la compleja matriz de las energías reguladoras y de las energías emancipadoras inscrita en la modernidad occidental ha ido reduciéndose, a medida que ha ido convergiendo con el desarrollo capitalista, a dos grandes instrumentos de racionalización de la vida colectiva: la ciencia moderna y el derecho estatal moderno. La crisis de ambos coincide, por consiguiente, con la crisis del paradigma dominante, una crisis que es epistemológica y social. En el Capítulo I, me centro en el análisis de la ciencia moderna y, en el Capítulo II, en el análisis del derecho moderno.

En la segunda parte, prosigo, a partir de una perspectiva diferente, la identificación de los límites de representación de la ciencia y del derecho. Intento mostrar el impacto de estos límites en la intervención científica y jurídica en la sociedad; un impacto tanto mayor cuanto menor es el reconocimiento de los límites. Para este análisis recurro a las ciencias y otras prácticas que, debido a la naturaleza de sus objetivos, desarrollaron un reconocimiento más esmerado de los límites de la representación, tales como la cartografía y la arqueología, como también la fotografía y la pintura. En el Capítulo III, parto de la cartografía para analizar los límites de la representación jurídica de la realidad social. En el Capítulo IV, teniendo como blanco la ciencia moderna con menos conciencia de los límites de representación, o sea, la economía convencional, analizo los límites de la representación científica de la realidad recurriendo a la arqueología, la fotografía y la pintura.

En la tercera parte, presento una alternativa teórica y analítica al paradigma social dominante, un procedimiento que tiende a desnaturalizar y des-normalizar las formas de conocimiento, de poder y de derecho que la modernidad occidental transformó en un canon inexpugnable. Esta desnaturalización y des-normalización pretenden abrir nuevos espacios para nuevas luchas de resistencia contra las diferentes caras de la opresión afianzadas por el paradigma dominante. Tales luchas presuponen la reinvención de la emancipación social, llevada a cabo excavando en las tradiciones marginadas o suprimidas por la modernidad occidental. En el Capítulo V, presento una teoría de la regulación social según el paradigma dominante y, en el Capítulo VI, recurro al pensamiento utópico para definir algunas líneas del paradigma emergente, tanto en lo que respecta a la emancipación social que él posibilita, como a las subjetividades capaces de transformar la posibilidad en realidad.

En el prefacio general al libro agradecí los apoyos que recibí para su preparación. En lo que respecta al Primer Volumen, son necesarios algunos agradecimientos especiales. Maria Paula Meneses, arqueóloga y antropóloga de la Universidad Eduardo Mondlane, me orientó pacientemente en el estudio de la arqueología, y António Gama fue una fuente inagotable de informaciones cartográficas.

PRIMERA PARTE

EPISTEMOLOGÍA DE LAS ESTATUAS CUANDO MIRAN HACIA LOS PIES: LA CIENCIA Y EL DERECHO EN LA TRANSICIÓN PARADIGMÁTICA

NTRODUCCIÓN

Gracias a la investigación y la teoría feministas hoy se sabe que los espejos, siendo un objeto de uso corriente desde hace muchos siglos, son usados de modo diferente por los hombres y por las mujeres, y que esa diferencia es una de las marcas de la dominación masculina. Mientras que los hombres usan el espejo por razones utilitarias, lo hacen con poca frecuencia y sin confundir la imagen que ven con aquello que son, las mujeres tienen de sí mismas una imagen más visual, más dependiente del espejo, y lo usan más frecuentemente para construir una identidad que les permite funcionar en una sociedad en que no ser narcisista es considerado no femenino (Sontag, 1972: 34). Como dice Susan Sontag, "las mujeres no tienen apenas caras como los hombres" (1972: 35), y La Belle añade: "todos los hombres tienen caras; muchas mujeres son sus caras" (1988: 24). Esta diferencia, marca de la discriminación sexual, ha sido reconstruida por las feministas como punto de partida para la afirmación de una identidad femenina liberada que reivindique el espejo como una forma propia de conocer y aceptar el cuerpo (La Belle, 1988: 173 y ss.).

Esta diferencia no tiene nada de esencial. Expresa tendencias distintas, cuya diferencia quizás se atenúe a medida que progrese la estetización del consumo y del cuerpo tanto de la mujer como del hombre. Menciono estos patrones de utilización de espejos porque pienso que las sociedades, al igual que los individuos, usan espejos de un modo más femenino que masculino. O sea, las sociedades son la imagen que tienen de sí mismas al verse reflejadas en los espejos que se construyen para reproducir las identificaciones dominantes en un momento histórico determinado. Son los espejos los que, al crear sistemas y prácticas de semejanza, correspondencia e identidad, aseguran las rutinas que sustentan la vida en sociedad. Una sociedad sin espejos, es una sociedad aterrorizada por su propio terror.

Hay dos diferencias fundamentales entre el uso de los espejos por los individuos y por la sociedad. La primera diferencia es, obviamente, que los espejos de la sociedad no son físicos, de vidrio. Son conjuntos de instituciones, normatividades e ideologías que establecen correspondencias y jerarquías entre campos infinitamente vastos de prácticas sociales. Son esas correspondencias y jerarquías las que permiten reiterar identificaciones, hasta el punto de que éstas se transformen en identidades. La ciencia, el derecho, la educación, la información, la religión y la tradición están entre los más importantes espejos de las sociedades contemporáneas. Lo que ellos reflejan, es lo que las sociedades son. Detrás o delante de ellos, no hay nada.

La segunda diferencia reside en que los espejos sociales, siendo ellos mismos procesos sociales, tienen vida propia y las contingencias de esa vida pueden alterar profundamente su funcionalidad en tanto que espejos. Sucede con ellos lo que acontece con el espejo del personaje de la obra *Happy Days* de Samuel Beckett: "Llévate mi espejo, él no precisa de mí". Cuanto mayor es el uso de un espejo dado, y cuanto más importante es ese uso, mayor es la probabilidad de que adquiera vida propia. Cuando sucede esto, en vez de verse la sociedad reflejada en el espejo, es el espejo el que pretende que la sociedad lo refleja. De objeto para mirar, pasa a convertirse en el mismo mirar. Un mirar imperial e inescrutable, porque si, por un lado, la sociedad deja de reconocerse en él, por otro no entiende siquiera lo que el espejo pretende reconocer en ella. Es como si el espejo pasase de objeto trivial a enigmático súper-sujeto; de espejo, pasase a estatua. Delante de la estatua, la sociedad, a lo más, puede imaginarse como fue, o, por el contrario, como nunca fue. Por tanto, deja de ver en ella una imagen creíble de lo que imagina ser cuando mira. La actualidad del mirar deja de corresponderse con la actualidad de la imagen.

Cuando esto sucede, la sociedad entra en una crisis que podemos denominar como crisis de la conciencia especular: de un lado, la mirada de la sociedad se une al terror de no ver reflejada ninguna imagen que reconozca como suya; de otro, la mirada monumental, fija y opaca, del espejo vuelto estatua parece atraer la mirada de la sociedad, no para que ésta vea, sino para que sea vigilada.

Entre los muchos espejos de las sociedades modernas, hay dos que, por la importancia adquirida, parecen haber pasado de espejos a estatuas: la ciencia y el derecho. El proceso histórico en el que esto ocurrió fue el resultado de la combinación entre dos procesos histórico distintos: el paradig-

ma de la modernidad occidental y el capitalismo. En esta primera parte analizo la ciencia y el derecho modernos en el proceso de su transformación de espejos en estatuas. Es un análisis crítico y, por ello, pretende captarlos en un momento de fragilidad. En las estatuas ese momento ocurre cuando se da un desequilibrio en el pedestal. Es el momento en que la mirada imperial, fija y opaca sobre el mundo, tiende de repente a mirar hacia los pies. Los pies no tienen siquiera que ser de barro para que la estatua corra el riesgo de caer. El análisis que sigue se sustenta en ese riesgo, no porque se complazca en derribar estatuas, sino para reinventar nuevos espejos que permitan sobrepasar la crisis de la conciencia especular en que nos encontramos. Ese proceso de reinvención está apenas comenzando. Por el momento, los indicios de nuevos espejos son todavía dispersos. Las imágenes que es posible obtener son fragmentarias y convulsas y, en esa medida, opacas. Mas su opacidad, al contrario que la de las estatuas, no es imperial, ya que existe para ser superada.

La modernidad occidental y el capitalismo son dos procesos históricos diferentes y autónomos. El paradigma sociocultural de la modernidad surgió entre los siglos XVI y finales del XVIII, antes de que el capitalismo industrial llegase a ser dominante en los actuales países centrales. A partir de ese momento, los dos procesos convergieron y se entrecruzaron, pero, a pesar de ello, las condiciones y la dinámica del desarrollo de cada uno se mantuvieron separadas y relativamente autónomas[1]. La modernidad no presuponía el capitalismo como modo propio de producción. En verdad, concebido como modo de producción, el socialismo marxista es también, al igual que el capitalismo, parte constitutiva de la modernidad. Por otro lado, el capitalismo, lejos de presuponer las premisas socioculturales de la modernidad para desarrollarse, coexistió, y hasta progresó en condiciones que, en la perspectiva del paradigma de la modernidad, serían sin duda consideradas premodernas o, incluso, antimodernas.

Defiendo que vamos a entrar en un periodo de transición paradigmática (Santos, 1994). Resumo aquí el argumento ya conocido porque lo utilizo para formular la naturaleza de la transición paradigmática presentada en esta parte. El paradigma sociocultural de la modernidad, constituido antes

1. La relación entre la modernidad y el capitalismo es en sí un proceso histórico que está lejos de ser lineal y en el cual es posible distinguir diferentes momentos, temporalidades o "fases". Distingo tres períodos: el capitalismo liberal, el capitalismo organizado y el capitalismo desorganizado (Santos, 1994: 73-84; y, más adelante, en el Capítulo II).

de que el capitalismo se convirtiera en el modo de producción industrial dominante, desaparecerá probablemente antes de que el capitalismo pierda su posición hegemónica. Esta desaparición es un fenómeno complejo, ya que es simultáneamente un proceso de superación y un proceso de obsolescencia. Es superación en la medida en que la modernidad cumplió algunas de sus promesas, en algunos caso hasta en exceso. Es obsolescencia en la medida en que la modernidad ya no puede cumplir otras. Tanto el exceso como el déficit de cumplimiento de las promesas históricas explican nuestra presente situación, que aparece superficialmente como un periodo de crisis, pero que, a un nivel más profundo, es un periodo de transición paradigmática. Como todas las transiciones son simultáneamente medio-invisibles y medio-ciegas, es imposible nombrar con exactitud la situación actual. Tal vez sea por eso que la designación inadecuada de "post-moderno" se hizo tan popular. Pero, por esa misma razón, este término es auténtico en su inadecuación. Tal transformación paradigmática tendrá consecuencias para el desarrollo del capitalismo, pero su impacto específico no puede ser predeterminado. La eficacia de la transición post-moderna consiste en construir un nuevo y vasto horizonte de posibles futuros alternativos, un horizonte por lo menos tan nuevo y tan vasto como aquel que otrora la modernidad construyó y que después destruyó o dejó destruir.

El paradigma de la modernidad es muy rico y complejo; tan susceptible de variaciones profundas como de desarrollos contradictorios. Se asienta en dos pilares: el de la regulación y el de la emancipación, cada uno constituido por tres principios o lógicas. El pilar de la regulación está constituido por el principio del Estado, formulado esencialmente por Hobbes; por el principio del mercado, desarrollado sobretodo por Locke y Adam Smith; y por el principio de la comunidad, que domina toda la teoría social y política de Rousseau. El principio del Estado consiste en la obligación política vertical entre ciudadanos y Estado. El principio del mercado, en la obligación política horizontal individualista y antagónica entre los que participan en él. Y el principio de la comunidad, que consiste en la obligación política horizontal solidaria entre los miembros de la comunidad y entre las asociaciones. El pilar de la emancipación está constituido por las tres lógicas de la racionalidad definidas por Weber: la racionalidad estético-expresiva de las artes y de la literatura, la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y de la tecnología, y la racionalidad moral-práctica de la ética y del derecho.

INTRODUCCIÓN

El paradigma de la modernidad es un proyecto ambicioso y revolucionario, pero también, un proyecto con contradicciones internas. Por un lado, la envergadura de sus propuestas abre un vasto horizonte a la innovación social y cultural; por otro, la complejidad de sus elementos constitutivos hace prácticamente imposible evitar que el cumplimiento de las promesas sea en unos casos excesivo y en otros deficitario. Tanto los excesos como los déficits están inscritos en la matriz paradigmática. El paradigma de la modernidad pretende un desarrollo armonioso y recíproco entre el pilar de la regulación y el de la emancipación, y pretende también que ese desarrollo se traduzca indefectiblemente en la completa racionalización de la vida individual y colectiva. Esta doble vinculación -entre los dos pilares, y entre ellos y la *praxis* social- garantizará la armonización de valores sociales potencialmente incompatibles, tales como justicia y autonomía, solidaridad e identidad, igualdad y libertad.

Mirando para atrás, es fácil concluir que la osadía de un propósito tan vasto contiene en sí la simiente de su propio fracaso: promesas incumplidas y déficits irremediables. Cada uno de los pilares, dado que ambos se asientan en principios abstractos, tiende a maximizar su propio potencial, sea el de la maximización de la regulación, sea el de la emancipación, perjudicando, con ello, el éxito de cualquier estrategia de compromisos pragmáticos entre ambos. Más allá de esto, los referidos pilares se asientan en principios independientes y dotados de diferenciación funcional, cada uno de los cuales tiende a desarrollar una vocación maximalista: en el lado de la regulación, la maximización del Estado, del mercado o de la comunidad; en el lado de la emancipación, la maximización de una visión estética, científica o jurídica de la *praxis* social.

Desde los inicios se previó la posibilidad del surgimiento de excesos y déficits, pero tantos unos como otros fueron concebidos de forma reconstructiva: los excesos fueron considerados como desviaciones fortuitas y los déficits como deficiencias temporales, ambos resolubles a través de una mayor y mejor utilización de los crecientes recursos materiales, intelectuales e institucionales de la modernidad. Esa gestión reconstructiva de los excesos y los déficits fue progresivamente confiada a la ciencia y, de una forma subordinada, aunque también determinante, al derecho. Promovidos por la rápida conversión de la ciencia en fuerza productiva, los criterios científicos de eficiencia y eficacia se convirtieron en hegemónicos, al punto de colonizar gradualmente los criterios racionales de las otras lógicas emancipadoras.

El pensamiento utópico anticipa siempre muchas de las soluciones políticas futuras y sus dilemas; así, al inicio del siglo XVII proliferaron utopías donde la tradición hermética se combinaba con las enormes posibilidades de la revolución científica en curso. Andrea, Campanella y Bacon imaginaron sociedades que, a través del uso sabio de la ciencia, podrían liberarse de la enfermedad, del hambre, de la ignorancia, de la injusticia y del trabajo penoso[2]. Como siempre ocurre, el pensamiento utópico de esa época imaginó estos resultados virtuosos a partir de una conjunción de condiciones que nunca llegaría a realizarse. Así, para Andrea y Campanella, las nuevas técnicas científicas (la magia natural) sólo podrían conducir a la plenitud humana si se articulaban bajo dos condiciones: la abolición de la propiedad privada y la educación de todos los ciudadanos.

A inicios del XIX, la ciencia moderna ya se había convertido en una instancia moral suprema, más allá del bien y del mal. Según Saint-Simon, la crisis moral que se propagaba por Europa desde la Reforma, y la consiguiente separación entre los poderes secular y religioso, sólo podía ser resuelta por una nueva religión. Esa religión era la ciencia. De ese modo la política se transformó también en un campo social de carácter provisional con soluciones insatisfactorias para problemas que sólo podrían ser resueltos convenientemente si fuesen convertidos en problemas científicos o técnicos: la célebre transformación saint-simoniana de la administración de personas en una administración de cosas. Por otro lado, tanto la micro-ética -un principio de responsabilidad moral referido exclusivamente al individuo-, como el formalismo jurídico -una vasta constelación intelectual jurídica que se extiende desde las pandectas germánicas al movimiento de codificación (cuyo marco principal es el Código Napoleónico de 1804) y a la teoría pura del derecho de Kelsen (1967)- son valorados de acuerdo a su adecuación a las necesidades de la gestión científica de la sociedad. En cuanto a la racionalidad estético-expresiva, los movimientos vanguardistas de inicios del siglo XX (futurismo, surrealismo, dadaísmo, constructivismo ruso, "proletkult", etc.,) son elocuentes expresiones de la colonización del arte por la idea de emancipación científica y tecnológica de la sociedad (Habermas, 1973: 118 y ss.; Bürger, 1984; Huyssen, 1986)[3].

---

2. Entre otros muchos, ver Easlea, 1973: 87 y ss.; Bloch, 1986: 471 y ss.
3. A propósito de la polémica entre Habermas y Bürger sobre el significado epistemológico e histórico de las vanguardias, ver Schulte-Sasse, 1984, y Jay, 1985: 125.

Sin embargo, la gestión reconstructiva de los excesos y los déficits de la modernidad no pudo ser realizada sólo por la ciencia. Necesitó la participación subordinada, pero central, del derecho moderno. Participación subordinada dado que la racionalidad moral-práctica del derecho tuvo que someterse, en aras de la eficacia, a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia o ser isomórfica de ella. Pero, a pesar de ese carácter subordinado, fue también una participación central porque, por lo menos a corto plazo, la gestión científica de la sociedad tuvo que ser protegida contra eventuales oposiciones a través de la integración normativa y de la fuerza coercitiva proporcionada por el derecho. En otras palabras, la despolitización científica de la vida social se consiguió a través de la despolitización jurídica del conflicto y de la revuelta social.

Esta relación de cooperación y circulación de sentido entre la ciencia y el derecho, bajo la égida de la ciencia, es una de las características fundamentales de la modernidad. Por consiguiente, a mi entender Foucault exagera la incompatibilidad entre el poder jurídico y el poder disciplinario (de las ciencias humanas) y descuida la profunda interpenetración de ambos. La gran tesis defendida por Foucault es la de que, a partir del siglo XVIII, el poder del Estado -aquello que él denomina poder jurídico o legal- se ha enfrentado a otra forma de poder que gradualmente lo va descolocando y que el autor designa como poder disciplinario. Este último es la forma de poder dominante en la actualidad, generado por el conocimiento científico, producido en las ciencias humanas y aplicado por cuerpos profesionales en instituciones tales como escuelas, hospitales, cuarteles, prisiones, familias y fábricas (Foucault, 1976; 1977; 1980).

Foucault caracteriza las dos formas de poder social del siguiente modo: el poder jurídico (o estatal) se sustenta en la teoría de la soberanía; es poder en cuanto derecho que se posee o se permuta; es un poder de suma cero; tiene una organización centralizada y es ejercido desde arriba hacia la base; distingue entre ejercicio del poder legítimo e ilegítimo; se aplica a receptores o "blancos" autónomos preexistentes; se funda en un discurso de derechos, obediencia y normas. El poder disciplinario, por el contrario, no tiene un centro; es ejercido en toda la sociedad; es fragmentario y capilar; se ejerce a partir de la base y crea "blancos" propios como vehículos para su ejercicio; parte de un discurso científico de normalización y de estandarización. Aunque Foucault sea relativamente confuso en lo que respecta a las relaciones entre estas dos formas de poder, no quedan dudas de que, para él, ambas

son incompatibles, y que el poder científico y normalizador de las disciplinas se convirtió en la forma de poder más difundida en nuestra sociedad[4].

Esta concepción tiene una larga tradición en el pensamiento occidental, pudiendo encontrar su origen en la distinción aristotélica entre la ley como orden normativo y la ley como descripción científica de las regularidades de los fenómenos. Con todo, y desde mi punto de vista, esta distinción sufrió alteraciones cualitativas con el paradigma de la modernidad; alteraciones que sucedieron en sentido opuesto al apuntado por Foucault. El autor acentúa correctamente el predominio del poder disciplinario, que corresponde, desde mi estructura analítica, a la centralidad de la ciencia en la gestión reconstructiva de los excesos y déficits de la modernidad. Pero yerra cuando afirma que el poder disciplinario y el poder jurídico son incompatibles. Por el contrario, la autonomía entre derecho y ciencia es fruto de una transformación isomórfica del primero en un *alter ego* de la segunda. Esto explica la facilidad de transitar de la ciencia al derecho, y viceversa, dentro de la misma institución. El acusado o la acusada que depende del veredicto "científico-legal" sobre su salud mental, puede ser remitido por la misma institución, el tribunal, hacia el campo médico o hacia el campo jurídico-penitenciario. En realidad, las mujeres han sido frecuentemente "localizadas" en uno u otro campo o en los dos al mismo tiempo -como dementes o como prostitutas— de acuerdo con los mismos presupuestos sexistas y clasistas tanto de la ciencia como del derecho.

Este isomorfismo y la consiguiente circulación de sentidos dan lugar a procesos sociales que funcionan como experiencias simbólicas de fusión, configuraciones de sentido que combinan de modo complejo elementos de la ciencia y del derecho. Una de esas experiencias simbólicas de fusión es el proceso social por el cual los médicos pueden decidir sobre cuestiones acerca de la vida o de la muerte de sus pacientes. De modo general, los sociólogos de las profesiones muestran de qué forma ciertos privilegios profesionales, derivados del conocimiento científico, legitiman decisiones en las cua-

---

4. He aquí algunas de las relaciones entre el poder jurídico y el poder disciplinario a las que se refiere más frecuentemente Foucault: el poder jurídico es la concepción errada del poder, y el poder disciplinario es la concepción cierta; el poder jurídico es el agente del poder disciplinario; éste trasciende el poder jurídico; el poder disciplinario es menos legal, o existe donde el poder jurídico es menos legal ("en las extremidades"); el poder disciplinario está colonizado por el poder jurídico; el poder jurídico y el poder disciplinario son las dos caras del mismo mecanismo general del poder; coexisten, pero son incompatibles; el poder jurídico oculta y legitima la dominación ejercida por el poder disciplinario.

les los juicios científicos se deslizan hacia juicios normativos. Por ejemplo, Joel Handler, cuando analiza las decisiones discrecionales, muestra como "la dominación que surge de las exigencias del ejercicio de la burocracia tienen una buena acogida en las ideologías de las profesiones burocráticas" (Handler, 1983: 62).

Desde mi punto de vista, la presentación de afirmaciones normativas como afirmaciones científicas y de afirmaciones científicas como normativas es un hecho endémico en el paradigma de la modernidad. En efecto, en el pensamiento social moderno tiene bastante tradición la idea de que la ley en cuanto norma debe ser también ley en cuanto ciencia, una tradición que se remonta, por lo menos, hasta Giambattista Vico. En 1725, Vico escribía, en la *Scienza Nuova,* a propósito de la comparación que establecía entre filosofía y derecho:

> *La filosofía afronta al hombre como él debe ser y por tanto sólo puede ser útil para muy pocos, aquellos que quieren vivir en la República de Platón y no pretenden regresar al infortunio de Rómulo. La legislación encara al hombre tal como él es, de forma que se vuelva útil a la sociedad humana* (Vico, 1961: 20).

Esta idea de crear un orden social sustentado en la ciencia, o sea, un orden social donde las determinaciones del derecho sean resultado de los descubrimientos científicos sobre el comportamiento social, es preponderante en el pensamiento social de los siglos XVIII y XIX, de Montesquieu a Saint-Simon, de Bentham a Comte, de Beccaria a Lombroso.

Si, como más adelante afirmo, hay una crisis final de la gestión reconstructiva de los excesos y déficits de la modernidad, es en la ciencia moderna donde queda más patente, y es también ahí donde la transición paradigmática será presentida, o identificada, de forma más inteligible. De ahí la necesidad de dedicar una mayor atención a la epistemología general. Es lo que se hará en el Capítulo I. Los resultados del análisis epistemológico serán útiles para la conceptualización de la crisis del derecho moderno y de la posible transición paradigmática en el campo jurídico. En verdad, dada la relativa autonomía del derecho, las condiciones epistemológicas generales de la ciencia moderna no explican con exhaustividad la situación crítica del derecho moderno, y la transición paradigmática no es tan visible como en el campo científico. Algunas de estas cuestiones aflorarán en el Capítulo II y serán retomadas en los capítulos siguientes. Procuraré identificar parte de los elementos constitutivos de una concepción post-moderna del derecho.

A medida que la discusión vaya progresando, se irá aclarando que, tal y como la versión predominante de la modernidad fue una entre muchas alternativas posibles, también existen muchas maneras diferentes de conceptuar la crisis final de la modernidad y la transición paradigmática. El concepto aquí adoptado puede ser designado como post-modernidad de oposición, o lo que es lo mismo, una conceptuación de la actual condición socio-cultural que, aunque, admitiendo el agotamiento de las energías emancipadoras de la modernidad, no celebra este hecho, sino que procura oponérsele, trazando un nuevo mapa de prácticas emancipadoras.

Capítulo I

DE LA CIENCIA MODERNA AL NUEVO SENTIDO COMÚN[1]

1. Regreso a las preguntas sencillas

Para Piaget, la epistemología prospera en tiempos de crisis (Piaget, 1967: 7). La forma bajo la cual se identifica la crisis condiciona la dirección del cambio epistemológico. Con todo, el conocimiento utilizado para construir una definición dada de crisis tiende a ser considerado, desde el punto de vista de una definición alternativa de la misma, como parte de la crisis que se procura definir. Por ello, la exterioridad del conocimiento, en relación a las condiciones que analiza es apenas provisional, quedando momentáneamente suspendida entre una interioridad pasada o pre-reflexiva y una interioridad futura o post-reflexiva. El conocimiento, sobre todo el conocimiento crítico, se mueve, así, entre la ontología (la interpretación de la crisis) y la epistemología (la crisis de interpretación), sin que, con todo, le quepa decidir cuál de los dos estatutos prevalecerá, ni por cuanto tiempo. Así, lo que de hecho prospera en tiempos de crisis no es la epistemología en sí, sino la hermenéutica crítica de epistemologías rivales. En este capítulo procuraré desarrollar una posible hermenéutica crítica de la epistemología dominante.

En mi opinión, lo que caracteriza más nítidamente la condición sociocultural de este fin de siglo es la absorción del pilar de la emancipación por el de la regulación, fruto de la gestión reconstructiva de los déficits y de los excesos de la modernidad confiada, en primer lugar, a la ciencia moderna, y, en segundo lugar, al derecho moderno. La colonización gradual de las diferentes racionalidades de la emancipación moderna por la racionalidad

---

1. En este capítulo profundizo y amplío las tesis presentadas en *Um Discurso Sobre as Ciencias,* (1987). Para garantizar la coherencia y la inteligibilidad de los nuevos análisis, reproduzco, con ligerísimas alteraciones, en algunas secciones de este capítulo, lo que fue escrito y publicado anteriormente.

cognitivo-instrumental de la ciencia subsumió la concentración de las energías y de las potencialidades emancipadoras de la modernidad en la ciencia y en la técnica. No sorprende que la teoría social y política que más sistemáticamente exploró el potencial emancipador de la modernidad —el marxismo- haya descubierto ese potencial en el desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas y movilizado la racionalidad cognitivo-instrumental para legitimarse a si misma (el marxismo como ciencia) y para legitimar el modelo de sociedad por ella pensada (el socialismo científico). Asimismo, sorprenderá tal vez que lo mismo pueda decirse del socialismo utópico. Su versión más radical y consecuente, el fourierismo, era profundamente tributario de la racionalidad y del *ethos* científico, como ejemplarmente lo demuestran los cálculos matemáticos de Fourier a la hora de determinar la dimensión exacta de los falansterios y de sus elementos constitutivos (Fourier, 1967: 162). La hipercientifización del pilar de la emancipación permitió promesas brillantes y ambiciosas. Pero, a medida que transcurría el tiempo, quedó claro, no sólo que muchas de esas promesas quedarían incumplidas, sino que la misma ciencia moderna, lejos de eliminar los excesos y los déficits, contribuyó a recrearlos en moldes siempre renovados, profundizando, incluso, algunos de ellos.

La promesa de la dominación de la naturaleza y de su uso para el beneficio común de la humanidad, condujo a una explotación excesiva y despreocupada de los recursos naturales, a la catástrofe ecológica, a la amenaza nuclear, a la destrucción de la capa de ozono, y a la emergencia de la biotecnología, de la ingeniería genética y de la consiguiente conversión del cuerpo humano en mercancía última. La promesa de una paz perpetua, basada en el comercio, en la racionalización científica de los procesos de decisión y de las instituciones, condujo al desarrollo tecnológico de la guerra y al aumento sin precedentes de su poder destructivo. La promesa de una sociedad más justa y libre, sustentada en la creación de riqueza fue hecha posible por la conversión de la ciencia en fuerza productiva, condujo a la expoliación del llamado Tercer Mundo y a un abismo cada vez mayor entre el Norte y el Sur. En el siglo XX murió más gente de hambre que en cualquiera de los siglos anteriores[2], e, incluso en los países más desarrollados, continúa subiendo el índice de los socialmente excluidos, aquellos que viven por debajo del nivel de pobreza (el llamado "Tercer Mundo Interior").

---

2. Según datos de la FAO, hay 500 millones de personas en riesgo de morir de hambre. En el año 2000, de las 25 ciudades con más de 11 millones de habitantes, 22 serán del Tercer Mundo.

Para entender correctamente el desarrollo desequilibrado e hipercientifizado del pilar de la emancipación, es necesario no olvidar el desarrollo concomitante, e igualmente desequilibrado, del pilar de la regulación en los últimos dos siglos. En vez de un desarrollo armónico de los tres principios de la regulación —Estado, mercado y comunidad-, asistimos generalmente al despliegue excesivo del principio del mercado en detrimento del principio del Estado y del principio de la comunidad[3]. Desde la primera onda industrial -con la expansión de las ciudades comerciales y la aparición de nuevas ciudades industriales en el periodo del capitalismo liberal- hasta el espectacular desarrollo de los mercados mundiales -con el surgimiento de sistemas de producción de dimensión mundial, la industrialización del Tercer Mundo y la emergencia de una ideología mundial de consumismo en el actual periodo de "capitalismo desorganizado"-, el pilar de la regulación sufrió un desarrollo desequilibrado, orientado al mercado.

La reducción de la emancipación moderna a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y la reducción de la regulación moderna al principio del mercado, ambas incentivadas por la conversión de la ciencia en la principal fuerza productiva, constituyen las condiciones determinantes del proceso histórico que provocaron la rendición de la emancipación ante la regulación modernas. En vez de disolverse en el pilar de la regulación, el pilar de la emancipación continuó brillando, pero con una luz que ya no procedía de la inicial tensión dialéctica entre regulación y emancipación -tensión que aún puede percibirse, sólo crepuscularmente, en la divisa del positivismo decimonónico "orden y progreso"-, sino de los diferentes espejos que reflejan la regulación. En este proceso, la emancipación dejó de ser lo otro de la regulación, para convertirse en su doble. Así se comprende el síndrome de agotamiento y bloqueo globales: la proliferación de los espejos reguladores da lugar a prácticas sociales cada vez más contingentes y convencionales, coexistiendo ambas, a nivel global, con un grado cada vez más relevante de rigidez e inflexibilidad. Todo parece posible en el arte y en la ciencia, en la religión y en la moral; mas, por otro lado, nada nuevo parece ser viable cuando hablamos de la sociedad como un todo[4].

---

3. Este proceso histórico no fue de ningún modo lineal. Por ejemplo, en los países centrales, durante el segundo periodo del capitalismo (el del capitalismo organizado), se asistió a una articulación más equilibrada entre el principio del mercado y el principio del Estado que condujo a una nueva forma de Estado: el Estado Providencia. Este tema será desarrollado en el Capítulo 2.
4. Cfr. Offe (1987), para un análisis de la sensación de agotamiento y bloqueo total en los países centrales.

La absorción de la emancipación por la regulación -fruto de la hipercientifización de la emancipación combinada con la hipermercantilización de la regulación- neutralizó eficazmente los recelos antes asociados a la perspectiva de una transformación social profunda y a la visión de futuros alternativos. Al mismo tiempo, se ha producido una nueva sensación de inseguridad provocada por la posibilidad real de desarrollos incontrolables, que surgiesen, precisamente, de la contingencia y convencionalidad generalizadas de las prácticas sociales sectoriales. La propia regulación se desacreditó ideológicamente en tanto que pilar de la modernidad debido a sus contradicciones internas. En otras palabras, la contingencia global y la convencionalidad minaron la regulación sin promover la emancipación: en el momento en que la regulación se vuelve imposible, la emancipación deviene impensable.

A un nivel más profundo, esta sensación de inseguridad halla sus raíces en la creciente asimetría que se da entre la capacidad de obrar y la capacidad de prever. La ciencia y la tecnología aumentaron nuestra capacidad de acción de una forma sin precedentes, y, con ello, expandieron la dimensión espacio-temporal de nuestros actos. En tanto que anteriormente los actos sociales compartían la misma dimensión espacio-temporal de sus consecuencias, hoy en día la intervención tecnológica puede prolongar las consecuencias, en el tiempo y en el espacio, mucho más allá de la dimensión del propio acto a través de nexos de causalidad cada vez más complejos y opacos.

La expansión de la capacidad de acción no ha caminado paralela a una expansión semejante de la capacidad de previsión; por ello, la previsión de las consecuencias de la acción científica es necesariamente menos científica que dicha acción en sí misma. Esta asimetría puede ser considerada tanto un exceso como un déficit: la capacidad de acción es excesiva relativamente a la capacidad de previsión de las consecuencias del acto en sí; o, por el contrario, la capacidad de prever las consecuencias es deficitaria en relación a la capacidad de producirlas. Estas dos lecturas no son intercambiables, dado que se refieren a procesos distintos y evidencian preocupaciones diferentes. La primera cuestiona la noción de progreso científico, mientras que la segunda se limita a exigir más progreso científico.

Ha sido la segunda lectura (un déficit de la ciencia) la que ha prevalecido hasta el momento, cimentada en lo que Hans Jonas llamó el utopismo automático de la tecnología: el futuro como repetición "clónica" del presente (Jonas, 1985). La primera lectura (la ciencia como exceso) constituye aún una lectura marginal, pero la preocupación que suscita está ganando una credibilidad cada vez más grande: ¿cómo es que la ciencia moderna, en

vez de erradicar los riesgos, las opacidades, las violencias y las ignorancias, asociadas a la premodernidad, lo que hace es recrearlas de una forma hipermoderna? El riesgo reside hoy en la destrucción plena por la guerra o el desastre ecológico; la opacidad es hoy opacidad de los nexos causales entre las acciones y las consecuencias; la violencia continúa estando relacionada a la guerra, el hambre y la injusticia, y hoy en día se asocia a la nueva violencia de la *hubris* industrial en relación a los sistemas ecológicos y la violencia simbólica que las redes mundiales de comunicación de masas ejercen sobre las audiencias cautivas. Por último, la ignorancia es actualmente desconocimiento de una necesidad (el utopismo automático de la tecnología) que se manifiesta como la culminación del libre ejercicio de la voluntad (la oportunidad de crear opciones potencialmente infinitas).

Escoger una de estas dos lecturas acerca de la situación actual de la ciencia moderna no es una tarea fácil. Los síntomas son profundamente ambiguos y conducen a diagnósticos contradictorios. Si unos parecen sustentar convincentemente que la ciencia moderna es la solución de nuestros problemas, otros parecen defender, con igual persuasión, que la ciencia es ella misma uno de nuestros problemas. Recurriendo a la teoría sinérgica del físico teórico Hermann Haken (1977), podemos decir que vivimos en un sistema visual muy inestable en el que la mínima fluctuación de nuestra percepción provoca rupturas en la simetría de lo que vemos. Así, mirando la misma figura, vemos un vaso griego blanco recortado sobre un fondo negro, o vemos dos rostros griegos de perfil, frente a frente, recortados sobre un fondo blanco. ¿Cuál de las dos imágenes es la verdadera? Ambas y ninguna. Ésta es la ambigüedad y complejidad de la situación actual.

Igual que en otros periodos de transición, siempre difíciles de entender y explicar, es necesario volver a las cosas simples, a la capacidad de formular preguntas simples, que, tal y como Einstein defendía, sólo un niño puede hacer, pero que, una vez hechas, sean capaces de iluminar de un modo nuevo nuestra perplejidad. El niño que prefiero vivió hace más de doscientos años y formuló algunas preguntas simples sobre las ciencias y los científicos. Las hizo al inicio de un ciclo de producción científica que muchos juzgamos que está llegando a su fin. Ese niño fue J.J. Rousseau. En su célebre *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* (1750), Rousseau formula varias cuestiones a la par que responde a la pregunta, igualmente infantil, que propusiera la Academia de Dijon (Rousseau, 1971: 52). La pregunta era la siguiente: ¿el progreso de las ciencias y las artes contribuirá a purificar o a corromper nuestras costumbres? Se trata de una pregunta elemental, al mismo tiempo

profunda y fácil de entender. Para darle una respuesta -de tal forma elocuente que ganó el primer premio y algunas enemistades- Rousseau hizo las siguientes preguntas, no menos elementales: ¿hay alguna relación entre la ciencia y la virtud? ¿hay alguna razón de peso para sustituir el conocimiento vulgar que tenemos de la naturaleza y de la vida y que compartimos con las mujeres y los hombres de nuestra sociedad por el conocimiento científico producido por pocos e inaccesible a la mayoría? ¿contribuirá la ciencia a disminuir el foso creciente entre lo que se es y lo que se aparenta ser, el saber decir y el saber hacer, entre la teoría y la práctica? Preguntas simples a las que Rousseau responde, de un modo igualmente simple, con un rotundo no.

Estábamos a mediados del siglo XVIII, en un momento en que la ciencia moderna, surgida de la revolución científica del siglo XVI que produjeron Copérnico, Galileo y Newton, comenzaba a abandonar los cálculos esotéricos para transformarse en el fermento de una transformación técnica y social sin precedentes en la historia de la humanidad. Una fase de transición, pues, que dejaba perplejos a los espíritus más atentos y los inducía a reflexionar sobre los fundamentos de la sociedad en que vivían y sobre el impacto de las vibraciones a las que iban a estar sometidos a causa del orden científico emergente. Hoy, transcurridos doscientos años, todos somos protagonistas, productos de ese nuevo orden y testimonios vivos de las transformaciones que produjo. Pero seguimos estando perplejos dada la pérdida de la confianza epistemológica: por un lado, sentimos una sensación de pérdida irreparable tanto más extraña cuanto que no sabemos con certeza lo que podemos perder; por otro, admitimos, incluso, que dicha sensación no sea más que el producto del miedo que siempre precede a las últimas conquistas del progreso científico. A pesar de ello, siempre permanece la perplejidad por no saber lo que en realidad vamos a ganar.

De ahí resulta la ambigüedad y la complejidad del tiempo actual. De ahí también la idea, hoy compartida por muchos, de que estamos en una fase de transición. De ahí, finalmente, la urgencia de responder a preguntas simples, elementales, inteligibles. Una pregunta elemental es una pregunta que aprehende, con la simplicidad técnica de una horquilla, lo más profundo de nuestra perplejidad individual y colectiva. Así fueron las preguntas que planteó Rousseau; así deben ser las nuestras. Aunque, más de doscientos años después, nuestras preguntas siguen siendo las mismas que las de Rousseau.

De nuevo necesitamos preguntar por las relaciones entre la ciencia y la virtud, por el valor del conocimiento llamado ordinario o vulgar que nosotros, los sujetos individuales o colectivos, creamos y usamos para dar senti-

do a nuestras prácticas y que la ciencia se obstina en considerar irrelevante, ilusorio y falso; y, finalmente, habremos de preguntarnos por el papel que cumple el conocimiento científico acumulado en relación con el enriquecimiento o empobrecimiento práctico de nuestras vidas, o sea, por la contribución positiva o negativa de la ciencia para nuestra felicidad. La diferencia con respecto a Rousseau radica en que si nuestras preguntas son simples, las respuestas lo son mucho menos. Rousseau vivió en el inicio de un ciclo de hegemonía de un cierto orden científico, con cuyo fin probablemente nos enfrentamos hoy. Las condiciones epistémicas de nuestras preguntas están inscritas en el reverso de los conceptos que utilizamos para darles respuestas. Cuestionar el paradigma de la ciencia moderna no es, en sí, una cuestión científica y puede transformarse fácilmente en una falsa cuestión o, cuando mucho, en el objeto de otra cuestión científica (la sociología de la ciencia): ¿cuál es, en última instancia, la razón que induce a plantear la cuestión paradigmática?

Tendremos que ser forzosamente más rousseaunianos a la hora de preguntar que a la hora de responder. En una época de hegemonía casi indiscutible de la ciencia moderna, la respuesta a la pregunta sobre el significado socio-cultural de la crisis de la ciencia moderna, o sea, la *démarche* de la hermenéutica crítica, no puede obtenerse sin antes cuestionarse las pretensiones epistemológicas de la ciencia moderna. Y esto es lo que haremos a continuación.

2. El paradigma dominante

El modelo de racionalidad que preside la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes básicamente en el dominio de las ciencias naturales. Aunque se dieron algunos precedentes en el siglo XVIII, es sólo en el XIX donde este modelo de racionalidad se extiende a las ciencias sociales emergentes. A partir de entonces puede hablarse de un modelo global (esto es, occidental) de racionalidad científica que admite variedad interna, pero que se defiende ostensivamente de dos formas de conocimiento no científico (y, por tanto, potencialmente perturbadoras): el sentido común y las llamadas humanidades o estudios humanísticos (que incluirían, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos).

Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas

las formas de conocimiento que no se adecuen a sus principios epistemológicos y a sus reglas metodológicas. Esta es su característica fundamental y la que simboliza mejor la ruptura del nuevo paradigma científico con los que lo precedieron. Está implícita, de un modo progresivo, en la teoría heliocéntrica del movimiento de los planetas de Copérnico, en las leyes de Kepler sobre la órbita de los planetas, en las leyes de Galileo sobre la caída de los cuerpos, en la gran síntesis del orden cósmico de Newton y, finalmente, en la conciencia filosófica que le confirieron Bacon y Descartes. Esta preocupación por confirmar una ruptura fundante que posibilita una y sólo una forma de conocimiento verdadero queda patente en la actitud mental de los protagonistas, en su espanto ante los propios descubrimientos y en la extrema y, al mismo tiempo, serena arrogancia con que se miden con sus contemporáneos.

Citemos dos ejemplos: Kepler escribe en su libro sobre la *Armonía del Mundo,* publicado en 1619, a propósito de las armonías naturales que descubriera en los movimientos celestes:

> *Perdóname, pero estoy feliz; si os incomoda yo perseveraré; (...) Mi libro puede esperar muchos siglos a su lector. Pero Dios mismo tuvo que esperar seis mil años por aquellos que pudiesen contemplar su trabajo* (Kepler, 1939: 280).

Por otro lado, Descartes, en esa maravillosa autobiografía espiritual que es el *Discurso del Método,* al que volveré más adelante, refiriéndose al método encontrado por él:

> *Porque ya recogí de él tales frutos que aunque en el juicio que hago de mi mismo, procuro siempre inclinarme más para el lado de la desconfianza que para el de la presunción, y aunque, mirando con la mirada del filósofo las diversas acciones y emprendimientos de todos los hombres, no haya casi ninguna que no me parezca vana e inútil, no dejo de percibir una extrema satisfacción con el progreso que juzgo haber hecho en busca de la verdad y de concebir tales esperanzas para el futuro que, si de entre las ocupaciones de los hombres, puramente hombres, alguna hay que sea sólidamente buena e importante, oso creer que es aquella que elegí* (Descartes, 1984: 6).

Para comprender esta confianza epistemológica es necesario describir, aunque sea sucintamente, los rasgos principales del nuevo paradigma científico. Conscientes de que lo que los separa del saber aristotélico y medieval aún dominante no es, apenas, una mejor observación de los hechos como, sobre todo, una nueva visión del mundo y de la vida, los protagonistas del nuevo paradigma se aprestan a una lucha apasionada contra todas la for-

mas de dogmatismo y de autoridad. El caso de Galileo es particularmente ejemplar, y, asimismo, la propia afirmación de independencia intelectual de Descartes: "yo no podría elegir a nadie cuyas opiniones me pareciesen deber ser preferidas a las de los otros, y me encontraba como que obligado a procurar a buscar conducirme a mí mismo" (Descartes, 1984: 16). Esta nueva visión del mundo y de la vida conduce a dos distinciones fundamentales, primero, entre conocimiento científico y conocimiento de sentido común, y, segundo, entre naturaleza y persona humana.

Al contrario de la ciencia aristotélica, la ciencia moderna desconfía sistemáticamente de las evidencias de nuestra experiencia inmediata. Tales evidencias, que están en la base del conocimiento vulgar, son ilusorias. Como bien destaca Einstein en el prefacio al *Diálogo sobre los Grandes Sistemas del Mundo,* Galileo se esfuerza denodadamente por demostrar que la hipótesis de los movimientos de rotación y traslación de la Tierra no es refutada por el hecho de no observar los efectos mecánicos de dichos movimientos, o sea, por el hecho de que la Tierra nos parezca estática y quieta (Einstein, 1970: xvii). Por otro lado, la separación entre naturaleza y ser humano es total. La naturaleza es tan sólo extensión y movimiento; es pasiva, eterna y reversible, es un mecanismo cuyos elementos se pueden desmontar y después relacionar bajo la forma de leyes; no tiene alguna otra cualidad o dignidad que nos impida desvelar sus misterios, desvelamiento que no es mera contemplación, sino algo activo, ya que tiende a conocer la naturaleza para dominarla y controlarla. Como dijo Bacon, la ciencia hará del ser humano "el señor y el poseedor de la naturaleza" (1933)[5].

Con base en estos presupuestos, el conocimiento científico avanza a través de la observación descomprometida, libre, sistemática y, en cuanto sea posible, rigurosa de los fenómenos naturales. El *Novum Organum* opone la incertidumbre de la razón absorta en sí misma a la certeza de la experiencia ordenada (Koyré, 1981: 30). Al contrario de lo que piensa Bacon, la experiencia no excluye una teoría previa, el pensamiento deductivo o, incluso, la especulación, pero fuerza a las mismas a tener en cuenta la observación empírica de los hechos, en tanto que última instancia de confirmación.

---

5. Para Bacon "la senda que conduce al hombre al poder y la que lo conduce a la ciencia están muy próximas, siendo casi la misma" (1933: 110). Bacon afirma también que si el objetivo de la ciencia es dominar la naturaleza, no es menos verdad que "sólo podemos vencer la naturaleza *obedeciéndola"* (1933: 6, cursivas mias), lo que no ha sido debidamente destacado en las interpretaciones de la teoría de la ciencia de Bacon.

Galileo refutó las tesis de Aristóteles sólo en la medida en que las hallaba no sustentables, y es Einstein quien nos advierte de que los métodos experimentales de Galileo eran tan imperfectos que sólo por vía de especulaciones osadas podía completar satisfactoriamente las lagunas entre los datos empíricos (basta recordar que no había mediciones de tiempo inferiores al segundo) (Einstein, 1970: xix). A su vez, Descartes iba inequívocamente de las ideas a las cosas y no de las cosas a las ideas, estableciendo la prioridad de la metafísica en cuanto fundamento último de la ciencia.

Las ideas que presiden la observación y la experimentación son las ideas claras y sencillas, a partir de las cuales se puede ascender a un conocimiento más profundo y riguroso de la naturaleza. Esas ideas son las ideas matemáticas. La matemática proporciona a la ciencia moderna, no sólo el instrumento privilegiado de análisis, sino también la lógica de la investigación y, aún más, el modelo de representación de la propia estructura de la materia. Para Galileo, el libro de la naturaleza está inscrito en caracteres geométricos[6] y Einstein no piensa de modo diferente[7]. De este lugar central que ocupa la matemática en la ciencia moderna se derivan dos consecuencias principales. En primer lugar, conocer significa cuantificar. El rigor científico se mide por *el* rigor de las mediciones. Las cualidades intrínsecas del objeto son, por decirlo de algún modo, descualificadas y en su lugar pasan a imperar las cantidades en que eventualmente pueden ser traducidas. Lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante. En segundo lugar, el método científico se asienta en la reducción de la complejidad. El mundo es complicado y la mente humana no lo puede aprehender completamente. Conocer significa dividir y clasificar para después poder determinar relaciones sistemáticas

---

6. Entre muchos otros pasajes del *Diálogo sobre los Grandes Sistemas del Mundo,* cfr. el siguiente fragmento de Salviati: *Si el término 'entendimiento', tomado en la acepción de 'intensivo', significa la comprehensión intensiva, esto es, perfecta, de una proposición dada, diré entonces que el entendimiento humano comprehende algunas proposiciones tan perfectamente y alcanza una certeza tan absoluta como la propia naturaleza. Tal es el caso, por ejemplo, de las proposiciones de las ciencias matemáticas puras, a saber, la geometría y la aritmética; el intelecto divino conoce un número infinitamente mayor, dado que las conoce todas, mas, si el intelecto humano conoce pocas, juzgo que el conocimiento que de ellas tiene iguala, en certeza objetiva, el conocimiento divino, porque llega a comprehenderlas como necesidad, y ese es el más alto grado de certeza* (Galileo Galilei, 1967: 110).

7. La admiración de Einstein por Galileo queda bien patente en el prefacio que escribió para el *Diálogo* de Galileo. El modo radical como Einstein 've' la naturaleza matemática de la estructura de la materia explica en parte su larga batalla sobre la interpretación de la mecánica cuántica (especialmente contra la interpretación de la escuela de Copeñaga). A este propósito, ver Hoffmann (1973: 173 y ss.).

entre lo que se separó. Ya en Descartes una de las reglas del *Método* consiste precisamente en "dividir cada una de las dificultades... en tantas parcelas cuanto fuera posible y requerible para mejor resolverlas" (Descartes, 1984: 17). La división primordial es la que distingue entre "condiciones iniciales" y "leyes de la naturaleza". Las condiciones iniciales son el reino de la complejidad, del accidente y de dónde es necesario seleccionar las que establecen las condiciones relevantes de los hechos a observar; las leyes de la naturaleza son el reino de la simplicidad y de la regularidad, en donde es posible observar y medir con rigor. Esta distinción entre condiciones iniciales y leyes de la naturaleza nada tiene de "natural". Como bien observa Eugene Wigner, es incluso completamente arbitraria (Wigner, 1970: 3). Sin embargo, es en ella donde se asienta toda la ciencia moderna.

La naturaleza teórica del conocimiento científico se infiere de los presupuestos epistemológicos y de las reglas metodológicas referidas. Es un conocimiento causal que aspira a la formulación de leyes, a la luz de las regularidades observadas, con vista a prever el comportamiento futuro de los fenómenos. El descubrimiento de las leyes de la naturaleza se basa, por un lado, y como ya se ha comentado, en el aislamiento de las condiciones iniciales relevantes (por ejemplo, en el caso de la caída de los cuerpos, la posición inicial y la velocidad del cuerpo en caída) y, por otro lado, en el presupuesto de que el resultado se producirá independientemente del lugar y del tiempo en que dichas condiciones se realicen. En otras palabras, el descubrimiento de las leyes de la naturaleza se asienta en el principio de que la posición absoluta y el tiempo absoluto nunca son condiciones iniciales relevantes. Este principio es, según Wigner, el teorema más importante de la invariancia en la física clásica (Wigner, 1970: 226).

Las leyes, en tanto categorías de inteligibilidad, reposan en un concepto de causalidad escogido, no arbitrariamente, entre los ofrecidos por la física aristotélica. Aristóteles distingue cuatro tipos de causa: la material, la formal, la eficiente y la final. Las leyes de la ciencia moderna son un tipo de causa formal que privilegia el *cómo funciona* de las cosas en detrimento de *cuál sea el agente* o *cuál sea el fin* de las cosas. Así es como el conocimiento científico rompe con el conocimiento del sentido común. Mientras que en el sentido común, y, por tanto, en el conocimiento práctico en que se traduce, la causa y la intención conviven sin problemas, en la ciencia, la determinación de la causa formal se obtiene ignorando la intención. Este tipo de causa formal es la que premite prever y, por consiguiente, intervenir en lo real, y, en última instancia, posibilita a la ciencia moderna responder a la

pregunta sobre los fundamentos de su rigor y de su verdad a través del conjunto de sus éxitos en la manipulación y en la transformación de lo real.

Un conocimiento basado en la formulación de leyes tiene como presupuesto metateórico la idea de orden y de estabilidad del mundo, la idea de que el pasado se repite en el futuro. Según la mecánica newtoniana, el mundo de la materia es una máquina cuyas operaciones se pueden determinar exactamente por medio de leyes físicas y matemáticas, un mundo estático y eterno que fluctúa en un espacio vacío, un mundo que el racionalismo cartesiano torna cognoscible a través de su descomposición en los elementos que lo constituyen. Esta idea del mundo-máquina es tan poderosa que va a transformarse en la gran hipótesis universal de la época moderna. Puede parecer sorprendente, y hasta paradójico, que una forma de conocimiento sustentada en tal visión del mundo se haya constituido en uno de los pilares de la idea de progreso que gana cuerpo en el pensamiento europeo a partir del siglo XVIII y que se presenta como la señal intelectual del ascenso de la burguesía[8]. Pero la verdad es que el orden y la estabilidad del mundo son la pre-condición de la transformación tecnológica de lo real. El determinismo mecanicista es el horizonte cierto de una forma de conocimiento que se pretende utilitario y funcional, reconocido menos por la capacidad de comprehender profundamente lo real que por la capacidad de dominarlo y transformarlo. En el plano social, también es ese el horizonte cognitivo más adecuado a los intereses de la burguesía ascendente, considerando a la sociedad, donde comenzaba a dominar, el estadio final de la evolución de la humanidad (el estado positivo de Comte, la sociedad industrial de Spencer, la solidaridad orgánica de Durkheim). De ahí que el prestigio de Newton y de las leyes simples a que reducía toda la complejidad del orden cósmico hayan convertido a la ciencia moderna en el modelo de racionalidad hegemónica que poco a poco hizo pasar del estudio de la naturaleza al estudio de la sociedad. Del mismo modo que fue posible descubrir las leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad.

Bacon, Vico y Montesquieu son los grandes precursores. Bacon afirma la plasticidad de la naturaleza humana y, por tanto, su perfectibilidad, dadas las condiciones sociales, jurídicas y políticas adecuadas; condiciones que es posible determinar con rigor (Bacon, 1933). Vico sugiere la existencia de leyes que gobiernan determinísticamente la evolución de las sociedades y hacen posible prever los resultados de las acciones colectivas. Con extraordinaria

8. Ver, entre otros muchos, Pollard (1971: 39).

premonición, Vico identifica y resuelve la contradicción entre la libertad y la imprevisibilidad de la acción humana individual y la determinación y previsibilidad de la acción colectiva (Vico, 1953). Montesquieu puede ser considerado un precursor de la sociología del derecho al establecer la relación entre las leyes del sistema jurídico, hechas por el hombre, y las leyes ineluctables de la naturaleza (Montesquieu, 1950).

En el siglo XVIII, este espíritu precursor es ampliado y profundizado. El fermento intelectual que resulta, las "Luces", creará las condiciones para la emergencia de las ciencias sociales en el siglo XIX. La conciencia filosófica de la ciencia moderna, que tuviera en el racionalismo cartesiano y en el empirismo baconiano sus primeras formulaciones, vino a condensarse en el positivismo ochocentista. Dado que, según éste, sólo hay dos formas de conocimiento científico -las disciplinas formales de la lógica y de la matemática y las ciencias empíricas según el modelo mecanicista de las ciencias naturales- las ciencias sociales nacieron para convertirse en ciencias empíricas. El modo como el modelo mecanicista fue asumido tuvo, sin embargo, algunas variantes. Distingo dos vertientes principales: la primera, sin duda la dominante, consistió en aplicar, en la medida de lo posible, al estudio de la sociedad, todos los principios epistemológicos y metodológicos que dominaban el estudio de la naturaleza desde el siglo XVI; la segunda, durante mucho tiempo marginal aunque hoy cada vez más seguida, consistió en reivindicar para las ciencias sociales un estatuto epistemológico y metodológico propio, basado en la especificidad del ser humano y en su distinción radical en relación con la naturaleza. Estas dos concepciones han sido consideradas antagónicas, la primera sometida al yugo positivista, la segunda liberada de él, aunque ambas reivindicando el monopolio del conocimiento científico-social. Presentaré a continuación una interpretación diferente, aunque en este momento me detenga en caracterizar sucintamente cada una de estas variantes.

La primera variante -cuyo compromiso epistemológico está bien simbolizado en el término "física social" con que inicialmente se designaron los estudios científicos de la sociedad- parte del presupuesto de que las ciencias naturales son una aplicación o concreción de un modelo de conocimiento universalmente válido y finalmente, el único válido. Por tanto, por mayores que sean las diferencias entre los fenómenos naturales y los fenómenos sociales, es siempre posible estudiar los últimos como si fuesen los primeros. Se reconoce que esas diferencias actúan contra los fenómenos sociales, o sea, tornan más difícil el cumplimiento del canon metodológico y menos

riguroso el conocimiento al que se llega, pero no hay diferencias cualitativas entre el proceso científico en este dominio y el que preside el estudio de los fenómenos naturales. Para estudiar los fenómenos sociales como si fuesen fenómenos naturales, es decir, para concebir los hechos sociales como cosas, tal y como pretendía Durkheim, el fundador de la sociología académica, es necesario reducir los hechos sociales a sus dimensiones externas, observables y mensurables (1980). Así, por ejemplo, las causas del aumento de la tasa de suicidio, en la Europa del cambio de siglo, no se buscan en los motivos invocados por los suicidas en sus cartas, sino en la verificación de regularidades en función de condiciones tales como el sexo, el estado civil, la existencia o no de hijos, o la religión de los suicidas (Durkheim, 1973).

En tanto que esa reducción no siempre es fácil, ni siempre se consigue sin distorsionar groseramente los hechos o sin reducirlos casi a la irrelevancia, las ciencias sociales, según esta primera variante, tienen un largo camino a recorrer en el sentido de lograr la compatibilización con los criterios de cientificidad de las ciencias naturales. Los obstáculos son enormes, más no insuperables. Ernest Nagel, en *La Estructura de la Ciencia,* simboliza bien el esfuerzo desplegado en esta variante para identificar obstáculos y proponer vías de superación. Veamos algunos de dichos obstáculos: -las ciencias sociales no disponen de teorías explicativas que les permitan abstraerse de lo real, para después buscar en él, de modo metodológicamente controlado, la prueba adecuada; -las ciencias sociales no pueden establecer leyes universales porque los fenómenos sociales están históricamente condicionados y culturalmente determinados; -las ciencias sociales no pueden producir previsiones fiables porque los seres humanos modifican su comportamiento en función del conocimiento que sobre él se adquiere; -los fenómenos sociales son de naturaleza subjetiva y, como tal, no se dejan captar por la objetividad del comportamiento; -las ciencias sociales no son objetivas porque el científico social no puede liberarse, en el acto de la observación, de los valores que informan su práctica en general y, por tanto, también su práctica científica (Nagel, 1961: 447 y ss.).

En relación con cada uno de estos obstáculos, Nagel intenta demostrar que la oposición entre las ciencias sociales y las ciencias naturales no es tan lineal como suele juzgarse, y que, en la medida en que hay diferencias, ellas pueden ser superadas u olvidadas. Sin embargo, reconoce que la superación de los obstáculos ni siempre es fácil, siendo esa la razón principal del atraso de las ciencias sociales en relación a las ciencias naturales. La idea del

atraso de las ciencias sociales es la idea central de la argumentación metodológica en esta variante que estamos estudiando, y, junto a ella, la idea de que ese atraso, con tiempo y dinero, podrá ir reduciéndose o, incluso, eliminándose.

Según la teoría de las revoluciones científicas de Thomas Kuhn el atraso de las ciencias sociales se debe al carácter pre-paradigmático de las mismas, al contrario de las ciencias naturales que son paradigmáticas. En cuanto que en las ciencias naturales el desarrollo del conocimiento hizo posible la formulación de un conjunto de principios y de teorías sobre la estructura de la materia que son aceptadas sin discusión por toda la comunidad científica, conjunto que Kuhn denomina "paradigma", en las ciencias sociales no hay consenso paradigmático, por lo que el debate tiende a atravesar verticalmente todo el conocimiento adquirido. El esfuerzo y el desperdicio que eso acarrea es, simultáneamente, causa y efecto del atraso de las ciencias sociales.

La segunda variante reivindica un estatuto metodológico propio para las ciencias sociales. Los obstáculos que hace poco enuncié son, según esta vertiente, insuperables. Para algunos es la propia idea de ciencia de la sociedad que se cuestiona, para otros, se trata tan sólo de emprender una ciencia diferente. El argumento fundamental es que la acción humana es radicalmente subjetiva. El comportamiento humano, al contrario de los fenómenos naturales, no puede ser descrito y mucho menos explicado con base en sus características exteriores y objetivables, dado que el mismo acto externo puede corresponder a sentidos de acción muy diferentes. La ciencia social será siempre una ciencia subjetiva y no objetiva como las naturales; tiene que aprehender los fenómenos sociales a partir de las actitudes mentales y del sentido que los agentes confieren a sus acciones, para lo que es necesario utilizar métodos de investigación e, incluso, criterios epistemológicos diferentes de los corrientes en las ciencias naturales, métodos cualitativos en vez de cuantitativos, con vistas a la obtención de un conocimiento intersubjetivo, descriptivo y comprehensivo, en vez de un conocimiento objetivo, explicativo y nomotético.

Esta concepción de la ciencia social se reconoce como una posición antipositivista. Su tradición filosófica es la fenomenología en diferentes variantes, desde las más moderadas (como la de Max Weber, 1968), hasta las más extremistas (como la de Peter Winch, 1970). Con todo, en una reflexión más profunda, esta concepción, tal y como viene siendo elaborada, se revela más subsidiaria del modelo de racionalidad de las ciencias naturales de lo que parece. Comparte con este modelo la distinción naturaleza/ser humano

y, tal como él, tiene una visión mecanicista de la naturaleza, a la cual contrapone, con evidencia esperada, la especificidad del ser humano. A esta distinción, primordial en la revolución científica del siglo XVI, van a sobreponerse otras en los siglos siguientes, tales como la distinción naturaleza/cultura y la distinción ser humano/animal, para en el siglo XVIII poderse celebrar el carácter único del ser humano. La frontera que se establece entonces entre el estudio del ser humano y el estudio de la naturaleza no deja de ser prisionera del reconocimiento de la prioridad cognitiva de las ciencias naturales, pues si, por un lado, se recusan los condicionantes biológicos del comportamiento humano, por el otro se usan argumentos biológicos para fijar la especificidad del ser humano.

Puede, pues, concluirse que ambas concepciones de la ciencia social a las que aludí pertenecen al paradigma de la ciencia moderna, aunque la concepción mencionada en segundo lugar represente, dentro de este paradigma, una señal de crisis y contenga algunos de los componentes de la transición hacia otro paradigma científico.

3. La crisis epistemológica del paradigma dominante

Hoy en día son ya muchas y muy fuertes las señales que apuntan a que el modelo de racionalidad científica que acabo de describir en sus líneas principales atraviesa una profunda crisis. En esta sección defenderé: primero, que esa crisis no es sólo profunda sino irreversible; segundo, que estamos en un periodo de revolución científica que se inició con Einstein y la mecánica cuántica y no se sabe aún cuándo acabará; tercero, que las señales nos permiten tan solo especular acerca del paradigma que emergerá de este periodo revolucionario, pero que, desde este momento, puede afirmarse con seguridad que colapsará las distinciones básicas en que se asienta el paradigma dominante a que más arriba aludí.

La crisis del paradigma dominante es el resultado interactivo de una pluralidad de condiciones. Distingo entre condiciones sociales y condiciones teóricas. Prestaré más atención a las condiciones teóricas y por ellas comienzo. La primera observación, que no es tan trivial como parece, reside en que la identificación de los límites, de las insuficiencias estructurales del paradigma científico moderno, es el resultado del gran avance en el conocimiento que él mismo propició. La profundización del conocimiento permitió ver la fragilidad de los pilares en que se funda.

Einstein constituye la primera rotura en el paradigma de la ciencia moderna, la cual fue aún más importante de lo que el mismo Einstein fue subjetivamente capaz de admitir. Uno de los pensamientos más profundos de Einstein es el de la relatividad de la simultaneidad. Einstein distingue entre la simultaneidad de acontecimientos presentes en el mismo lugar y la simultaneidad de acontecimientos distantes, en particular de acontecimientos separados por distancias astronómicas. En relación a estos últimos, el problema lógico a resolver es el siguiente: ¿cómo puede establecer el observador el orden temporal de acontecimientos en el espacio? Ciertamente a través de mediciones de la velocidad de la luz, partiendo del presupuesto, que es fundamental en la teoría de Einstein, de que no hay en la naturaleza velocidad superior a la de la luz. Sin embargo, al medir la velocidad en una dirección única (de A a B), Einstein se enfrenta a un círculo vicioso: para determinar la simultaneidad de los acontecimientos distantes es necesario conocer la velocidad; pero, para medir la velocidad, es necesario conocer la simultaneidad de los acontecimientos. Con un golpe de genio, Einstein rompe este círculo demostrando que la simultaneidad de acontecimientos distantes no puede ser verificada, puede tan sólo ser definida. Es, por tanto, arbitraria; de lo que se deduce que, como señala Reichenbach, cuando hacemos mediciones no pueda haber contradicciones en los resultados una vez que estos nos devuelvan la simultaneidad que nosotros introducimos por definición en el sistema de medición (1970: 60).

Esta teoría vino a revolucionar nuestras concepciones del espacio y del tiempo. No habiendo simultaneidad universal, el tiempo y el espacio absolutos de Newton dejan de existir. Dos acontecimientos simultáneos en un sistema de referencia no son simultáneos en otro sistema de referencia. Las leyes de la física y de la geometría se basan en mediciones locales:

> *Los instrumentos de medida, sean relojes* o *metros, no tienen magnitudes independientes, se ajustan al campo métrico del espacio, cuya estructura se manifiesta más claramente en los rayos de luz* (Reichenbach, 1970: 68).

El carácter local de las mediciones y, por tanto, del rigor del conocimiento que se obtiene con base en ellas, va a inspirar el surgimiento de la segunda condición teórica de la crisis del paradigma dominante, la mecánica cuántica. Si Einstein relativizó el rigor de las leyes de Newton en el dominio de la astrofísica, la mecánica cuántica lo hizo en el dominio de la microfísica. Heisenberg y Bohr demuestran que no es posible observar o medir un objeto sin interferir en él, sin alterarlo, hasta tal punto que el objeto que

surge de un proceso de medición no es el mismo que el que entró. Como ilustra Wigner, "la medición de la curvatura del espacio causada por una partícula no puede ser realizada sin crear nuevos campos que son mil millones de veces mayores que el campo bajo investigación" (1970: 7).

La idea de que no conocemos de lo real sino lo que en él introducimos, o sea, que no conocemos de lo real sino nuestra intervención en él, está bien expresada en el principio de incertidumbre de Heisenberg: no se pueden reducir simultáneamente los errores de medición de la velocidad y de la posición de las partículas; lo que se haga para reducir el error de una de las mediciones aumenta el error de la otra (Heisenberg, 1971). Este principio y, por consiguiente, la demostración de la interferencia estructural del sujeto en el objeto observado, tiene importantes implicaciones. Por un lado, siendo estructuralmente limitado el rigor de nuestro conocimiento, sólo podemos aspirar a resultados aproximados, lo cual nos muestra que las leyes de la física son tan sólo probabilísticas. Por otro lado, la hipótesis del determinismo mecanicista es inviable dado que la totalidad de lo real no se reduce a la suma de las partes en que la dividimos para observar y medir. Por último, la distinción sujeto/objeto es mucho más compleja de lo que pueda parecer a primera vista. La distinción pierde sus contornos dicotómicos y asume la forma de un *continuum.*

El rigor de la medición puesto en peligro por la mecánica cuántica será aún más profundamente sacudido si se cuestionara el rigor del vehículo formal en que la medición se expresa, o sea, el rigor de la matemática. Esto sucede con las investigaciones de Gödel, las cuales, por dicha razón, considero que serán la tercera condición de la crisis del paradigma. El teorema de la incompletud y los teoremas sobre la imposibilidad, en ciertas circunstancias, de encontrar dentro de un sistema formal dado la prueba de su consistencia demuestran que, incluso siguiendo de cerca las reglas de la lógica matemática, es posible formular proposiciones indecidibles, proposiciones que no se pueden demostrar ni refutar, ya que una de las mismas es precisamente la que postula el carácter no contradictorio del sistema[9]. Si las leyes de la naturaleza fundamentan su rigor en el rigor de las formalizaciones matemáticas en que se expresan, las investigaciones de Gödel demuestran que el rigor de la matemática carece él mismo de fundamento. A partir de

9. El impacto de los teoremas de Gödel en la filosofía de la ciencia han sido valorados de un modo diverso. Ver, por ejemplo, Ladrière (1967: 312 y ss.); Jones (1982: 158); Parain-Vial (1983: 52 y ss.); Thom (1985: *36);* Briggs y Peat (1985: 22).

aquí es posible no sólo cuestionar el rigor de la matemática, sino también redefinirlo en cuanto forma de rigor que se opone a otras formas de rigor alternativas, una forma de rigor cuyas condiciones de éxito en la ciencia moderna no pueden seguir siendo consideradas como naturales y obvias. La propia filosofía de la matemática ha problematizado creativamente estos temas y hoy reconoce que el rigor matemático, como cualquier otra forma de rigor, se asienta en un criterio de selectividad y que, como tal, tiene un lado constructivo y otro destructivo.

La cuarta condición teórica de la crisis del paradigma newtoniano puede encontrarse en los progresos del conocimiento en los dominios de la microfísica, de la química y de la biología en los últimos treinta años. A título de ejemplo, menciono las investigaciones del físico-químico Ilya Prigogine. La teoría de las estructuras disipativas y el principio del "orden a través de fluctuaciones" establecen que, en sistemas abiertos, o sea, en sistemas que funcionan en los márgenes de la estabilidad, la evolución se explica por fluctuaciones de energía que en determinados momentos, nunca del todo previsibles, desencadenan espontáneamente reacciones que, a causa de mecanismos no lineales, presionan el sistema más allá de un límite máximo de inestabilidad y lo conducen a un nuevo estado macroscópico. Esta transformación irreversible y termodinámica, es el resultado de la interacción de procesos microscópicos según una lógica de auto-organización en una situación de no equilibrio.

La situación de bifurcación, o sea, el punto crítico en que la mínima fluctuación de energía puede conducir a un estado nuevo, representa la potencialidad del sistema para ser atraído hacia un estado de menor entropía. De este modo, la irreversibilidad en los sistemas abiertos significa que estos son producto de su historia (Prigogine y Stengers, 1979; Prigogine, 1980; Prigogine, 1981: 73 y ss.). La importancia de esta teoría reside en la nueva concepción de la materia y de la naturaleza que propone; una concepción difícilmente compaginable con la que heredamos de la física clásica. En vez de eternidad, tenemos la historia; en vez de determinismo, la imprevisibilidad; en vez del mecanicismo, la interpenetración, la espontaneidad y la auto-organización; en vez de reversibilidad, la irreversibilidad y la evolución; en vez del orden, el desorden; en vez de la necesidad, la creatividad y el accidente. La teoría de Prigogine recupera, incluso, conceptos aristotélicos tales como los conceptos de potencialidad y virtualidad que la revolución científica del siglo XVI parecía haber arrojado definitivamente al cubo de basura de la historia.

Sin embargo, lo más importante de esta teoría está en que ella no es un fenómeno aislado. Forma parte de un movimiento convergente, pujante sobre todo a partir de las dos últimas décadas, que atraviesa las diferentes ciencias de la naturaleza e, incluso, las ciencias sociales, un movimiento con vocación transdisciplinar que Jantsch (1980) denomina como paradigma de auto-organización, y que aflora, entre otras, en la teoría de Prigogine, en la sinergética de Haken (1977; 1985: 205 y ss.), en el concepto de hiperciclo y en la teoría del origen de la vida de Eigen (Eigen y P. Schuster, 1979), en el concepto de autopoiesis de Maturana y Varela (1973)[10], en la teoría de las catástrofes de Thom (1985), en la teoría de la evolución de Jantsch (1981: 83 y ss.), en la teoría del "orden implicado" de David Bohm (1984; Bateson, 1985) o en la teoría de la matriz-S de Geoffrey Chew y en la filosofía del "bootstrap" que le subyace[11]. Este movimiento científico y las otras innovaciones teóricas que más arriba definí como otras condiciones teóricas de la crisis del paradigma dominante, han propiciado una profunda reflexión epistemológica sobre el conocimiento científico, de tal modo rica y diversificada que, mejor que cualquier otra circunstancia, caracteriza ejemplarmente la situación intelectual del tiempo presente.

Esta reflexión presenta dos facetas sociológicas importantes. En primer lugar, la reflexión es llevada a cabo principalmente por los propios científicos que adquieren una competencia y un interés filosófico suficientes para problematizar su propia práctica. No es arriesgado afirmar que nunca hubo tantos científicos-filósofos como actualmente, y eso no se debe a una evolución arbitraria del interés intelectual. Después de la euforia científica del siglo XIX y de la consecuente repulsa hacia la reflexión filosófica, bien simbolizada por el positivismo, llegamos al siglo XXI poseidos por el deseo casi desesperado de complementar el conocimiento de las cosas con el conocimiento de nuestro conocimiento de las cosas, esto es, con el conocimiento de nosotros mismos. La segunda faceta de esta reflexión es que abarca cuestiones que antes eran dejadas a los sociólogos. El análisis de las condiciones sociales, de los contextos culturales, de los modelos organizativos de investigación científica, antes acantonado en el campo separado y estanco de la sociología de la ciencia, ha pasado a ocupar un lugar de relieve en la reflexión epistemológica[12].

Del contenido de esta reflexión espigaré, a título ilustrativo, algunos de los temas principales. En primer lugar, son cuestionados el concepto de ley y

10. Ver también Benseler, Hejl y Koch (orgs.) (1980).
11. Chew (1968: 762 y ss.); Chew (1970: 23 y ss.). Ver también, Capra (1979: 11 y ss.).
12. Sobre la antigua perspectiva, ver Merton (1968).

el concepto asociado de causalidad. La formulación de las leyes de la naturaleza se funda en la idea de que los fenómenos observados son independientes de todo excepto de un conjunto razonablemente pequeño de condiciones (las condiciones iniciales) cuya interferencia es observada y medida. Esta idea -se reconoce hoy- obliga a separaciones groseras entre los fenómenos, separaciones que, además, son siempre provisionales y precarias, una vez que la verificación de la no interferencia de ciertos factores es siempre producto de un conocimiento imperfecto. Las leyes tienen así un carácter probabilístico, aproximativo y provisional, bien expresado en el principio de falsación popperiano. Pero, por encima de todo, la simplicidad de las leyes constituye una simplificación arbitraria de la realidad que nos confina a un horizonte mínimo más allá del cual otros conocimientos de la naturaleza, probablemente más ricos y con más interés humano, quedan por conocer.

En la biología, donde las interacciones entre fenómenos y formas de auto-organización en totalidades no mecánicas son más visibles, pero también en las demás ciencias, la noción de ley está siendo, parcial y sucesivamente, sustituida por las nociones de sistema, de estructura, de modelo y, por último, por la noción de proceso. El declive de la hegemonía de la legalidad es concomitante al de la hegemonía de la causalidad. El cuestionamiento de la causalidad en los tiempos modernos viene de lejos, por lo menos desde David Hume y el positivismo lógico. La reflexión crítica ha incidido tanto en el problema ontológico de la causalidad (¿cuáles son las características del nexo causal? ¿ese nexo existe en la realidad?) como en el problema metodológico de la causalidad (¿cuáles son los criterios de la causalidad? ¿cómo reconocer un nexo o verificar una hipótesis causal?).

Hoy, la relativización del concepto de causa parte, sobre todo, del reconocimiento de que el lugar central que ha ocupado en la ciencia moderna se explica menos por razones ontológicas o metodológicas que por razones pragmáticas. El concepto de causalidad se adecua bien a una ciencia que tiende a intervenir en lo real y que mide su éxito por el ámbito de esa intervención. Al final, causa es todo aquello sobre lo que se puede actuar. Incluso los defensores de la causalidad, como Mario Bunge (1979), reconocen que es apenas una de las formas del determinismo y que, por esa razón, tiene un lugar limitado, aunque insustituible, en el conocimiento científico[13]. La

13. Bunge afirma: "En pocas palabras, el principio causal no es una panacea ni un mito: es una hipótesis general subsumida en un principio universal de determinabilidad, teniendo una validez aproximativa en su propio dominio" (1979: 353). En Portugal, en este sentido, es de justicia señalar la obra teórica de Armando Castro (1975, 1978, 1980, 1982, 1985).

verdad es que, bajo la égida de la biología y también de la microfísica, el causalismo, en cuanto categoría de inteligibilidad de lo real, ha venido perdiendo terreno a favor del finalismo.

El segundo gran tema de reflexión epistemológica versa más sobre el contenido del conocimiento científico que sobre su forma. Siendo un conocimiento mínimo que cierra las puertas a muchos otros saberes sobre el mundo, el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómata, o, como dice Prigogine, en un interlocutor terriblemente estúpido (Prigogine y Stengers, 1979: 13). Este envilecimiento de la naturaleza acaba por envilecer al propio científico en la medida en que reduce el supuesto diálogo experimental al ejercicio de una prepotencia sobre la naturaleza. El rigor científico, en tanto que fundado en el rigor matemático, es un rigor que cuantifica y que, al cuantificar, descualifica, un rigor que, al objetivar los fenómenos, los objetualiza y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza. Es, en suma y finalmente, una forma de rigor que, al afirmar la personalidad del científico, destruye la personalidad de la naturaleza. De esta forma, el conocimiento gana en rigor lo que pierde en riqueza y la resonancia de los éxitos de la intervención tecnológica esconde los límites de nuestra comprensión del mundo y reprime la pregunta sobre el valor humano de un afán científico así concebido. Esta pregunta está, sin embargo, inscrita en la propia relación sujeto/objeto que preside la ciencia moderna, una relación que interioriza el sujeto a costa de la exteriorización del objeto, convirtiéndolos en compartimentos estancos e incomunicables.

Los límites de este tipo de conocimiento son, pues, cualitativos, y no son superables con mayores cantidades de investigación o mayor precisión de los instrumentos. Más aún, la propia precisión cuantitativa del conocimiento está estructuralmente limitada. Por ejemplo, en el dominio de las teorías de la información, el teorema de Brillouin demuestra que la información no es gratuita (1959; Parain-Vial, 1983: 122 y ss.). Cualquier observación efectuada sobre un sistema físico aumenta la entropía del sistema en el laboratorio. El rendimiento de una experiencia dada debe, pues, ser definido por la relación entre la información obtenida y el aumento concomitante de la entropía. Ahora, según Brillouin, ese rendimiento es siempre inferior a la unidad y sólo en casos raros está próximo a ella. En estos términos, la experiencia rigurosa es irrealizable, puesto que exigiría un dispendio infinito de actividades humanas.

Por último, la precisión es limitada, porque, si es verdad que el conocimiento sólo sabe avanzar por la vía de la progresiva parcelación del objeto, lo que queda bien representado en las crecientes especializaciones de la ciencia, es exactamente por ese camino como mejor se confirma la irreductibilidad de las totalidades orgánicas o inorgánicas en relación a las partes que las constituyen y, por tanto, el carácter distorsionado del conocimiento centrado en la observación de estas últimas. Los hechos observados han ido escapándose del régimen de aislamiento carcelario a los que la ciencia los condena. Los objetos tienen fronteras cada vez menos definidas; están constituidos por anillos que se entrecruzan en telas complejas con los restantes objetos, hasta tal punto que los objetos en sí son menos reales que las relaciones entre ellos.

Pautada por las condiciones teóricas y sociales a las que me he referido, la crisis del paradigma de la ciencia moderna no constituye un pantano ceniciento de escepticismo o de irracionalismo. Es, mejor, el retrato de una familia intelectual numerosa e inestable, pero también creativa y fascinante, en el momento de despedirse, con algo de dolor, de los lugares conceptuales, teóricos y epistemológicos, ancestrales e íntimos, pero ya no convincentes o seguros una despedida 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. La caracterización de la crisis del paradigma dominante trae consigo el perfil del paradigma emergente. Su diseño es lo que intentaré desarrollar a continuación.

4. El paradigma emergente

La configuración del paradigma que se anuncia en el horizonte sólo puede obtenerse por via especulativa. Una especulación fundada en, aunque no determinada por, las señales que la crisis del paradigma actual emite. Aún más, como afirma René Poirier y antes que él Hegel y Heidegger, "la coherencia global de nuestras verdades físicas y metafísicas sólo se las conoce retrospectivamente" (Prefacio a Parain-Vial, 1983: 10). Por ello, cuando hablamos de futuro, aunque sea de un futuro que ya comenzamos a vislumbrar, lo que de él decimos procede de una síntesis personal que reside en la imaginación, en mi caso, en la imaginación sociológica. No debe espantar que, aun cuando con algunos puntos de convergencia, las síntesis hasta

ahora presentadas sean diferentes. Ilya Prigogine, por ejemplo, habla de "nueva alianza" y de la metamorfosis de la ciencia (Prigogine y Stengers, 1979). Fritjof Capra habla de la "nueva física" y del Taoísmo de la física (1984). Eugene Wigner, de "mudanzas del segundo tipo" (1970) y Erich Jantsch del paradigma de la auto-organización (1980, 1981).

Por mi parte hablaré del *paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente.* Con esta denominación pretendo significar que la naturaleza de la revolución científica que atravesamos es estructuralmente diferente de la que ocurrió en el siglo XVI. Siendo una revolución científica que sucede en una sociedad, ella misma revolucionada por la ciencia, el paradigma que emerge de ella no puede ser únicamente un paradigma científico (el paradigma de un conocimiento prudente), sino, asimismo, un paradigma social (el paradigma de una vida decente).

4.1. Las representaciones inacabadas de la Modernidad

El análisis del paradigma científico emergente debe evitar caer en soluciones fáciles del tipo de un pesimismo reaccionario o de un voluntarismo inconsecuente. Según el consejo, ya antiguo, de Merleau-Ponty, creo que una solución posible, aunque difícil, es la de partir de la identificación de las representaciones más abiertas, incompletas o inacabadas de nuestro tiempo (1968: 45). Esto significa, antes de nada, que sólo a partir de la modernidad es posible trascender la modernidad. Si es verdad que la modernidad no puede ofrecer solución a los excesos y déficits de los que es responsable, no es menos verdad que sólo ella permite desearla. De hecho, podemos encontrar en la modernidad todo lo que es necesario para formular una solución; todo, menos esa solución.

A mi entender, las representaciones que la modernidad dejó hasta ahora más inacabadas y abiertas son, en el campo de la regulación, el principio de comunidad y, en el terreno de la emancipación, la racionalidad estético-expresiva. De los tres principios de regulación (mercado, Estado y comunidad), el principio de comunidad fue el más olvidado en los últimos doscientos años. De tal modo que acabó por ser casi totalmente absorbido por los principios de Estado y de mercado. Pero, por ello mismo, es el principio menos obstruido por determinaciones y, por consiguiente, el mejor colocado para instaurar una dialéctica positiva como el pilar de la emancipación.

Dado que es una representación abierta e incompleta, la comunidad es ella misma difícilmente -o lo es, apenas vagamente- representable, y sus ele-

mentos constitutivos, asimismo abiertos e inacabados, huyen de cualquier enumeración exhaustiva. Tienen, con todo, una característica común: todos resistieron la especialización y la diferenciación técnico-científica a partir de las cuales la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna colonizó los otros dos principios modernos de regulación: el Estado y el mercado. Al contrario de estos dos principios, el de comunidad se resistió a ser totalmente cooptado por el utopismo automático de la ciencia y, por ello mismo, pagó duramente con su marginalización y olvido. Pero, por el hecho de haber quedado apartado, el principio de comunidad se mantuvo diferente y abierto a nuevos contextos en los que su diferencia pudiera tener importancia.

Para determinar las virtualidades epistemológicas del principio de comunidad, es preciso señalar dos de sus dimensiones: la participación y la solidaridad. Estos elementos sólo fueron colonizados por la ciencia moderna de un modo muy parcial. En el caso de la participación la colonización se dio, sobre todo, en el contexto de lo que la teoría política definió, de una forma bastante rígida, como la esfera política (ciudadanía y democracia representativa). Pero más allá de dicho contexto quedaron otros muchos dominios de la vida social en los que la participación continuó siendo una competencia no especializada e indiferenciada de la comunidad.

En el caso de la solidaridad, su colonización se efectuó, en los países capitalistas desarrollados, a través de las políticas sociales del Estado-Providencia, aunque aquí también de forma incompleta. Más allá de esta constatación, en la mayoría abrumadora de los Estados-nación, la solidaridad comunitaria no especializada -lo que llamo "sociedad-providencia"- continúa siendo la forma dominante de solidaridad.

En relación al pilar de la emancipación, a pesar de que tanto la racionalidad moral-práctica como la estético-expresiva han sido invadidas por la racionalidad cognitivo-instrumental y performativo-utilitaria de la ciencia, la racionalidad estético-expresiva, en mi opinión, resistió mejor a la cooptación total. Hubo varios factores que contribuyeron a tal hecho. En general, la racionalidad estético-expresiva es, por naturaleza, tan permeable e inacabada como la propia obra de arte y, por ello, no puede ser encerrada en la prisión flexible del automatismo técnico-científico. El carácter específico de la racionalidad estético-expresiva ha sido una de las cuestiones más debatidas en la teoría estética. En un artículo muy influyente, Norris Weitz defiende vehementemente que el arte no es susceptible de definición y que, por tal razón, ni los artistas ni los teóricos han logrado hasta hoy definirlo con éxito. Según Weitz, el arte no tiene esencia ya que ninguna cualidad es

necesaria y suficiente para que una cosa sea una obra de arte. Si "miramos con atención" concluiremos que no hay una cualidad que sea común a todas las obras de arte y sólo a ellas (Weitz, 1956: 27-35)[14]. No cabe, por tanto, continuar el debate desencadenado por Weitz. En cierto modo, en él resuena la discusión sobre la naturaleza de la belleza estética que se remonta, por lo menos, a Aristóteles, aunque incluyendo nuevas dimensiones, en parte procedentes de la visibilidad progresiva del arte en el actual periodo del "capitalismo desorganizado", tal y como el debate sobre el post-modernismo claramente demuestra.

A mi entender, el carácter inacabado de la racionalidad estético-expresiva reside en los conceptos de *placer,* de *autoría* y de *artefactualidad discursiva.* La colonización del placer en la modernidad occidental se dio a través de la industrialización del ocio y de los tiempos libres, de las industrias culturales y de la ideología y práctica del consumismo. Con todo, fuera del alcance de la colonización, se mantuvo la irreductible individualidad intersubjetiva del *homo ludens,* capaz de aquello a lo que Barthes denominó *jouissance,* el placer que resiste al enclaustramiento y difunde el juego entre los seres humanos. Ha sido en el campo de la racionalidad estético-expresiva donde el placer, a pesar de su semi-enclaustramiento, se puede imaginar, desde una perspectiva utópica, como algo más que semi-liberado.

La noción de *autor* -al lado de todos los demás conceptos a los que está asociado, tales como los de iniciativa, autonomía, creatividad, autoridad, autenticidad y originalidad-, es el concepto que subyace a la organización del dominio artístico y literario de la modernidad. Asimismo, está relacionado con la noción, igualmente moderna, de sujeto individual. Estos dos conceptos representan la discontinuidad entre el mundo medieval y el nuevo mundo del Renacimiento y de los descubrimientos; representan el absurdo de reducir el nuevo conocimiento a las semejanzas o analogías con las tipologías inertes establecidas por el conocimiento anterior. En suma, significan el fin de la antigua *auctoritas*[15].

Sin embargo, fue sobre el pilar de la regulación sobre el que se desarrolló el concepto de sujeto autónomo como ciudadano y como agente del mercado; en ambos casos, como micro-unidad en la creación cotidiana y normal del nuevo orden de cosas. Por el contrario, el concepto de autoría

---

14. Ver Davies (1991) para obtener un excelente resumen de la posición de Weitz y del debate al que dio origen.
15. Ver, también, Pease (1990: 105 y ss.).

se desarrolló sobre todo en el dominio artístico y literario, de un modo particular a partir del Romanticismo: el autor era entendido como lo "opuesto" de la vida cotidiana y vulgar, el creador autónomo capaz de inventar nuevos mundos culturales liberados del contexto material circundante. En cuanto que la autonomía del sujeto se basaba en el desempeño de acciones normativamente reguladas de acuerdo con los contextos, las limitaciones y las posibilidades creadas por la repetición de acciones anteriores semejantes, la autonomía del autor se asienta en la irreductible diferencia que se da entre la acción y las condiciones de su despliegue. Estos dos tipos de autonomía son precarios, aunque lo sean por razones diferentes: la autonomía del sujeto corre el riesgo de no distinguirse de las condiciones que la hacen posible (alineación); la autonomía del autor corre el riesgo de volverse irrelevante cuando es considerada separadamente de las condiciones que la hacen posible (marginalización).

Gracias al carácter trascendente de la diferencia y de la discontinuidad, el autor se mantuvo como una representación inacabada de la modernidad y, consecuentemente, fue más resistente a la colonización. La muerte del autor, anunciada por el estructuralismo y por el post-estructuralismo, halla validez por el hecho de desvelar la repetición oculta que subyace a los discursos aparentemente irrepetibles: el autor considerado más como efecto que como causa de las formas institucionalizadas, constantemente repetidas y normativamente reguladas de escribir o de pintar. Sin embargo, esto no representa toda la verdad debido a que ningún autor puede ser efecto sin nunca haber sido causa (la causa de la propia producción artística o literaria)[16]. El dominio artístico y literario es, de este modo, un dominio en que las partes son más que el todo. Aún más, como la deconstrucción es, en sí, infinita y, consecuentemente, irrepetible e inacabada, el post-estructuralismo no puede declarar la muerte del autor sin, en ese mismo proceso, anunciar el nacimiento de un nuevo autor, el filósofo deconstruccionista o el crítico literario.

El otro concepto organizador del dominio artístico y literario es el de *artefactualidad discursiva.* Todas las obras de arte tienen que ser creadas o construidas. Son producto de una intención específica y de un acto constructivo específico. La naturaleza, la cualidad, la importancia y la adecuación de esa intención y de esa construcción son establecidas por medio de un discurso argumentativo dirigido a un determinado público (las personas

16. Paul Bové recuerda, acertadamente, la afirmación de Foucault de que nadie está interesado en negar la existencia del escritor como una causa de la producción literaria o de cualquier otra forma de discurso escrito (1990: 62).

y las instituciones que constituyen el dominio artístico y literario). Como esa argumentación es potencialmente interminable, los momentos de fijación (el canon, la tradición estética, las instituciones de consagración y los premios) son siempre precarios dado que los argumentos que los apoyan no mantienen su poder retórico por mucho tiempo. Entendida en estos términos, la racionalidad estético-expresiva une lo que la racionalidad científica separa (causa e intención) y legitima la cualidad y la importancia (en vez de la verdad) a través de una forma de conocimiento que la ciencia moderna despreció e intentó hacer olvidar, el conocimiento retórico.

El principio de la comunidad y la racionalidad estético-expresiva son, por tanto, las representaciones más inacabadas de la modernidad occidental. Por esta razón, debe darse prioridad al análisis de sus potencialidades epistemológicas, con el objetivo de reestablecer las energías emancipadoras que la modernidad ha dejado transformar en *hubris* reguladora. Después de dos siglos de exceso de regulación, en detrimento de la emancipación, la solución que se busca no reside en un nuevo equilibrio entre regulación y emancipación. Eso sería aún una solución moderna cuya debilidad intelectual es hoy evidente. Debemos, sí, procurar un desequilibrio dinámico que tienda a la emancipación, una asimetría que sobreponga la emancipación a la regulación. Si la post-modernidad de oposición significa algo, es justamente ese desequilibrio dinámico o asimetría a favor de la emancipación; todo ello llevado a la práctica con la complicidad epistemológica del principio de la comunidad y de la racionalidad estético-expresiva.

4.2. Del conocimiento-regulación al conocimiento-emancipación

Todo conocimiento supone una trayectoria, una progresión de un punto o estado A, designado como ignorancia, hacia un punto o estado B, designado como saber. Las formas de conocimiento se distinguen por el modo como caracterizan los dos puntos y la trayectoria que conduce del uno al otro. No hay, por tanto, ni ignorancia en general ni saber en general. Cada forma de conocimiento se reconoce en un cierto tipo de saber al que se le contrapone un cierto tipo de ignorancia, la cual, a su vez, es reconocida como tal cuando se confronta con ese tipo de saber. Todo el saber es saber sobre una cierta ignorancia y, viceversa, toda la ignorancia es ignorancia de un tipo determinado de saber.

El paradigma de la modernidad contiene dos formas principales de conocimiento: el conocimiento-emancipación y el conocimiento-regulación.

El conocimiento-emancipación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como *colonialismo,* a un estado de saber que designo como *solidaridad.* El conocimiento-regulación consiste en una trayectoria que va desde un estado de ignorancia que designo como *caos,* a un estado de saber que designo como *orden.* Si el primer modelo de conocimiento progresa del colonialismo a la solidaridad, el segundo lo hace del caos hacia el orden. En los términos del paradigma de la modernidad, la vinculación recíproca entre el pilar de la regulación y el de la emancipación implica que estos dos modelos de conocimiento se articulan en equilibrio dinámico. Esto significa que el poder cognitivo del orden alimenta el poder cognitivo de la solidaridad, y viceversa.

La realización de este equilibrio dinámico fue confiada a las tres lógicas de racionalidad antes mencionadas: la racionalidad moral-práctica, la racionalidad estético-expresiva y la racionalidad cognitivo-instrumental. Vimos también que en los últimos doscientos años la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y de la tecnología se fue imponiendo a las demás. De este modo, el conocimiento-regulación conquistó la primacía sobre el conocimiento-emancipación: el orden se transformó en la forma hegemónica de saber y el caos en la forma hegemónica de la ignorancia. Este desequilibrio a favor del conocimiento-regulación, permitió a éste último recodificar bajo sus propios términos al conocimiento-emancipación. Por ello, el estado de saber en el conocimiento-emancipación pasó al estado de ignorancia en el conocimiento-regulación (la solidaridad fue recodificada como caos) e, inversamente, la ignorancia en el conocimiento-emancipación pasó al estado de saber en el conocimiento-regulación (el colonialismo fue recodificado como orden).

Esta es la situación en que nos encontramos y de la que urge salir. El camino no puede ser sino la reevaluación del conocimiento-emancipación, concediéndole la primacía sobre el conocimiento-regulación. Esto implica, por un lado, que se transforme la solidaridad en la forma hegemónica de saber y, por otro, que se acepte un cierto nivel de caos procedente de la negligencia relativa del conocimiento-regulación, lo que obliga a dos compromisos epistemológicos de gran alcance. El primero consiste en reafirmar el caos como forma de saber y no de ignorancia, lo que ya está aconteciendo en el seno de la propia ciencia moderna con las denominadas teorías del caos (Gleick, 1987; Hayles, 1990, 1991; Louçã, 1997). En vez de trascender el caos, el orden coexiste con él en una relación más o menos tensa. En cualquiera de las dos grandes versiones de las teorías del caos -la de

Prigogine, para quien el orden es una auto-organización a partir del caos, que surge a través de las estructuras disipativas que emergen en los sistemas alejados del equilibrio en momentos particularmente entrópicos; y la de Lorenz, Feigenbaum y Mandelbrot, para quienes existe orden en el interior de los sistemas caóticos, ya que estos disponen de estructuras profundas de orden llamadas "strange attractors"- el caos deja de ser algo negativo, vacío o informe para asumir una positividad propia inseparable del orden que siempre dominó la mecánica newtoniana.

Uno de los aspectos de la positividad radica en la idea de no-linealidad; la idea de que en los sistemas complejos las funciones no son lineales y, por tanto, al contrario de lo que ocurre en las funciones lineales, una causa pequeña puede producir un gran efecto.

Ahora bien, como los individuos y las sociedades no pueden producir consecuencias sino a través de causas, y como éstas, según las teorías del caos, no ocurren en la misma escala de sus efectos, no es posible partir del presupuesto de que el control de las causas acarree el control de las consecuencias. Por el contrario, la falta de control sobre las consecuencias significa que las acciones que obran como causas tienen, no sólo consecuencias intencionales (lineales) de la acción, sino una multiplicidad imprevisible (potencialmente infinita) de consecuencias. El control de las causas, siendo absoluto, es absolutamente precario.

De este modo, las teorías del caos contribuyen a elucidar el modo como la ciencia moderna, transformada en recurso tecnológico de sistemas sociales cada vez más complejos, llevó hasta sus extremos la discrepancia entre la capacidad de acción (control de las causas) y la capacidad de previsión (control de las consecuencias). Transformado en máxima de la acción social y política, el caos nos incita a sospechar de la capacidad de la acción y, al mismo tiempo, a cuestionar la idea de la transparencia entre la causa y el efecto. Dicho de otro modo, el caos nos invita a un conocimiento prudente. La prudencia se asemeja un poco al pragmatismo. Ser pragmático es analizar la realidad partiendo de las "últimas cosas" (en el sentido que W. James -1969: 380- le dio a la expresión), o sea, de las consecuencias. Cuanto menor fuera la distancia entre los actos y las consecuencias, mayor será la precisión del juicio sobre la validez. La proximidad debe tener la primacía como forma más decisiva de lo real.

En tanto que actitud epistemológica, la prudencia es de difícil ejecución porque verdaderamente sólo sabemos lo que está en juego cuando ya está, de hecho, en juego. Después de dos siglos de utopismo automático de la

ciencia y de la tecnología, esta dificultad tiene forzosamente que aumentar, pero, como ya referí, la única alternativa reside en enfrentarla. El principio de la prudencia nos impone una doble exigencia. Por un lado, exige que, ante los límites de nuestra capacidad de previsión, en comparación con el poder y la complejidad de la *praxis* tecnológica, privilegiemos indagar las consecuencias negativas de ésta en detrimento de sus consecuencias positivas. No debe verse en esto una actitud pesimista y mucho menos una actitud reaccionaria. Una de las virtualidades del utopismo tecnológico reside en que hoy sabemos mejor aquello que no queremos que aquello que queremos. Si nuestra capacidad de previsión es menos limitada con respecto a las consecuencias negativas que a las consecuencias positivas, es de buen sentido concentrar el conocimiento emancipador en las consecuencias negativas. Esto implica asumir ante ellas -y ésta es la segunda exigencia- una cierta "hermenéutica de sospecha", en términos de Ricoeur (1969: 67, 148-153): las consecuencias negativas dudosas, pero posibles, deben ser tenidas como si fueran ciertas.

La revalorización del caos y de la prudencia no se traducen en una visión negativa del futuro. Es cierto que eso implica un mayor peso del conocimiento de lo negativo, pero se trata de una negatividad que intenta asegurar lo que en el futuro hay de futuro. El utopismo automático de la tecnología tiene implícita una psicología moral que consiste en concebir como acto de corage la aceptación del riesgo de las consecuencias negativas y como acto de miedo su rechazo. Se construye, así, una personalidad que disminuye las capacidades de valoración del riesgo y que acaba por transformar el automatismo tecnológico en una manifestación suprema de voluntad. Hay que criticar radicalmente esta psicología moral dado que ella, en vez de combatir nuestro déficit de capacidad de previsión, se alimenta de él, disminuyendo nuestra capacidad de prever las consecuencias negativas. Cuando está en riesgo la supervivencia de la humanidad tal y como la conocemos, no tener miedo es la actitud más conservadora. En suma, es preciso construir una teoría de la personalidad asentada en el coraje de tener miedo.

La aceptación y la revalorización del caos es, pues, una de las dos estrategias epistemológicas que hacen posible desequilibrar el conocimiento a favor de la emancipación. La segunda estrategia consiste, como ya me he referido, en revalorizar la solidaridad como forma de saber. Estas dos estrategias están ligadas de tal modo que ninguna de ellas es eficaz sin la otra. La solidaridad es una forma específica de saber que se conquista sobre el colonialismo. El colonialismo consiste en la ignorancia de la reciprocidad y

en la incapacidad de concebir al otro sino como objeto. La solidaridad es el conocimiento obtenido en el proceso, siempre inacabado, de volvernos más capaces de reciprocidad a través de la construcción y del reconocimiento de la intersubjetividad. El énfasis en la solidaridad convierte la comunidad en el campo privilegiado del conocimiento emancipador. Sucede que, después de dos siglos de desterritorialización de las relaciones sociales, la comunidad no puede limitarse a ser la territorialidad propia del espacio contiguo (o local) y la temporalidad propia del tiempo menudo (el inmediato). Vivimos una época de nexos opacos, locales-globales e inmediatos-diferidos. La neo-comunidad es un campo simbólico cuya productividad no exige un *genius loci* fixo. Se trata de un *hic et nunc,* algo local e inmediato, que puede englobar el planeta y el futuro más distante. La neo-comunidad transforma lo local en una forma de percepción de lo global, y lo inmediato en una forma de percepción del futuro. Es un campo simbólico en el que se desenvuelven territorialidades y temporalidades específicas que nos permiten concebir a nuestro prójimo en una tela intersubjetiva de reciprocidades. Como la nueva subjetividad depende menos de la identidad que de la reciprocidad, puede y debe ser construida al margen del antropocentrismo: la naturaleza, llamada no humana, no siéndonos idéntica, nos es recíproca en la medida en que, por ejemplo, su destrucción acarrea la nuestra. De ese modo, nuestra subjetividad no se completa sin ella.

Desde la perspectiva de lo post-moderno de oposición que propongo aquí, la opción epistemológica más adecuada a la fase de transición paradigmática en que nos encontramos consiste en la revalorización y reinvención de una de las tradiciones marginadas de la modernidad occidental: el conocimiento-emancipación. No es fácil formular una opción como esta y, aún menos, seguirla. No debemos olvidarnos de que, dada la hegemonía del conocimiento-regulación, la solidaridad es hoy considerada una forma de caos y el colonialismo una forma de orden. De este modo, no podemos proseguir sino por la vía de la negación crítica.

4.3. El sujeto y el objeto: todo el conocimiento es autoconocimiento

La ciencia moderna consagró al hombre en cuanto sujeto epistémico, pero lo expulsó en tanto que sujeto empírico. Esta duplicidad está gráficamente representada en el siguiente epígrafe de la *Crítica de la razón pura* de Kant: *de nobis sibi silemus.* En otras palabras, en el más elocuente tratado sobre la subjetividad producido por la modernidad occidental, nada se dirá

sobre nosotros en tanto que seres humanos vivos, empíricos y concretos. Un conocimiento objetivo y riguroso no puede tolerar la interferencia de particularidades humanas y de percepciones axiológicas. Fue sobre esta base que se construyó la dicotomía sujeto/objeto.

La inversión epistemológica de la ciencia moderna en la distinción entre sujeto y objeto, constituye una de sus más genuinas características. Esta distinción garantiza la absoluta separación entre las condiciones del conocimiento y el objeto del conocimiento. Sin embargo, a pesar de ser fundamental para la ciencia moderna, esta separación contiene algunas contradicciones que de algún modo son ocultadas por su aparente linealidad. Hoy se sabe que las condiciones del conocimiento científico son más o menos arbitrarias. Se sustentan en convenciones que, entre muchas otras condiciones posibles, seleccionan las que garantizan el desempeño eficiente de las rutinas de la investigación. El objeto de investigación no es, al final, más que el conjunto de las condiciones no seleccionadas. Si, por hipótesis, fuese posible llevar hasta el fin la enumeración de las condiciones del conocimiento, no quedaría objeto para conocer. En otros términos, es tan imposible un conocimiento científico sin condiciones como un conocimiento plenamente consciente de todas las condiciones que lo hacen posible. La ciencia moderna existe en un equilibrio delicado: entre la ignorancia relativa del objeto del conocimiento y la ignorancia relativa de las condiciones del conocimiento que pueden obtenerse del mismo.

La separación entre sujeto y objeto del conocimiento está, de este modo, hecha de complicidades no reconocidas. Eso explica porqué es que, en las ciencias sociales, la distinción epistemológica entre sujeto y objeto tuvo que articularse metodológicamente con la distancia empírica entre sujeto y objeto. Esto es evidente si comparamos, por un lado, las estrategias metodológicas de la antropología cultural y social, y, por otro, las de la sociología. En la antropología, la distancia empírica entre el sujeto y el objeto era enorme. El sujeto era el antropólogo, el europeo "civilizado"; el objeto era el pueblo "primitivo" o "salvaje". En este caso, la distinción, empírica y epistemológica, entre el sujeto y el objeto era tan evidente que la distancia tuvo que ser recortada a través del uso de metodologías que obligaban a una mayor intimidad con el objeto: véanse el trabajo de campo etnográfico y la observación participante. En la sociología, por el contrario, la distancia empírica entre el sujeto y el objeto era pequeña o casi nula: eran científicos "civilizados" dedicados a estudiar a sus conciudadanos. En este caso, la distinción epistemológica obligó a que esta distancia fuese aumentada a través del uso de meto-

dologías de distanciamiento: por ejemplo, los métodos cuantitativos, la encuesta sociológica, el análisis documental y la entrevista estructurada[17].

Esto nos ayuda a reexaminar la distinción entre sujeto y objeto, que profundiza la distinción entre lo humano y lo no humano. Lo no humano epistemológico puede ser tanto la naturaleza como la sociedad. Fue esto mismo lo que Durkheim quiso resaltar como la base de la sociología, al afirmar que los hechos sociales son cosas, debiendo ser analizados como tales (1980). Esta deshumanización del objeto fue crucial para consolidar una concepción del conocimiento instrumental y reguladora, cuya forma de saber era la conquista del caos por el orden. Desde el punto de vista del conocimiento emancipador, la distinción entre sujeto y objeto es un punto de partida y nunca un punto de llegada. Se corresponde con el momento de la ignorancia, o colonialismo, que consiste, nada más y nada menos, en la incapacidad de establecer relación con el otro, a no ser transformándolo en un objeto. El saber en tanto que solidaridad trata de sustituir el objeto-para-el-sujeto por la reciprocidad entre sujetos.

Esta revisión radical de la distinción entre sujeto y objeto es facilitada por el desarrollo de la ciencia moderna y de la sociedad de consumo sustentada en la tecnología. Por un lado, en las ciencias físico-naturales el regreso del sujeto fue ya anunciado por la mecánica cuántica al demostrar que el acto del conocimiento y el producto del conocimiento eran inseparables. Los avances de la microfísica, de la astrofísica y de la biología de las últimas décadas han restituido a la naturaleza las propiedades que la ciencia moderna les expropiara. La profundización del conocimiento conducido según la matriz materialista vino a desembocar en un conocimiento idealista. Por otro lado, la producción potencialmente infinita de objetos en la sociedad de consumo infló a los sujetos con objetos, pero, al mismo tiempo, como Baudrillard y otros apreciaran, confirió subjetividad a esos objetos con la finalidad de aumentar la eficacia del consumo. Hoy en día, en la

17. La antropología, entre la descolonización y la guerra de Vietnam, y la sociología, a partir del final de los años sesenta, se vieron en la necesidad de cuestionar este *status quo* metodológico y las nociones de distancia social en que se asentaba. Súbitamente los "salvajes" pasaron a estar en medio de nosotros, en nuestras sociedades -cuando no somos nosotros mismos-, y la sociología pasó a asistirse, con mayor frecuencia, por métodos (como la observación participante) que habían sido casi un monopolio de la antropología. Al mismo tiempo, en esta última, los "objetos" de estudio pasaban a ser conciudadanos, miembros de pleno derecho de la Organización de Naciones Unidas, y su estudio pasó a ser hecho más adecuadamente con los métodos sociológicos. Estas perturbaciones, que afectaron la distinción, en las ciencias sociales, entre sujeto y objeto, acabaron por explotar en el periodo post-estructuralista. Ver el Capítulo V.

fase posterior al consumo masificado, caracterizada por la personalización y "clientelización" de los objetos, este proceso es más evidente que nunca. Se trata, evidentemente, de una falsa subjetivación, dado que los objetos son subjetivados de forma que aumenten su competencia como objetos (seducción, facilidad de venta); pero, a pesar de todo, se vislumbra el límite de la distinción entre sujeto y objeto.

Parafraseando a Clausewitz, podemos afirmar hoy que el objeto es la continuación del sujeto por otros medios. Por eso, todo el conocimiento emancipador es autoconocimiento. Él no descubre, crea. Los presupuestos metafísicos, los sistemas de creencias, los juicios de valor, no están antes ni después de la explicación científica de la naturaleza o de la sociedad. Son parte integrante de esa misma explicación. La ciencia moderna no es la única explicación posible de la realidad. Nada hay de científico en la razón que hoy nos lleva a privilegiar una forma de conocimiento basada en la previsión y control de los fenómenos. En el fondo, se trata de un juicio de valor. La explicación científica de los fenómenos es la autojustificación de la ciencia en tanto que fenómeno central de nuestra contemporaneidad. La ciencia es, por consiguiente, autobiográfica.

La consagración de la ciencia moderna en estos últimos cuatrocientos años, naturalizó la explicación de lo real, hasta el punto de no podemos concebirlo sino en los términos por ella propuestos[18]. Con todo, el proceso de naturalización fue lento y, en el inicio, los protagonistas de la revolución científica tuvieron claro que la prueba íntima de sus convicciones personales precedía y daba coherencia a las pruebas externas que desarrollaban. Descartes muestra mejor que nadie el carácter autobiográfico de la ciencia. Dice en el *Discurso del Método:*

> *Me gustaría mostrar, en este Discurso, qué caminos seguí; y en él representar mi vida como en un cuadro, para que cada cual la pueda juzgar, y para que, conocedor de las opiniones que sobre él fueron expresadas, un nuevo medio de instruirme se junte con aquellos de los que acostumbro a servirme* (1984).

Hoy sabemos, o, por lo menos, sospechamos que nuestras trayectorias de vida personales y colectivas (en tanto que comunidades científicas) y los valores, las creencias y los preconceptos que conllevan son la prueba íntima

18. Sin las categorías de espacio, tiempo, materia y número -las metáforas matriciales de la física moderna (Jones, 1982)- seríamos incapaces de pensar, aunque las concibamos hoy como categorías convencionales y metafóricas.

de nuestro conocimiento, sin la cual nuestras investigaciones en laboratorios o archivos, nuestros cálculos o nuestros trabajos de campo constituirían una mescolanza de diligencias absurdas *sin ton ni son.* Este conocimiento de nuestras trayectorias y valores, del cual podemos o no tener conciencia, subyace, subterránea y clandestinamente, bajo los presupuestos no dichos de nuestro discurso científico.

En el paradigma emergente, el carácter autobiográfico del conocimiento-emancipación está plenamente asumido: un conocimiento comprehensivo e íntimo que no nos separe y que, mejor, nos una personalmente a lo que estudiamos. No se trata del espanto medieval ante una realidad hostil repleta de soplo divino, sino de la prudencia ante un mundo que, a pesar de estar domesticado, nos muestra cada día la precariedad del sentido de nuestra vida, por muy asegurada que tengamos la supervivencia, y sepamos a ciencia cierta que para la abrumadora mayoría de la población mundial no lo está.

4.4. Naturaleza, y cultura: toda la naturaleza es cultura

En tanto que la distinción entre sujeto y objeto es una distinción epistemológica que supuestamente tiene consecuencias ontológicas (realidad, mundo real), la distinción entre naturaleza y cultura/sociedad es supuestamente una distinción ontológica con consecuencias epistemológicas. Las trayectorias de las distinciones epistemológicas y ontológicas entre naturaleza y cultura en los últimos cien años son muy divergentes. En cuanto la distinción epistemológica se consolidó y profundizó con el desarrollo tanto de las ciencias naturales como sociales, la distinción ontológica se atenuó a medida que el despliegue de la tecnología fue transformando la naturaleza en un artefacto planetario. Con esto, la cultura pasó de artefacto entrometido en un mundo de naturaleza a ser expresión de la conversión de la naturaleza en artefacto total. Más aún, es posible argumentar que esta transformación sólo fue factible porque la naturaleza, en cuanto objeto de conocimiento, fue siempre una entidad cultural y que, por ello, desde siempre las ciencias llamadas naturales fueron sociales.

Como quiera que sea, dada la asimetría original entre la distinción ontológica y la epistemológica, las alteraciones ontológicas del par naturaleza/cultura tienen consecuencias epistemológicas: gradualmente, todas las ciencias serán concebidas como ciencias sociales. Hoy en día, la distinción entre naturaleza y cultura es ya el resultado de la inercia. Se trata, de hecho, de un concepto relativamente autónomo, capaz de sobrevivir, por algún

tiempo, a las condiciones de su creación. Pero el hecho de aceptar que esa distinción es más cultural que natural nos permite visualizar los procesos sociales y políticos que presidieron su formación y desarrollo. Esta verificación permite mostrar que la ciencia moderna, además de moderna es también occidental, capitalista y sexista. Esta triple adjetivación no es circunstancial. Con ella quiero señalar que la "matriz de privilegio" (Harding, 1993: 11) de la producción científica moderna combina el racismo con el clasismo y el sexismo. Aunque en ciertos periodos históricos, en ciertos países, en ciertas comunidades científicas, uno de estos factores de jerarquía y discriminación obtenga la primacía, los restantes tienden igualmente a estar presentes en complejas articulaciones que los estudios sociales y culturales de la ciencia tienen revelado[19].

4.5. Una ciencia social occidental capitalista

La sociología implícita en el dualismo naturaleza/cultura es particularmente notoria en las llamadas ciencias de la vida. Elijo, entre muchos otros, dos ejemplos: la teoría de la evolución de Darwin y la primatología.

Hoy comienza a ser aceptado que las ideas evolucionistas de Darwin están en sintonía con las perspectivas históricas y sociales de su tiempo y que su síntesis, sin duda genial, se inspiró mucho en concepciones sociales y políticas que, por aquel entonces, circulaban. Además, el propio Darwin reconoce que la teoría de la selección natural se le ocurrió al leer el *Ensayo sobre los principios de la población* de Malthus (Hubbard, 1983: 51; Gross y Averill, 1983: 73). La lucha por la existencia y lo que ella implicaba -la escasez y la concurrencia- permitían explicar el motivo por el cual las variaciones favorables tendían a ser preservadas y las desfavorables tendían a desaparecer. La lucha por la existencia conducía a lo que Herbert Spencer llamó la "supervivencia de los más aptos"[20]. Para Ruth Hubbard, la aceptación tan amplia de la teoría de Darwin halla su base, por un lado, en el hecho de ser una teoría histórica y materialista, congruente con el ambien-

---

19. Los estudios sociales y culturales de la ciencia tuvieron un desarrollo importante en las tres últimas décadas. En Portugal, debe señalarse el notable trabajo de João Arriscado Nunes (1995, 1996a, 1996b, 1996c, 1997, 1998). Igualmente importante es el trabajo de Maria Eduarda Gonçalves (1996). Ver también la nueva historiografía de la ciencia en Portugal, de la que el mejor representante es António Fernando Cascais (2002).

20. La influencia que Herbert Spencer tuvo sobre Darwin es tan manifiesta que, para Marvin Harris, el darwinismo debía llamarse spencerismo biológico; en vez de esa denominación, la expresión consagrada para el spencerismo es "darwinismo social" (Harris, 1968).

te intelectual de su tiempo, y, por otro lado, en el hecho de ser una teoría intrínsecamente optimista que se adecuaba bien a la ideología meritocrática e individualista envalentonada por los éxitos del mercantilismo inglés, del capitalismo industrial y del imperialismo (Hubbard, 1983: 51).

Efectivamente, la selección natural es una historia de progreso, de expansión, de invasión y de colonización; es, en suma, casi una historia natural del capitalismo o una historia del capitalismo natural. Marx, en carta a Engels, tres años después de la publicación de *El Origen de las especies,* comentaba cómo Darwin había reconocido entre los animales y las plantas a su sociedad inglesa con su división del trabajo, concurrencia, apertura de nuevos mercados, invenciones y lucha malthusiana por la existencia (Hubbard, 1983: 50). Pero si es verdad que Darwin absorbió en su teoría la ideología del liberalismo, no es menos cierto que esa teoría fue utilizada por teóricos sociales y por políticos para probar la naturalidad y, por tanto, la inevitabilidad de la referida ideología. En esto reside la circularidad del dualismo naturaleza/cultura del paradigma evolucionista.

En lo que respecta a la primatología, la ciencia que estudia los monos y los simios, Donna Haraway demuestra elocuentemente cómo los temas de la raza, del sexo, de la nación, de la familia y de la clase han sido inscritos en el cuerpo de la naturaleza por las ciencias de la vida desde el siglo XVIII (Haraway, 1989). En este contexto, los monos y simios tienen, en Occidente, una posición privilegiada en la distinción naturaleza/cultura, precisamente por ocupar una zona de frontera entre estos dos polos. Los monos y simios son, así, una de las materias primas a partir de las cuales el hombre occidental construye la imagen de sí mismo como ser natural separado de la naturaleza. Por ello, la primatología, en el fondo, constituye un conjunto de metáforas o historias sobre el origen y la naturaleza del hombre, un discurso occidental sobre el orden social.

La mejor vía para verificar esto reside en la primatología comparada, porque permite revelar en qué medida diferentes tradiciones y condiciones sociales, políticas, religiosas y filosóficas crean diferentes guiones para diferentes narrativas primatológicas. Ésta es la vía elegida por Haraway al comparar la primatología occidental con la japonesa. La conclusión general a la que llega es que los japoneses crearon, después de la segunda guerra mundial, una primatología independiente cuyas características son parte integrante de las narrativas culturales que dominan la sociedad y la cultura japonesas. Tal y como los primates tropicales son espejos del hombre occidental, los primates japoneses son espejo del hombre japonés. Mientras que la primatolo-

gía occidental considera fundamental la distinción entre hombre y naturaleza, la primatología japonesa se basa en la idea de una continuidad y de una unidad esencial entre seres humanos y animales. A la luz del confucianismo, esa continuidad y unidad no son incompatibles con la idea de jerarquía. Por el contrario, de esta surge una preocupación sobre las cuestiones de estatuto, personalidad, cambio social, estabilidad y liderazgo, de mucha mayor importancia en los estudios japoneses que en los occidentales. Por otro lado, mientras en la primatología occidental la "buena" (noble) naturaleza es la naturaleza salvaje e intocada, en la japonesa, la naturaleza es una obra de arte que puede ser enriquecida por la interacción humana. Véase, por ejemplo, la domesticación de macacos en cautiverio, una práctica que es altamente apreciada en Japón y penalizada en Occidente.

Haraway complementa su estudio con otras comparaciones entre la primatología occidental y la africana o hindú. En su conjunto, esas comparaciones convergen en la conclusión de que la primatología es un campo multicultural, influenciado por una biopolítica que, en diferentes culturas, establece diferentes redes de significación entre seres humanos y primates, entre cultura y naturaleza. En el fondo, constituyen modos culturalmente diferenciados de comprender, por parte del ser humano, su propia subjetividad.

4.6. Una ciencia sexista

Más que occidental y capitalista, la ciencia moderna es sexista. El binomio cultura/naturaleza pertenece a una larga familia de dualismos entre los que podemos distinguir, entre otros, abstracto/concreto, espíritu/cuerpo, sujeto/objeto, ideal/real. Todos estos dualismos son sexistas en la medida en que, en cada uno de ellos, el primer polo es considerado dominante, siendo al mismo tiempo asociado con lo masculino. Esta es una asociación muy antigua que tiene su versión más sofisticada en Aristóteles, cuya biología, política y ética se basan en el presupuesto de la inferioridad de la mujer. A su vez, la ciencia moderna hace más eficaces tales dualismos, dado que el falso (y hegemónico) universalismo de su racionalidad cognitivo-instrumental se presta particularmente bien a transformar las experiencias dominantes (experiencias de una clase, sexo, raza o etnia dominante) en experiencias universales (verdades objetivas). Si el organismo es la forma tecnocientífica del cuerpo, el organismo de la mujer es la forma tecno-científica de colocarla en el polo dominado de cualquiera de los dualismos referidos (la naturaleza, lo concreto, el cuerpo, el objeto, lo real). Por esta vía, lo mas-

culino se transforma en una abstracción universal, fuera de la naturaleza, mientras que lo femenino es tan sólo un mero punto de vista cargado de particularismos y de vinculaciones naturalistas[21].

El etnocentrismo occidental, reconocible en la teoría de la evolución de Darwin, se desdobla en androcentrismo en sus concepciones sobre las relaciones entre los sexos. El reino animal está lleno de machos ávidamente promiscuos en persecución de hembras que se mantienen pasivas, lánguidas y expectantes hasta el momento de elegir un compañero que sea el más fuerte o el más bello. Este sexismo científico se prolonga en la sociobiología, sobre todo en las explicaciones dadas para justificar las asimetrías entre los sexos. Según Ruth Bleier:

> *Los esfuerzos para explicar, en el plano biológico, los orígenes de las posiciones y de los papeles sexualmente diferenciados de la mujer y del hombre en la civilización moderna y en las civilizaciones anteriores, son fundamentales para que la teoría sociobiológica pueda mantener la tradición del determinismo biológico. De esa forma, los sociobiólogos intentan atribuir causas naturales a fenómenos de origen social* (Bleier, 1984: 46).

Los estudios feministas, sobre todo en los últimos veinte años, han sacado a luz que, en las concepciones dominantes de las varias ciencias, la naturaleza es un mundo de hombres, organizado según principios socialmente construidos, occidentales y masculinos, como los de la guerra, el del individualismo, el de la concurrencia, el de la agresividad y el de la discontinuidad con el medio ambiente. De ahí la incapacidad o la resistencia que ese mundo presenta para admitir el mayor contenido explicativo de concepciones alternativas. Por ejemplo, ante la inequívoca observación de la ausencia de comportamiento competitivo, la solución "natural" del científico androcéntrico es interpretarla como huida frente a la competición y no, por ejemplo, como comportamiento cooperativo.

El sexismo es, asimismo, notorio en muchas otras disciplinas científicas. En el caso de la filosofía, por ejemplo, Janice Moulton lo descubre en la preponderancia del "método antagonístico" en cuanto paradigma de razonamiento filosófico (1983: 149). En los términos de este método, el avance filosófico se lleva a cabo en el debate entre adversarios, y un adversario

---

21. La crítica feminista a la epistemología moderna es hoy abundante. Entre muchas otras obras, ver las siguientes antologías: Harding y Hintikka (org.) (1983); Bowles y Klein (org.) (1983); y Nicholson (org.) (1990). Ver también, Bleier (1984), el excelente trabajo de Haraway (1989 y 1985: 65-107; 1991) e Irigaray (1985: 73).

fuerte y exitoso debe someter las posiciones contrarias a la crítica más agresiva. Ahora bien, según Moulton, la agresividad es precisamente uno de los atributos de comportamiento que es considerado bueno para el sexo masculino y malo para el femenino. Moulton identifica aún otras limitaciones de este método: es deductivo y se basa en contraejemplos, aisla los argumentos e impide la problematización en los contextos más amplios de los sistemas de ideas y de ideologías en una época dada.

No es necesario subscribir completamente la opinión de Moulton para aceptar que, tanto en la ciencia moderna como en la filosofía, el sexismo reside en la falsa universalidad de las "generalizaciones trascendentes", cuestión muy bien analizada por Nancy Fraser y Linda Nicholson. De hecho, la argumentación que presentan tiene muchas "semejanzas de familia", para usar una expresión de Wittgenstein, con la noción de conocimiento emancipador post-moderno que aquí estoy defendiendo[22].

4.7. Todas las ciencias son ciencias sociales

La transformación de la naturaleza en un artefacto global, gracias a la imprudente producción-destrucción tecnológica, y la crítica epistemológica del etnocentrismo y androcentrismo de la ciencia moderna, convergen en la conclusión de que la naturaleza es la segunda naturaleza de la sociedad y que, inversamente, no hay una naturaleza humana ya que toda naturaleza es humana. Si es así, todo el conocimiento científico-natural es científico-social. Este paso epistemológico es uno de los más decisivos en la transición paradigmática que vamos a atravesar. Es, también, un paso particularmente difícil de dar.

Los últimos desarrollos en la física y en la biología, que mencioné más arriba, parecen apuntar en esta dirección, aunque los mismos consideren

22. De modo general, las críticas feministas de la epistemología dominante están de acuerdo cuando defienden una experiencia femenina cultural, social, histórica y personal específica, pero discuten en cuanto a las conclusiones que de ahí se extraen. Para unas, el objetivo es transformar la experiencia femenina en una experiencia objetiva y universal, a semejanza de lo que Marx hizo con los trabajadores. Para otras, esa transformación es una trampa masculina porque no reconoce la diferencia de necesidades y de experiencias de la mujer. Defienden una "tolerancia epistemológica" y la aceptación expresa de puntos de vista parcelares. En este último tipo se inscribe la teoría feminista post-moderna de Nancy Fraser y Linda Nicholson, una teoría que "se parece más a un tapiz tejido con hilos de varias tonalidades en vez de con hilos de un único color". Ver Fraser y Nicholson (1990: 35). Ver también, sobre diferentes epistemologías feministas, Hawkesworth (1989) e, incluso, Epstein (1988, cap. 2 y 3), los artículos del volumen 1 de *Differences* (Verano de 1989), dedicado a la "diferencia esencial, otra forma de observar el esencialismo", Jacobus, Keller y Shuttleworth (1990) y Sandoval (1991).

que tienen muy poco que ver con la crítica feminista o post-moderna de la ciencia. Los avances recientes de la física y de la biología discuten la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico, entre seres vivos y materia inerte e, incluso, entre lo humano y lo no humano. Las características de auto-organización, metabolismo y auto-reproducción, antes consideradas como algo específico de los seres vivos, son atribuidas hoy a los sistemas pre-celulares de moléculas. Y, tanto a unos como a los otros, se les reconocen propiedades y comportamientos antes considerados específicos de los seres humanos y de las relaciones sociales. Todas las teorías científicas recientes que mencioné introducen en la materia los conceptos de historicidad y de progreso, de libertad, de autodeterminación y hasta de conciencia que antes el hombre y la mujer tenían reservados para sí. Me refiero a la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine, a la sinergética de Haken, a la teoría del "orden implicado" de David Bohm, a la matriz-S de Geoffrey Chew y a la filosofía del "bootstrap"que le subyace e, incluso, a la síntesis entre la física contemporánea y el misticismo oriental de Fritjof Capra.

Todas ellas tienen una vocación no dualista y algunas están específicamente orientadas a superar las incompatibilidades entre la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad de Einstein. Es como si nos hubiésemos lanzado a la aventura de conocer los objetos más distantes y diferentes de nosotros mismos para, una vez llegados a ese punto, descubrirnos reflejados como en un espejo. Ya a principios de la década de los sesenta, y extrapolando a partir de la mécanica cuántica, Eugene Wigner consideraba que lo inanimado no era una cualidad diferente sino, apenas, un caso límite; que la distinción cuerpo/alma dejara de tener sentido; y que la física y la psicología acabarían por fundirse en una única ciencia (1970: 271). Hoy es posible ir mucho más allá de la mecánica cuántica. Del mismo modo que ésta introdujo la conciencia en el acto del conocimiento, nosotros hemos de introducirla hoy en el propio objeto del conocimiento.

Aunque uno suscriba algunas de las posiciones más radicales de los últimos veinte años, en las cuales el panpsiquismo de Leibniz[23] parece estar pre-

23. Las teorías panpsiquistas hablan de una dimensión psíquica de la naturaleza. La "conciencia amplia" de Bateson se refiere a una dimensión psíquica de la naturaleza, una conciencia inmanente a toda la ecología planetaria, de la cual la conciencia humana es apenas una parte. Bateson afirma además que, del mismo modo que Freud amplió el concepto de mente hacia dentro (permitiéndonos reconocer lo subconsciente y lo inconsciente), ahora precisamos ampliarlo hacia fuera (reconociendo la existencia de fenómenos mentales más allá de los individuales y humanos) (Bateson, 1985). Opiniones semejantes pueden encontrarse en Capra (1983 y 1984) y en Bohm (1984). Ver también, Bowen (198.5: 213 y ss.).

sente de nuevo, es innegable que el conocimiento, según el paradigma emergente, tiende a ser no dualista. Es antes un conocimiento basado en la superación de todas esas distinciones familiares y obvias que, hasta hace poco, tomábamos como ciertas: sujeto/objeto, naturaleza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, espíritu/materia, observador/observado, subjetivo/objetivo, animal/persona[24].

No basta, por tanto, señalar la tendencia hacia la superación de la distinción entre ciencias naturales y ciencias sociales, es preciso conocer el sentido y el contenido de esa superación. Recurriendo de nuevo a la física, se trata de saber si el "parámetro de orden" (según Haken) o el "atractor" (según Prigogine) de esa superación residirá en las ciencias naturales o en las ciencias sociales. Precisamente, porque vivimos en un estado de turbulencia epistemológica, las vibraciones del nuevo paradigma repercuten desigualmente en las distintas regiones del paradigma vigente y, por ello, las señales del futuro son ambiguas. Algunos, como Konrad Lorenz o los sociobiólogos, leen en ellas la emergencia de un nuevo naturalismo que privilegia los presupuestos biológicos del comportamiento humano. Para estos autores, la superación de la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales se llevará a cabo bajo la égida de las ciencias naturales.

Contra esta posición, puede objetarse que mantiene la misma concepción del futuro con que las ciencias naturales justifican, en el seno del paradigma dominante, su prestigio científico, social y político y, por tanto, sólo ven del futuro aquello que este repite del presente. Si, por el contrario, en una reflexión más profunda, atendemos al contenido teórico de las ciencias que más han progresado en el conocimiento de la materia, verificamos que la inteligibilidad emergente de la naturaleza está presidida por conceptos, teorías, metáforas y analogías de las ciencias sociales. Para no irnos más lejos, tanto la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine como la teoría sinergética de Haken explican el comportamiento de las partículas a partir de los conceptos de revolución social, violencia, esclavitud, dominación, democracia

24. Esta desaparición relativa de las distinciones dicotómicas tiene repercusiones en las disciplinas científicas que han nacido de ellas. Además, siempre hubo ciencias que se reconocieron mal en estas distinciones, de tal modo que tuvieron que fracturarse internamente para adecuarse mínimamente a las mismas. Me refiero a la antropología, la geografía y también la psicología. Más que en cualquier otra ciencia, en estas áreas se condensaron las contradicciones de la separación entre ciencias naturales y ciencias sociales. De ahí que, en este periodo de transición paradigmática, sea particularmente importante, desde el punto de vista epistemológico, observar lo que ocurre en las mismas.

nuclear, todos ellos originarios de las ciencias sociales (de la sociología, de la ciencia política, de la historia, etc.). Lo mismo sucede con las teorías de Capra sobre la relación entre física y psicoanálisis, en la que los patrones de la materia y de la mente son concebidos como reflejos unos de otros. A pesar de que estas teorías diluyen las fronteras entre los objetos de la física y los objetos de la biología, fue sin duda en el dominio de esta última donde, en las décadas recientes, los modelos explicativos de las ciencias sociales más se han enraizado. Los conceptos de teleomorfismo, autopoiesis, auto-organización, potencialidad organizada, originalidad, individualidad, historicidad, atribuyen a la naturaleza un comportamiento humano[25].

Que los modelos explicativos de las ciencias sociales vayan subyaciendo al desarrollo de las ciencias naturales en las últimas décadas queda probado, además, por la facilidad con que las teorías físico-naturales, una vez formuladas en su dominio específico, se aplican al campo social. Por ejemplo, Peter Alien, uno de los más estrechos colaboradores de Prigogine, ha aplicado la teoría de las estructuras disipativas a los procesos económicos y a la evolución de las ciudades y de las regiones (1981; 25 y ss.). Mientras que Haken resalta las potencialidades de la sinergética a la hora de explicar situaciones revolucionarias en la sociedad (1985). Es como si la máxima de Durkheim se hubiese invertido, y en vez de ser los fenómenos sociales los que tienen que ser estudiados como si fuesen fenómenos naturales, sean los fenómenos naturales los que deban ser estudiados como si fuesen fenómenos sociales.

El hecho de que la superación de la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales ocurra bajo la égida de las ciencias sociales no es, con todo, suficiente para caracterizar el modelo de conocimiento en el paradigma emergente, o sea, el modelo de un conocimiento emancipador post-moderno. Tal y como dije más arriba, las propias ciencias sociales se constituyeron en el siglo XIX según los modelos de racionalidad de las ciencias naturales clásicas y, por ello, afirmar sin más la égida de las ciencias sociales, puede revelarse ilusoria. Me referí, con todo, a que la constitución de las ciencias sociales tuvo lugar según dos vertientes: una más directamente vinculada a la epistemología y la metodología positivista de las ciencias naturales, y otra, de vocación antipositivista, inmersa en una tradición filosófica compleja, fenomenológica, interaccionista, mito-simbólica, hermenéutica, existencialista y pragmáti-

25. De acuerdo con la hipótesis de Gaia, que I.ovelock formuló para las ciencias de la vida, nuestro cuerpo está constituido por cooperativas de células (I.ovelock, 1979).

ca, que reivindica la especificidad del estudio de la sociedad, aunque presuponiendo una concepción mecanicista de la naturaleza. La pujanza de esta segunda vertiente en las dos últimas décadas indica ser ella el modelo de las ciencias sociales que, en una época de revolución científica, contiene la marca post-moderna del paradigma emergente. Se trata, tal y como también me referí, de un modelo de transición, dado que define la especificidad de lo humano en contraposición a una concepción de la naturaleza que las ciencias naturales consideran hoy sobrepasada; pero es un modelo en que lo que lo prende al pasado es menos fuerte que aquello que lo liga al futuro.

En resumen, a medida que las ciencias naturales se aproximan a las ciencias sociales, éstas se aproximan a las humanidades. La revalorización de los estudios humanísticos acompaña a la revalorización de la racionalidad estético-expresiva de las artes y de la literatura que, junto al principio de la comunidad, constituye una representación inacabada de la modernidad. La dimensión estética de la ciencia ha sido reconocida por científicos y filósofos de la ciencia, de Poincaré a Kuhn, de Polanyi a Popper[26]. Pero, en la transición paradigmática, esa dimensión es aún más fuerte: la creación de conocimiento en el paradigma emergente reclama para sí una proximidad con la creación literaria o artística. De ahí que el discurso científico se aproxime cada vez más al discurso artístico y literario.

Como ya pudimos observar, los dos conceptos organizadores de la racionalidad estético-expresiva son la autoria y la artefactualidad discursiva. El concepto de autoría resiste la distinción entre sujeto y objeto sin renunciar a la dimensión activa del sujeto. El autor es el "originador", por muy discutible y secundaria que su originalidad pueda ser. Por eso mismo, la crítica literaria vaticina la subversión de la relación entre sujeto y objeto, una subversión que el paradigma emergente intenta concretar. En la crítica literaria, el objeto de estudio, como se diría en lenguaje científico moderno, siempre fue, de hecho, un super-sujeto (un poeta, un novelista, un dramaturgo) en relación al cual el crítico es apenas un sujeto o un autor secundario. Es verdad que, últimamente, el crítico ha sido tentado a superponerse al escritor que estudia, hasta el punto de que se puede hablar de lucha por

26. Jones considera que el sistema de Newton es tanto una obra de arte como una obra de ciencia (1982: 41). A propósito de las contaminaciones recíprocas entre el discurso científico y el literario, y sobre las múltiples complementariedades que encuentra en la obra de Bachelard entre su epistemología y su poética, a pesar de los denodados esfuerzos que éste hizo para fundamentar una ciencia autónoma, ver Lecourt (1972: 37 y ss.). Ver también, Bachelard (1972), particularmente su discusión acerca del uso de metáforas en la ciencia (pp. 38, 81).

la supremacía[27]. Pero precisamente por ser una lucha, la relación es entre dos sujetos y no entre un sujeto y un objeto. Cada uno es la traducción del otro, y ambos son creadores de textos; textos escritos en lenguajes diferentes, pero ambos necesarios para aprender a amar las palabras y el mundo.

Por otro lado, el concepto de artefactualidad discursiva, aunque aparentemente basado en la distinción entre naturaleza y cultura, acaba en verdad por subvertirla: como no hay límites para la producción de objetos artísticos, la naturaleza es, desde el inicio, cultura en acción. La discursividad infinita del arte y de la literatura protege su carácter artefactual contra el utopismo automático de la tecnología. El arte y la literatura son apenas aquello que, por determinadas razones, una comunidad tiende a designar de ese modo. La necesidad de atribuir razones implica un nuevo tipo de relación entre contemplación y transformación que subordina la última a la primera, del mismo modo que la transformación activa de la naturaleza por el escultor que cincela la piedra está en cierto modo subordinada a la contemplación del artefacto: la escultura acabada.

La superación de la dicotomía ciencias naturales/ciencias sociales tiene así a revalorizar los "estudios humanísticos". Pero esta revalorización no ocurrirá sin que *las humanidades* sean, también, profundamente transformadas. Lo que hay en ellas de futuro es el haberse resistido a la separación entre sujeto y objeto y entre naturaleza y cultura, y haber preferido la comprensión a la manipulación del mundo. Este núcleo genuino quedó, sin embargo, envuelto en un conjunto de preocupaciones mistificatorias (el esoterismo nefelibático y la erudición vana) y en una política reaccionaria. El güeto al que las humanidades se retiraron fue, en parte, una estrategia defensiva contra el asedio de las ciencias sociales, armadas triunfalmente con el carácter de ciencia. Pero fue también el producto del vaciamiento que sufrieron frente a la ocupación de su espacio por parte del modelo científico. Ocurrió así, tanto en los estudios históricos con la historia cuantitativa, en los estudios jurídicos con la ciencia pura del derecho y la dogmática jurídica, en los estudios literarios con los análisis formalistas, como el *new criticism,* y en la lingüística con el estructuralismo. Más allá de estas consideraciones, tanto resistiendo, como sucumbiendo al modelo científico, los estudios humanísticos decidieron, de modo general, ignorar las relaciones y

27. El ejemplo más flagrante es Harold Bloom, que clasifica su *Anxiety of Influence* como "poema austero". Nótese que los teóricos de la literatura son frecuentemente estudiados como "originales". Ver Ramalho (1984).

los procesos sociales responsables por la auto-atribución de la cualidad de autor, por los criterios de inclusión en la comunidad interpretativa, por la repartición del poder retórico entre diferentes argumentos, en suma, por la distribución social de las buenas razones.

Hay que recuperar ese núcleo genuino y ponerlo al servicio de una reflexión global sobre el mundo. El texto, sobre el que siempre se inclinó la filología, es una de las analogías matriciales con las que se construirá, en el paradigma emergente, el conocimiento sobre la sociedad y la naturaleza. Como catalizadores de la progresiva fusión de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, los nuevos estudios humanísticos nos ayudan a procurar categorías globales de inteligibilidad, conceptos calientes que derritan las fronteras en que la ciencia moderna dividió y encerró la realidad.

La ciencia post-moderna es una ciencia conscientemente analógica, que conoce lo que conoce peor a través de lo que conoce mejor. Ya mencioné la analogía textual y juzgo que tanto la analogía lúdica como la analogía dramática, como incluso la analogía biográfica, figurarán entre las categorías matriciales del paradigma emergente: el mundo, que hoy es natural o social y mañana será de las dos maneras, visto como un texto, como un juego, como un escenario o, incluso, como una autobiografía[28]. Cada una de estas analogías desvela un ángulo del mundo. La desnudez total, que será siempre la de quien se ve en lo que ve, resultará de las configuraciones de analogías que sepamos imaginar: al final, el juego presupone una escenografía, el escenario se ejercita con un texto y el texto es la autobiografía de su autor. Cuando estas intertextualidades se vuelvan auto-reflexivas y conscientes de que constituyen relaciones o procesos sociales "cristalizados" -a través de los cuales se niega a algunos individuos o grupos sociales la pieza, el escenario y el texto, o a través de los cuales son silenciados a la fuerza— pueden entonces transformarse en proyectos locales emancipadores de un conocimiento post-moderno indivisible.

5. Argumentación, relativismo y etnocentrismo

La discusión anterior sobre el etnocentrismo y el androcentrismo de la ciencia moderna me permite concluir, de acuerdo con la estructura conceptual de la modernidad aquí presentada, que el libro moderno de la naturaleza

28. Clifford Geertz (1983: 19) refiere algunas de estas analogías humanísticas y restringe su uso a las ciencias sociales; mientras que yo las concibo como categorías más amplias de inteligibilidad.

-parafraseando a Galileo- fue escrito según el principio del mercado y el principio del Estado, utilizando el lenguaje de la racionalidad cognitivo-instrumental. No fue, seguramente, escrito según el principio de la comunidad y sus conceptos fundamentales de solidaridad, participación y placer; ni tampoco en el lenguaje de la racionalidad moral-práctica, o en el de la racionalidad estético-expresiva. Ese libro sólo nos permite conocer si avanzamos del caos al orden, el mismo orden que imponemos a los objetos de nuestro estudio, sean ellos humanos (las ciencias sociales) o no humanos (las ciencias naturales). El libro moderno de la naturaleza es, por consiguiente, un libro de conocimiento-regulación. Para poder reconstruir el conocimiento-emancipación como una nueva forma de saber, hemos de comenzar por las representaciones inacabadas de la modernidad, o sea, por el principio de la comunidad y por la racionalidad estético-expresiva[29]: el conocimiento-emancipación es un conocimiento local creado y diseminado a través del discurso argumentativo. Estas dos características (el carácter local y el carácter argumentativo) son inseparables, visto que sólo puede haber discurso argumentativo dentro de comunidades interpretativas, los auditorios relevantes de la retórica.

La ciencia moderna tuvo que luchar contra un enemigo poderoso: los monopolios de interpretación, fuesen la religión, el Estado, la familia o el partido. Fue una lucha trabada con enorme éxito y cuyos resultados positivos van a ser indispensables para crear un conocimiento emancipador post-moderno. El fin de los monopolios de interpretación es un bien absoluto de la humanidad. Sin embargo, como la ciencia moderna colonizó las otras formas de racionalidad, destruyendo de ese modo el equilibrio dinámico entre regulación y emancipación en detrimento de ésta, el éxito de la lucha contra los monopolios de interpretación acabó por dar lugar a un nuevo enemigo, tan temible como el anterior, y que la ciencia moderna no podía sino ignorar: la renuncia a la interpretación, renuncia paradigmáticamente patente en el utopismo automático de la tecnología y también en la ideología y en la práctica consumistas.

Así se explica que el conocimiento emancipador post-moderno tenga que enfrentarse desde el inicio a dos poderosos enemigos: los monopolios de interpretación y la renuncia a la interpretación. El combate contra ambos se basa en la misma estrategia: la proliferación de comunidades interpreta-

---

29. La racionalidad moral-práctica es también una representación inacabada de la modernidad, pero su eficacia para crear un conocimiento emancipador le adviene del hecho de ser un punto de llegada y no un punto de partida.

tivas. Esta estrategia, aunque guiada por el conocimiento teórico local, no es un artefacto cognitivo: las comunidades interpretativas son comunidades políticas. Constituyen aquello que denominé neo-comunidades, territorialidades locales-globales y temporalidades inmediatas-diferidas que engloban el conocimiento y la vida, la interacción y el trabajo, el consenso y el conflicto, la intersubjetividad y la dominación, y cuyo despliegue emancipador consiste en una interminable trayectoria que va desde el colonialismo hacia la solidaridad propia del conocimiento-emancipación.

Contrariamente al fin de los monopolios de interpretación, el principio de la comunidad no es un bien absoluto de la humanidad. Es, más bien, un bien relativo, cuyo valor depende de la profundidad y del alcance del conocimiento emancipador que consiga producir, o sea, de la medida en que tienda a eliminar el colonialismo y construir la solidaridad. Aún más, como la creación de la comunidad implica muchas veces la destrucción de la comunidad, el complejo colonialismo-solidaridad es generalmente diferente en las relaciones intercomunitarias e intracomunitarias. Los "comunitaristas" tienden a concentrarse en las relaciones intracomunitarias y en la interacción solidaria, ignorando tanto las relaciones intercomunitarias como la interacción colonialista que casi siempre las domina.

La trayectoria que parte del colonialismo hacia la solidaridad tiene que atravesar tanto las relaciones intracomunitarias como las intercomunitarias. La emancipación social emerge de la tensión dialéctica entre el comunitarismo que domina en las relaciones intracomunitarias y el contractualismo que domina en las relaciones intercomunitarias. En esta tensión se da también la constante reinvención de la comunidad en cuanto trayectoria del colonialismo a la solidaridad. Me refiero a los procesos sociales concretos que frecuentemente se desarrollan ante nuestros ojos, demasiado cerca para que puedan ser vistos. Basta recordar, por ejemplo, la notable reinvención de la vida comunitaria que, en los últimos veinte años, ha venido verificándose un poco por todas partes gracias a los movimientos populares, a las luchas por los derechos humanos, a la sociología de la liberación y a las culturas populares comunitarias. A través de esta vasta panoplia de prácticas político-culturales, en palabras de uno de los grandes inspiradores de la investigación-acción, Orlando Fals Borda (1987), se pretende reinventar la comunidad desde un conocimiento emancipador que habilite a sus miembros a resistir al colonialismo y a construir la solidaridad por el ejercicio de nuevas prácticas sociales, que conducirán a nuevas y más ricas formas de ciudadanía individual y colectiva.

En tanto que producto de comunidades interpretativas, el conocimiento emancipador post-moderno es retórico. Ahí reside su proximidad con la racionalidad estético-expresiva. Mientras la ciencia moderna tiende a naturalizar el conocimiento a través de verdades objetivas, de descripciones y de regularidades, el conocimiento emancipador post-moderno asume su artefactualidad discursiva. Para esta forma de conocimiento, la verdad es retórica, una pausa mítica en una batalla argumentativa continua e interminable trabada entre varios discursos de verdad; es el resultado, siempre provisional, de una negociación de sentido realizada en un auditorio relevante que, en la edad moderna, fue la comunidad científica o, mejor dicho, una pluralidad de comunidades científicas. Las regularidades son enclaves precarios de caos latente en áreas donde existe un gran consenso sobre lo que debe ser considerado anormal o irrelevante.

La retórica, en tanto que arte de persuasión por la argumentación, es una de las tradiciones más enraizadas en el pensamiento occidental. Como sucede con otras grandes tradiciones, la retórica atravesó periodos de enorme fulgor y otros en los que casi desapareció. Siempre compitió por la supremacía en el conocimiento erudito contra otra gran tradición: la de la demostración científica por medio de la prueba irrefutable y de la lógica apodíctica. La revolución científica de los siglos XVI y XVII marca el inicio de un largo periodo en que esa disputa se decide contra la retórica. La marginación de la retórica puede ser localizada precisamente en el *Discurso del Método,* cuando Descartes afirma, como una de las reglas fundamentales del nuevo método, que todo aquello que apenas fuera probable debe ser considerado falso. Desde las "ideas claras y distintas" de Descartes y del "raciocinio por la experimentación" de Bacon, hasta los diferentes tipos de positivismo de inicios del XX, la retórica fue siendo firmemente expulsada del nuevo territorio de la racionalidad científica.

La trayectoria histórica de la retórica ilustra claramente la colonización de la racionalidad moral-práctica del derecho por la racionalidad hegemónica de la ciencia, y a la que ya me referí en la Introducción. Efectivamente, el derecho siempre fue uno de los campos favoritos de la retórica. En la Edad Media, los estudiantes ejercitaban su pericia argumentando a favor de las partes litigantes en disputas legales simuladas (Curtius, 1953: 64 y ss.; Giuliani, 1963: 54; Barthes, 1970: 172; Castro, 1973). Pero las amplias tendencias culturales desencadenadas por la racionalidad cartesiana fueron gradualmente imponiéndose en la cultura y en la práctica jurídica. El movimiento codificador del siglo XIX y el positivismo jurídico que lo acompa-

ñó, condujeron al abandono total de la retórica jurídica y a su sustitución por la ciencia jurídica —la llamada "dogmática jurídica". Volveré a este tema en el próximo capítulo.

El siglo XX fue, por tanto, el siglo de la diáspora de la retórica. Durante algún tiempo, parecía que el conocimiento probable, resultante de una argumentación razonable, había sido irreversiblemente suplantado por el conocimiento exacto resultante de la prueba científica. Sin embargo, desde la década de los sesenta comenzó a dudarse del triunfalismo de la racionalidad científica, al considerarlo prematuro y hasta erróneo como punto de partida. A mi entender, la reemergencia de la retórica es parte integrante de la crisis paradigmática de la ciencia moderna. El debate entre el conocimiento retórico (no fundacional) y el conocimiento apodíctico (fundacional) es, tal vez, el único debate fundacional de la tradición occidental y, como tal, tiende a explotar en periodos de transición paradigmática[30]. De hecho, la pregunta sobre la existencia y la naturaleza de una transición paradigmática es, en sí, una pregunta retórica. ¿Los indicios, aquí apuntados, acerca de la crisis de la ciencia moderna, permiten concluir que se está ante una transición paradigmática que conducirá a un nuevo paradigma científico? El "contenido de verdad", tanto de la respuesta positiva como de la negativa es probablemente el mismo. Si yo tuviera buenas razones para creer que la respuesta positiva es la más razonable, no hay alguna estrategia de verdad que pueda convencerme de lo contrario.

En un periodo de transición paradigmática es imposible no retomar el análisis de la revolución científica del siglo XVI realizada por Koyré, y de la cual tanto tomó Thomas Kuhn (Koyré, 1986; Kuhn, 1970). Según Koyré, en esos periodos la pregunta sobre la naturaleza de la transición no puede tener una respuesta basada en los requisitos de verdad, porque precisamente los criterios que legitiman esos requisitos están, ellos mismos, en discusión. Lo que está en juego no es una decisión sobre la validez de los nuevos descubrimientos, sino la existencia o no de una nueva percepción de la realidad. Así, la cuestión será decidida, en último análisis, por la fuerza de los argumentos que los grupos utilicen, dentro de la comunidad relevante, en defensa de una determinada percepción global.

---

30. Stanley Fish defiende la misma posición, aunque sin referirse a la transición paradigmática (1990: 208). Ver también, Ong (1971); Barthes (1970); Todorov (1973: 93); Ducrot y Todorov (1972: 99); Logan (1978: 624); Lausberg (1966: 13); Ijsseling (1976); Kremer-Marietti (1978); Carrilho, 1990, 1992, 1994.

La centralidad de la retórica en el periodo actual de transición paradigmática tiene dos vertientes. Por un lado, la afirmación de que la ciencia moderna, a pesar de sus pretensiones de conocimiento apodíctico es, efectivamente, un conocimiento retórico. Esta afirmación puede tener dos versiones, una débil y otra fuerte. De acuerdo con la versión débil, el discurso científico, la manifestación pública de la ciencia, está saturado de sutilezas retóricas (la retórica en la ciencia); de acuerdo con la versión fuerte, el conocimiento científico es, en sí, retórico (la ciencia como retórica). En la segunda vertiente, la centralidad de la retórica resulta de la idea de que en el nuevo paradigma emergente el conocimiento será asumido como retórico, y que dicha retórica será radicalmente diferente de aquella que caracteriza la ciencia moderna. A continuación, analizaré esos dos aspectos de la centralidad de la retórica en nuestro tiempo.

5.1. La retórica de la ciencia moderna

La naturaleza retórica del conocimiento científico moderno procede de tres fuentes intelectuales diferentes, aunque convergentes. En primer lugar, de la crítica de la epistemología modernista y fundacionalista, crítica efectuada desde Nietzsche y Heidegger hacia Gadamer, Foucault, Feyerabend, Morin y Rorty; en segundo lugar, de la influencia del pragmatismo de James y de Dewey en algunos de estos autores y también en Habermas; y en tercer lugar, del nuevo interés por las retóricas griega y medieval a partir de 1958, fecha de publicación de la *Nueva Retórica* de Perelman, que considero la guía más importante para un análisis de la retórica de la ciencia y del derecho.

Perelman comienza por Aristóteles, quien en los *Tópicos* estudia el discurso argumentativo de forma sistemática y en la *Retórica* lo integra en los contextos de aplicación. No cabe aquí discutir pormenorizadamente la retórica de Perelman o la de Aristóteles. En el II Volumen de este libro *(El Derecho de la Calle),* recorreré los aspectos principales de esta retórica en el análisis sociológico del derecho de una comunidad subalterna (Pasárgada). No iré, por el momento, más allá de afirmar que la retórica es una forma de conocimiento que avanza desde premisas probables hacia conclusiones probables mediante varios tipos de argumentos, algunos de los cuales pueden revestir la forma silogística, aún no siendo específicamente silogismos (me refiero a los *entimemas,* "argumentos cuasi lógicos que son presentados bajo la forma silogística", Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1969: 230). Los argumentos son de una inmensa variedad, pero sólo pueden ser aplicados a un proceso concreto

de argumentación si se cumplen dos condiciones: tiene que haber algunas premisas generalmente aceptadas que funcionen como punto de partida para la argumentación; y tiene que haber un auditorio relevante al que persuadir o convencer[31]. Hay, pues, dos tipos de premisas extremadamente importantes: por un lado, los hechos y las verdades; y, por otro, los *topoi.*

Como ya afirmé, desde el punto de vista de la retórica los hechos y las verdades son objetos que gozan de una aceptación suficientemente intensa como para no exigir refuerzos argumentativos. Ninguna afirmación puede gozar indefinidamente de este estatuto y, por ello, cuando el nivel de aceptación disminuye, los hechos y las verdades dejan de serlo y se convierten, a su vez, en argumentos. Según Perelman, hay dos procesos que conducen a esto:

> O *surgen dudas en el auditorio al cual fueron presentados, o el auditorio ha sido aumentado con la inclusión de nuevos miembros a quien se reconoce la capacidad de juzgar el acontecimiento y que no van a concordar que se trata de un hecho* (1969: 67)[32].

Los *topoi* o *loci* son "lugares comunes", puntos de vista ampliamente aceptados, de contenido muy abierto, inacabado o flexible y fácilmente adaptables a diferentes contextos de argumentación. Como Walter Ong afirma: "en todos los sentidos, el término (*topos)* tiene que ver de una forma u otra con la exploración de lo que ya es conocido y, muchas veces, de lo que ya es extremadamente bien conocido" (1977: 149). Para Lausberg, *topoi* "son pensamientos infinitos utilizados como argumentos cuando se discute una *quaestio* finita" (1966: 383). Y, finalmente, para Perelman los *topoi* "forman un arsenal indispensable al cual habrá de recurrir, quiérase o no, todo aquel que pretenda persuadir a alguien" (1969: 84). Perelman recuerda, en esto, a Cicerón, para quien los *topoi* eran "almacenes de argumentos".

Aristóteles distingue entre los *topoi* que pertenecen a un dominio específico de conocimiento (como los *topoi* de lo justo y lo injusto, que pueden ser usados en la política, en la ética y en el derecho, pero no en la física), y los *topoi* que pueden ser utilizados indiscriminadamente en cualquier dominio de conocimiento (como el *topos* de cantidad, que puede ser usado en la política, en la física, etc.). Aunque esta distinción haya sido abandonada en tratados

---

31. Sobre la distinción entre persuasión y convencimiento, ver Perelman y Olbrechts-Tyteca (1969: 26).
32. Alterando o aumentando el auditorio pertinente, la teoría feminista y la teoría crítica antirracista -y, anteriormente el marxismo occidental- convirtieron en meros argumentos los hechos y las verdades de las ciencias sociales convencionales.

posteriores de retórica (Ong, 1977: 149), Perelman la recupera y la articula con la otra condición necesaria de la argumentacion: el auditorio relevante.

Para que pueda haber argumentación "tiene que realizarse, en un momento dado, una comunidad efectiva de espíritus", tiene que haber un "encuentro de espíritus", en otras palabras, un auditorio, que Perelman define como "el conjunto de aquellos que el orador pretende influenciar con su argumentación" (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1969: 19). Para la retórica, la comunidad, en cualquier momento, es el auditorio relevante de los que están empeñados en la argumentación, esto es, el conjunto de los que se pretende influenciar por la persuasión o el convencimiento. Para conseguir influenciar al auditorio, los "oradores" tienen que adaptarse a él, y para que dicha adaptación sea exitosa tienen que conocerlo. Este es uno de los principios básicos de la retórica que Perelman explica mejor que nadie:

> *El conocimiento de un auditorio no es independiente del conocimiento de la forma de influenciarlo[...]es también el conocimiento de la forma de moldearlo, y también el conocimiento de todo lo que lo ha moldeado en cualquier momento del discurso* (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1969: 23).

Hay diversos tipos de auditorios. Hay auditorios específicos, compuestos por un mayor o menor número de personas influenciables por la argumentación. Hay también un auditorio individual: una persona determinada puede constituir su propio auditorio cuando pondera una decisión o justifica sus acciones. Perelman habla también de un tercer tipo de auditorio, el auditorio universal, que tiene una especial importancia para la retórica de la ciencia moderna. El auditorio universal es potencialmente toda la humanidad. Es una construcción del orador al pretender convencer al auditorio de que las razones invocadas son imperativas, auto-evidentes y tienen una validez absoluta y atemporal, independientemente de las contingencias locales o históricas. Según este autor, es posible caracterizar cada orador:

> *a partir de la imagen que tiene del auditorio universal que intenta conquistar para su punto de vista. Cada uno crea el auditorio universal en base a lo que conoce de su prójimo y para sobrepasar las pocas oposiciones de que tiene conciencia. Cada individuo y cada cultura tienen su concepción propia del auditorio universal. El estudio de esas variaciones sería ilustrativo, dado que nos permitiría conocer aquello que el ser humano, en las diferentes épocas de la Historia, consideró real, verdadero y objetivamente válido* (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1969: 33).

Quien se dirije a un auditorio universal tiene más probabilidades de utilizar los *topoi* generales, en el sentido aristotélico del término. Aún más, la retórica de máxima eficacia, en el caso del auditorio universal, es aquella que sólo recurre a la prueba lógica.

Cuando el auditorio y las premisas se encuentran definidas, la argumentación se desarrolla de acuerdo con un plan cuyo objetivo es persuadir o convencer al auditorio. Ese plan supone tanto la elección de los argumentos, como la secuencia y la técnica de su presentación. No puede determinarse la fuerza argumentativa de un argumento aisladamente, porque ella depende de la forma como el se articula en una cadena o en un tejido de varios argumentos[33].

La determinación de las relaciones entre la ciencia y la retórica es un trabajo en curso que, además, está mucho menos adelantado que el de la determinación de las relaciones entre el derecho y la retórica[34]. Haré referencia, en este momento, a algunas de las líneas principales de investigación en el campo de las relaciones entre ciencia y retórica. En primer lugar -y dado que los científicos generalmente consideran que su comunidad científica es un auditorio universal-, la retórica científica se caracteriza por el uso de *topoi* generales, de hechos y verdades, como las premisas más importantes de la argumentación, e, incluso, de argumentos basados en la estructura de la realidad. En general, la retórica científica tiene en vista utilizar apenas la prueba lógica y, por consiguiente, su principal característica es negar que sea retórica.

Una segunda línea de investigación trata sobre los métodos científicos. Los métodos científicos son argumentos cuya secuencia y técnica de presentación son de competencia del científico. El conocimiento científico es, por tanto, intrínsecamente personal. Uno de los primeros autores que llamó nuestra atención sobre este hecho fue Michael Polanyi en su obra *Conocimiento Personal,* y uno de los más recientes ha sido Paul Feyerabend en *Contra el Método* (Polanyi, 1962; Feyerabend, 1982)[35]. Según Polanyi, los métodos

33. Perelman distingue entre los argumentos cuasi-lógicos, los argumentos basados en la estruc tura de la realidad, los argumentos de las relaciones que establecen la estructura de la reali dad, etc. (1969: 185 y ss.).

34. Sobre las relaciones entre la retórica y las ciencias sociales, ver Simons (1989); McCloskey (1985); Breuer y Shanze (1981); Nelson (1987). Sobre las relaciones entre el derecho y la retó rica, ver, entre otros, Viehweg (1963, 1969, 1981); Esser (1956, 1970); Perelman (1951, 1965); Alexy (1978); Recasens-Siches (1962); Levi (1949); Santos (1980, 1989); Ball (1985, 1993); White (1985).

35. No voy a analizar aquí la posición de Feyerabend, tema sobre el cual ya me detuve en Santos (1989: 121 y ss). El análisis retórico de la ciencia en su versión débil (la retórica en la ciencia) es más corriente. Como ejemplo, ver Bourdieu (1982: 238), que subraya la utilización retóri ca del discurso científico en contextos no científicos.

científicos, tal como la filosofía de la ciencia los define, son un resumen árido y distorsionador del uso concreto de métodos hecho por científicos concretos. Los métodos son ambiguos y su uso es aceptado con base en muchas premisas de concordancia compartidas en el seno de la comunidad científica, las cuales constituyen el "componente tácito" del conocimiento. Puede, de este modo, concluirse que la verdad científica es una "verdad fiduciaria" basada en la determinación de la credibilidad de los científicos y de lo genuino de sus motivaciones. No hay otras garantías "más objetivas" que esta "fiducia".

La tercera línea de investigación se refiere a la naturaleza de los *topoi* usados en la ciencia moderna. El análisis de los *topoi* es especialmente importante. En las diferentes culturas, los *topoi* surgen generalmente agrupados en pares de elementos opuestos (el *topos* de cantidad contra el de calidad, o el *topos* clásico de la superioridad de lo eterno contra el *topos* romántico de la superioridad de lo efímero). El conjunto de los *topoi* dominantes en los diferentes pares, en un tiempo y lugar determinados, constituye la constelación intelectual hegemónica de ese periodo, y se introduce de un modo o de otro en todas las áreas del conocimiento. Los *topoi* subordinados no son suprimidos, sino usados apenas en discursos argumentativos marginales o presentados en los discursos centrales bajo el disfraz de *topoi* contrarios.

Un ejemplo muy ilustrativo para determinar la importancia de la retórica como elemento fundador de la ciencia moderna es la lucha histórica entre el *topos* de la cantidad y el de la calidad. De acuerdo con el *topos* de la cantidad, es conveniente determinar el número de una cosa. Es el propio Aristóteles quien afirma que un gran número de cosas buenas es más deseable que un número pequeño de ellas. Este *topos* fue, de lejos, el que más dominó la retórica científica moderna y empujó al *topos* de la calidad (la superioridad de lo que es intrínsecamente valioso y, en el límite, la superioridad de lo que es único) a una posición marginal, a la circulación en discursos descualificados, o sea, discursos desvalorizados debido, precisamente, a la incapacidad de adaptarse al *topos* de la cantidad.

Este fue uno de los procesos del que la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna se sirvió para colonizar las otras formas de racionalidad que, a su vez, sólo podían evitar la marginalización maximizando el uso del *topos* de la cantidad en detrimento del de la calidad. Siempre que eso no fuera posible, el precio era la marginación y la incomplexión. Sin embargo, hoy la hegemonía del *topos* de la cantidad está sometida a discusión en el propio corazón de la ciencia moderna. Todas las tendencias analizadas como síntomas de la crisis del paradigma científico dominante pueden

ser entendidas como otras tantas manifestaciones del regreso al *topos* de la calidad. El *topos* de la calidad consiguió sobrevivir en la racionalidad moral-práctica y, principalmente, en la racionalidad estético-expresiva, aunque muchas veces recurriendo al disfraz de la cantidad. Este es otro de los motivos que nos conducen, en el periodo actual de transición paradigmática, a recurrir a estas dos formas de racionalidad en la búsqueda de lo inacabado que nos ha de abrir una nueva vía de conocimiento[36].

El último aspecto del análisis de la retórica científica se relaciona con el auditorio. La ciencia moderna se presenta como un conjunto de argumentos dirigidos al auditorio universal. En última instancia, es eso lo que le va a permitir presentarse como no retórica. Excavar en los diferentes estratos retóricos de la ciencia moderna equivale a discutir que el auditorio universal sea el único auditorio relevante. En mi opinión, aunque el auditorio universal continúe siendo el encuadramiento global de presentación técnica de los argumentos científicos, para el científico concreto es mucho menos importante que los otros dos auditorios particulares: el auditorio de los científicos que dicho científico pretende influenciar (la comunidad científica empírica) y el auditorio constituido por el propio científico concreto cuando presenta las razones que lo convencen o no de aquello que va a afirmar o a realizar (la comunidad individual o comunidad interior). La *praxis* científica concreta se realiza en estos dos auditorios o comunidades y en las trayectorias o movimientos pendulares que van del uno al otro. La distancia entre las dos comunidades no puede ser determinada en abstracto. Puede ser grande o pequeña, puede diferir conforme al tiempo y al lugar o conforme al dominio específico de la ciencia. Pero siempre hay una distancia dado que la comunidad interior, al estar generalmente menos sometida a las premisas hegemónicas de la argumentación científica, puede más fácilmente incorporar premisas o argumentos procedentes de la racionalidad moral-práctica o de la racionalidad estético-expresiva. Dado que esas premisas o esos argumentos no pueden ser aceptados por la comunidad científica empírica, tienen que ser rechazados en el decurso de la emigración simbólica que va de la comunidad interior hacia la comunidad exterior, con el fin de que el científico sea confirmado como científico. Si no son rechazados, tendrán entonces que ser disimulados o escondidos como inmigrantes clandestinos. Esto significa que

36. Puede hacerse un análisis semejante en relación al predominio del *topos* de la superioridad de lo *eterno* en la ciencia moderna y al actual resurgimiento del *topos* de la superioridad de lo *efímero*.

el científico concreto está siempre dividido entre los argumentos que lo convencen (los argumentos como "valor de uso" simbólico) y los argumentos que convencen a la comunidad científica empírica (los argumentos como "valor de cambio" simbólico). Esta división es fuente de una duplicidad a la que Einstein acostumbraba denominar "oportunismo metodológico". A veces es también fuente de escándalo, como lo que sucedió con la publicación de los diarios de Malinowski.

5.2. La novíssima retórica y el conocimiento post-moderno

El análisis retórico de la ciencia moderna, tanto en su versión fuerte (la ciencia como retórica), como en su versión débil (la retórica en la ciencia), es fundamental en este momento de transición paradigmática para relativizar las pretensiones cognitivas de la racionalidad cognitivo-instrumental. La relativización de su valor cognitivo exige la relativización de su valor instrumental. Es ahí donde la retórica y el pragmatismo se intersectan. El reconocimiento de los límites del conocimiento, nos obliga a abordar la realidad-partiendo de aquello a lo que James denominó las "últimas cosas", esto es, partiendo de las consecuencias, del impacto sobre el mundo de la vida y sobre nuestra vida personal y colectiva.

Con todo, el análisis retórico de la ciencia moderna nos dice muy poco acerca del conocimiento post-moderno de oposición que estoy proponiendo: un conocimiento-emancipación construido a partir de las tradiciones epistemológicas marginalizadas de la modernidad occidental. La única cosa que nos dice es que este conocimiento asume completamente su carácter retórico: un conocimiento prudente para una vida decente.

Para poder contribuir a la reinvención del conocimiento-emancipación, la nueva retórica tiene que ser reconstruida radicalmente. La retórica de Perelman es técnica (por ejemplo, no hace distinciones entre las dos formas de influenciar, entre persuasión y convencimiento); parte del principio de que el auditorio y, consecuentemente, la comunidad, son datos inmutables, no reflejando ni los procesos sociales de inclusión en ellos o de exclusión de ellos, ni los procesos sociales de creación y de destrucción de comunidades; por último, es manipuladora dado que los "oradores" tratan únicamente de influenciar al auditorio y no se consideran influenciados por él, excepto en la medida en que se adaptan al mismo para conseguir influenciarlo. En resumen, la retórica de Perelman es, a mi entender, demasiado moderna para poder contribuir sin alteraciones profundas al conocimiento

post-moderno. La crítica radical a la nueva retórica debe, por tanto, conducir a una *novísima retórica.*

5.3. Motivos y acciones

La retórica es una forma de argumentar razonablemente, con el objetivo de explicar resultados ya consumados o procurar adhesión a la producción de resultados futuros. Esta es la dimensión activa e irreductible de la retórica. Mas esta dimensión puede ser más o menos destacada conforme al tipo de adhesión pretendida: la persuasión o el convencimiento. La persuasión es una adhesión basada en la motivación para actuar. La argumentación destinada a persuadir tiende a intensificar dicha motivación recurriendo a argumentos emocionales; lo que Aristóteles, en el libro II de la *Retórica,* denomina el elemento psicagógico de la retórica. El convencimiento, a su vez, es un tipo de adhesión basada en la valoración de las razones para actuar. Para tal fin, la argumentación crea un campo caótico donde la acción puede o no ocurrir. En el *Emilio,* Rousseau considera que es inútil convencer a un niño si no podemos, al mismo tiempo, persuadirlo. Cuando el acento es puesto en los resultados, el discurso argumentativo se inclina a favor de una adhesión por la persuasión y, por el contrario, cuando el acento recae en el esfuerzo de presentar razones para eventuales resultados, el discurso argumentativo se inclina hacia una adhesión por el convencimiento.

A mi modo de ver, la novísima retórica debe privilegiar el convencimiento en detrimento de la persuasión; debe acentuar las buenas razones en detrimento de la producción de resultados. Efectivamente, la persuasión es una forma de adhesión que se adapta al utopismo automático de la tecnología moderna, el cual es la expresión típico-ideal de la subordinación de las razones a los resultados. Si uno de los principales objetivos del conocimiento emancipador post-moderno es proporcionar una crítica radical de ese utopismo, tal objetivo no podrá conseguirse a través de un discurso argumentativo que, al subordinar las razones a los resultados, tiende a transformarse en un utopismo automático de otro tipo. Por el contrario, una retórica que privilegie la obtención de convencimiento tenderá a contribuir, por un lado, a un mayor equilibrio entre razones y resultados, entre contemplación y acción, y, por otro, a una mayor indeterminación de la acción, dos presupuestos de un conocimiento prudente para una vida decente en un periodo de transición paradigmática.

5.4. Una retórica dialógica

La nueva retórica se basa en la polaridad orador/auditorio, y en el casi total protagonismo del orador. Esta polaridad exige, en la realidad, un cierto diálogo entre el orador y el auditorio, dado que la argumentación no sólo presupone "un encuentro de espíritus", sino que, para ser eficaz, obliga a un conocimiento previo del auditorio que se pretende influenciar. La dimensión dialógica está, sin embargo, reducida al mínimo indispensable y sólo se admite porque es necesaria para influenciar al auditorio. En otras palabras, la relación entre orador y auditorio tiene algunas semejanzas con la relación entre sujeto y objeto.

Entiendo que la *novísima retórica* deberá intensificar la dimensión dialógica intersticial de la nueva retórica y convertirla en el principio regulador de la práctica argumentativa. En términos ideales, la polaridad orador/auditorio debe perder la rigidez para transformarse en una secuencia dinámica de posiciones de orador y de posiciones de auditorio intercambiables y recíprocas, para convertir el resultado del intercambio argumentativo en algo verdaderamente inacabado: por un lado, porque el orador inicial puede acabar por transformarse en auditorio y, viceversa, el auditorio en orador; y, por otro lado, porque la dirección del convencimiento es intrínsecamente contingente y reversible. El "conocimiento del auditorio" -que, como vimos, es una condición necesaria para el éxito de la argumentación- debe ser multidireccional y acabar por convertirse en la suma total del conocimiento de cada uno de los oradores. A través de la retórica dialógica, el conocimiento progresa en la medida en que progresa el autoconocimiento.

En estas condiciones, las premisas de la argumentación (los puntos de partida del consenso), sean *topois,* hechos o verdades, pueden ser analizadas y debatidas con mucha mayor profundidad que la que es permitida por la nueva retórica. La nueva retórica presupone una cierta estabilidad y duración de las premisas, lo que no sucede con la novísima retórica. Los *topoi* tienen que ser rebatidos con los *topoi* contrarios, los hechos con otros hechos y las verdades con otras verdades. Especialmente en el caso de los *topoi,* la polaridad de los pares tiene que ser dialéctica: un *topos* contrapuesto a otro *topos,* en tanto que artificio argumentativo para inventar nuevos *topoi,* nuevos campos de conocimiento compartido y, eventualmente, nuevas batallas argumentativas.

5.5. El auditorio en la retórica dialógica

El auditorio es la comunidad vista en la perspectiva del conocimiento argumentativo. La comunidad a la que se acoge la novísima retórica es la neo-comunidad ya referida más arriba. La nueva retórica encara al auditorio, o a la comunidad interpretativa, como un dato. Para la novísima retórica, por el contrario, el auditorio está en permanente formación. En vez de ser lo "otro" del orador (el punto fijo que hace posible el movimiento argumentativo), el auditorio es la fuente central del movimiento, la polaridad orador-auditorio en constante rotación. En vez de ser una entidad fija o un estado de cosas inalterable, el auditorio es un proceso social, y lo mismo sucede con las relaciones entre auditorios. De ahí que la novísima retórica preste una especial atención a los procesos por los cuales los auditorios emergen, se desarrollan y mueren. En este punto, parte de dos presupuestos: en primer lugar, el de que en el sistema mundial capitalista la realidad social no puede reducirse a la argumentación y al discurso; en segundo lugar, el de que la retórica no es liberadora por naturaleza.

Más allá de la argumentación y del discurso, hay también trabajo y producción, silencio y silenciamiento, violencia y destrucción. Sin tener en cuenta la dialéctica entre momentos argumentativos y no argumentativos es imposible entender la construcción y la destrucción sociales de auditorios y comunidades[37]. En el sistema mundial capitalista, los auditorios y las comunidades poseen una dimensión translocal que permite la interpenetración de conflictos y consensos mundiales con conflictos y consensos locales. En el plano del discurso argumentativo, esa interpenetración es tanto fruto de la constante alteración de posiciones en la polaridad orador-auditorio, como del permanente cuestionamiento de las premisas de la argumentación.

Por otro lado, el potencial emancipador de la retórica se basa en la creación de procesos analíticos que permitan descubrir la razón de por qué, en determinadas circunstancias, ciertos motivos parecen ser mejores y ciertos argumentos más poderosos. En resumen, la novísima retórica comporta, como su elemento constitutivo, una sociología de la retórica. En un contexto diferente, Gadamer aconseja analizar la interpenetración entre los tres "universales": el de la retórica, el de la sociología y el de la hermenéu-

37. En el capítulo siguiente y en el 2º volumen, me detendré en el análisis de la dialéctica entre momentos argumentativos y no argumentativos en el campo del derecho.

tica (1965: 477 y ss.). El paradigma emergente del conocimiento-emancipación exige, en mi opinión, un conocimiento no compartimentado que combine los tres "universales".

6. Una tópica de emancipación: hacia un nuevo sentido común

La ciencia moderna se construyó en oposición al sentido común, que considera superficial, ilusorio y falso. La distinción entre ciencia y sentido común se debe aquello que denomino la *primera ruptura epistemológica* (Santos, 1989: 33 y ss.)[38], que define dos tipos de conocimiento: el conocimiento verdadero y el sentido común. Aunque opuestas entre sí, estas dos entidades epistémicas se implican recíprocamente, pues una no existe sin la otra. En efecto, forman parte de la misma constelación cultural que hoy en día está dando señales de cansancio y extinción. En suma, el sentido común es tan moderno cuanto la propia ciencia moderna[39].

La distinción entre ciencia y sentido común puede ser llevada a cabo tanto desde la ciencia como desde el mismo sentido común, pero el sentido es diferente en cada uno de los casos. Cuando es realizada por la ciencia, significa distinguir entre conocimiento objetivo y mera opinión o prejuicio. Cuando es hecha por el sentido común, significa distinguir entre un conocimiento incomprensible y prodigioso y un conocimiento obvio y obviamente útil. Por consiguiente, la distinción está lejos de ser simétrica. Aún más, cuando es llevada a cabo en la perspectiva de la ciencia, esa distinción tiene un poder que es excesivo frente al conocimiento que la hace posible. Como cualquier conocimiento especializado e institucionalizado, la ciencia tiene el poder de definir situaciones que sobrepasan el conocimiento que de ellas se tiene. Por eso la ciencia puede imponer, como ausencia de prejuicio, el prejuicio de pretender no tener prejuicios.

Propongo la idea de una *doble ruptura epistemológica* como forma de superar este callejón sin salida. La expresión "doble ruptura epistemológica" significa que, después de consumada la primera ruptura (permitiendo, con ello, que la ciencia moderna se diferenciase del sentido común), hay otro acto epistemológico importante que queda por realizar: romper con la

---

38. El concepto de ruptura epistemológica procede de Bachelard (1972); mientras que Bachelard habla de una ruptura epistemológica, yo menciono dos. Desarrollaré este tema más adelante.
39. En una perspectiva diferente, J. Dewey clasifica las relaciones recíprocas entre ciencia y sentido común como transacciones. Ver Dewey y Bentley (1949: 270 y ss.).

primera ruptura con el objetivo de transformar el conocimiento científico en un nuevo sentido común. En otras palabras, el conocimiento-emancipación tiene que romper con el sentido común conservador, mistificado y mistificador, no para crear una forma autónoma y aislada de conocimiento superior, sino para transformarse a sí mismo en un sentido común nuevo y emancipador.

El conocimiento-emancipación tiene que convertirse en un sentido común emancipador: imponiéndose al prejuicio conservador y al conocimiento prodigioso e impenetrable, tiene que ser un conocimiento prudente para una vida decente. La reinvención del sentido común es necesaria dado el potencial de esta forma de conocimiento para enriquecer nuestra relación con el mundo. A pesar de que el conocimiento del sentido común sea generalmente un conocimiento mistificado y mistificador, a pesar de ser conservador, posee una dimensión utópica y liberadora que puede valorizarse a través del diálogo con el conocimiento post-moderno.

Esta faceta utópica y liberadora está patente en muchas de las características del conocimiento del sentido común. Así, el sentido común hace coincidir causa e intención; le subyace una visión del mundo basada en la acción y en el principio de la creatividad y de la responsabilidad individuales. El sentido común es práctico y pragmático; se reproduce adherido a las trayectorias y las experiencias de vida de un grupo social dado y, en esa correspondencia, inspira confianza y confiere seguridad. El sentido común es transparente y evidente; desconfía de la opacidad de los objetivos tecnológicos y del esoterismo del conocimiento en nombre del principio de igualdad de acceso al discurso, a la competencia cognitiva y a la competencia lingüística. El sentido común es superficial porque desdeña las estructuras que están más allá de la consciencia, mas, por ello mismo, capta magistralmente la complejidad horizontal de las relaciones conscientes entre las personas y entre personas y cosas. El sentido común es indisciplinado y no metódico; no resulta de una práctica específicamente orientada para producirlo; se reproduce espontáneamente en el suceder cotidiano de la vida. El sentido común privilegia la acción que no produzca rupturas significativas en lo real. El sentido común es retórico y metafórico; no enseña, persuade o convence. Finalmente, el sentido común, en las palabras de Dewey, funde la utilización con la fruición, lo emocional con lo intelectual y práctico (Dewey y Bentley, 1949: 276).

Estas características del sentido común tienen una virtud anticipadora. Dejado a sí mismo, el sentido común es conservador, pero, transformado

por el conocimiento-emancipación, es imprescindible para intensificar la trayectoria de la condición o momento de la ignorancia (el colonialismo) hacia la condición o momento del saber (la solidaridad). La solidaridad en cuanto forma de conocimiento es la condición necesaria de la solidaridad en cuanto práctica política. Pero la solidaridad sólo será un sentido común político en la medida en que fuese un sentido común *tout court.*

En la ciencia moderna, la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo del conocimiento del sentido común al conocimiento científico; en el conocimiento-emancipación, ese salto cualitativo debe ser complementado por otro, igualmente importante, que va desde el conocimiento científico hasta el conocimiento del sentido común. La ciencia moderna nos enseñó a rechazar el sentido común conservador, lo que en sí es positivo, pero insuficiente. Para el conocimiento-emancipación, esa enseñanza se experimenta como una carencia, la falta de un nuevo sentido común emancipador. El conocimiento-emancipación sólo se constituye en cuanto tal en la medida en que se convierte en sentido común. Sólo así será un conocimiento claro que cumple el aforismo de Wittgenstein: "todo lo que puede decirse, puede decirse con claridad" (Wittgenstein, 1973, § 4.116). Sólo así será una ciencia transparente que haga justicia al deseo de Nietzsche cuando dice que "todo el comercio entre los hombres tiende a que cada uno pueda leer en el alma del otro, siendo el lenguaje común la expresión sonora de esa alma común" (Nietzsche, 1971: 136). El conocimiento-emancipación, al tornarse sentido común, no desprecia el conocimiento que produce tecnología, sino entiende que tal conocimiento debe traducirse en autoconocimiento, el desarrollo tecnológico debe traducirse en sabiduría de vida. Es ésta la que señala los marcos de la prudencia a nuestra aventura científica, siendo esa prudencia el reconocimiento y el control de la inseguridad. Tal como Descartes, en los inicios de la ciencia moderna, ejerció la duda en vez de sufrirla, nosotros, en el inicio de un nuevo paradigma epistemológico, debemos ejercer la inseguridad en vez de sufrirla.

El sentido común emancipador, es un sentido común discriminador (o desigualmente común, si preferimos), construido para ser apropiado privilegiadamente por los grupos sociales oprimidos, marginados o excluidos, y, de hecho, está alimentado por la práctica emancipadora de estos. La neocomunidad, que es también una constelación de neo-auditorios relevantes, no es una amalgama de consensos y diálogos indiferenciados. Es un proceso socio-histórico que comienza a ser el consenso local-inmediato mínimo sobre los presupuestos de un discurso argumentativo que permita identifi-

car el colonialismo como forma específica de ignorancia. La construcción de la emancipación neo-comunitaria avanza a medida que la argumentación introduce ejercicios de solidaridad cada vez más vastos. Esta construcción micro-utópica tiene que basarse en la fuerza de los argumentos que la promueven, o mejor, en el poder argumentativo de las personas o de los grupos que pretenden su realización. Junto a esto, depende de la congenialidad de las premisas de la argumentación, lo que es particularmente crucial en el caso de los *topoi.*

Los *topoi* expresan puntos de vista ampliamente aceptados en una determinada época y en una determinada comunidad retórica. Como ya afirmé, la estabilidad y la durabilidad de los *topoi* en la novísima retórica es intrínsecamente problemática y las relaciones entre los varios pares de *topoi* son dialécticas. Asimismo, al comportar una sociología de la retórica, la novísima retórica parte del presupuesto de que los *topoi* reflejan y constituyen las relaciones sociales dominantes en una comunidad o auditorio dados. Así, el conjunto de los *topoi* -el campo o dominio tópico- que, en un momento dado, posibilita el discurso argumentativo en una comunidad concreta, es concebido como un campo o dominio social.

En la novísima retórica, la tópica es una tópica social[40]. Esto significa, entre otras cosas, que la propia noción de sentido común tiene que ser radicalmente revisada. Existen, potencialmente, tantos sentidos comunes como dominios tópicos. Como el dominio tópico es la matriz del sentido común de una comunidad retórica dada, habrá tantos dominios tópicos como comunidades interpretativas o retóricas. Es evidente que, en una cultura o sociedad determinada, las diferentes comunidades no existen aisladamente, sino que constituyen redes de comunidades y, por consiguiente, los *topoi* generales expresan lo que hay de común entre ellas (puntos de vista compartidos). Cada comunidad es, en sí, un dominio tópico, y los *topoi* de ese dominio que son compartidos por otras comunidades de la misma red constituyen los *topoi* generales.

Como las comunidades son relaciones sociales y los auditorios son el encuadramiento argumentativo en que dichas relaciones se concretan, ni las comunidades ni los auditorios existen aleatoriamente en una dada formación social. Además de esto, las redes en que eventualmente se integran no son totalmente fortuitas. En el Capítulo V defiendo la tesis de que las

---

40. Al final de la década de los 60, Oskar Negt utilizó el concepto de tópica social con un sentido diferente (Schumann, 1981: 196; Moser, 1981: 200 y ss.).

formaciones sociales capitalistas están constituidas por seis conjuntos de relaciones sociales que son las matrices de las comunidades interpretativas principales existentes en la sociedad. Esos conjuntos o espacios-tiempos son: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio del mercado, el espacio de la comunidad, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. El análisis de estos espacios estructurales será realizado en el Capítulo V. Aquí basta referir que, en las formaciones sociales capitalistas, hay, básicamente, seis dominios tópicos, seis sentidos comunes básicos, correspondientes a los seis grupos estructurales de relaciones sociales. El conocimiento emancipador post-moderno parte del principio de que sólo habrá emancipación si, en estos dominios tópicos básicos, los *topoi* que expresan las relaciones sociales dominantes fueron sustituidos por otros que expresan la aspiración de relaciones sociales emancipadoras, basadas simultáneamente en políticas de reconocimiento (identidad) y en políticas de redistribución (igualdad). No puede haber emancipación sin una tópica de emancipación. Y eso presupone la sustitución, en el espacio doméstico, de una tópica patriarcal por una tópica de liberación de la mujer; en el espacio de la producción, la sustitución de una tópica capitalista por una tópica eco-socialista; en el espacio del mercado, la sustitución de una tópica del consumismo fetichista por una tópica de necesidades fundamentales y satisfacciones genuinas; en el espacio de la comunidad, la sustitución de una tópica chauvinista por una tópica cosmopolita; en el espacio de la ciudadanía, la sustitución de una tópica democrática débil por una tópica democrática fuerte; en el espacio mundial, la sustitución de una tópica del Norte por una tópica del Sur.

Desde la perspectiva post-moderna de oposición aquí defendida, la política epistemológica emancipadora consiste en el desarrollo de una tópica de emancipación en las diferentes comunidades interpretativas y en las redes que entre ellas se establecen. Habrá sentido común emancipador cuando los *topoi* emancipadores desplegados en una comunidad interpretativa dada encuentren traducción adecuada en los *topoi* de otras comunidades y se conviertan, así, en *topoi* generales. Eso sucederá, por ejemplo, cuando la tópica de la liberación de la mujer, desarrollada por los movimientos feministas, tenga traducción adecuada, no sólo en las comunidades vinculadas al espacio doméstico, sino también en las comunidades vinculadas al espacio de la producción, al espacio del mercado, al espacio de la ciudadanía, al espacio de la comunidad y al espacio mundial. Lo mismo podrá decirse sobre todas las restantes tópicas emancipadoras estructurales. Cuanto mayor fuera

el dominio tópico influenciado por los *topoi* emancipadores, mayor será el sentido común emancipador.

Subrayar la necesidad de una tópica de emancipación significa que sólo puede haber emancipación a través de significaciones compartidas, a través de la invención convincente de nuevos *topoi* emancipadores. La única vanguardia legítima es el sentido común de vanguardia. Es inherente al discurso argumentativo el hecho de que esa invención nunca será completa y nunca alcanzará un punto de irreversibilidad.

6.1. Para un nuevo sentido común ético: un sentido común solidario

El nuevo sentido común deberá ser construido a partir de las representaciones más inacabadas de la modernidad occidental: el principio de la comunidad, con sus dos dimensiones (la solidaridad y la participación), y la racionalidad estético-expresiva (el placer, la autoría y la artefactualidad discursiva). Señalaré, por ahora, tres dimensiones en la construcción del nuevo sentido común: la solidaridad (dimensión ética), la participación (dimensión política) y el placer (dimensión estética). En los capítulos V y VI serán valoradas las dimensiones de la autoría y de la artefactualidad discursiva.

Más arriba me referí a la forma cómo la micro-ética liberal se convirtió en el concepto dominante de la racionalidad moral-práctica de la modernidad. Se trata de una ética antropocéntrica e individualista que surge de una concepción muy estrecha de la subjetividad. Confinada al espacio contiguo y al tiempo inmediato, la ética liberal funciona en una secuencia lineal: un sujeto, una acción, una consecuencia. En nuestros días, esta ética se convirtió en una estrategia de desarme, una vez que nos proporciona criterios éticos para acciones menores, al paso que nos los niega para acciones mayores que resulta en la enorme capacidad de intervención propiciada por la ciencia y la tecnología. En la era tecnológica, el conocimiento-emancipación presupone una nueva ética, una ética que, al contrario de la ética liberal, no sea colonizada por la ciencia ni por la tecnología, sino que parta de un principio nuevo. A mi ver, este principio nuevo es el principio de la responsabilidad propuesto por Hans Jonas (1985).

El principio de la responsabilidad a instituir no puede basarse en secuencias lineales, pues vivimos una época en la que es cada vez más difícil determinar quiénes son los agentes, cuáles son las acciones y cuáles las consecuencias. Esta es una de las razones por las que la neo-comunidad debe ser definida en una relación espacio-temporal, local-global e inmediata-diferida.

El riesgo del colonialismo surge, así, en una nueva escala, y lo mismo sucede con las oportunidades para la solidaridad. El nuevo principio de la responsabilidad reside en la *Sorge,* en la preocupación o cuidado que nos coloca en el centro de todo lo que acontece y nos hace responsables por el otro, sea él un ser humano, un grupo social, la naturaleza, etc.; ese otro se inscribe simultáneamente en nuestra contemporaneidad y en el futuro cuya posibilidad de existencia tenemos que garantizar en el presente. La nueva ética no es antropocéntrica, ni individualista, ni busca la responsabilidad únicamente por las consecuencias inmediatas. Es una responsabilidad por el futuro.

Es difícil desarrollar una argumentación que envuelva a la nueva ética y a su defensa. No sólo porque es contrahegemónica, sino también porque se centra en la solidaridad con el futuro. Cuando el futuro es concebido fuera del utopismo automático de la tecnología, es muy difícil proporcionar representaciones creíbles de él. La noción de progreso, gémela de la noción de utopismo automático de la tecnología, sigue siendo tan consensual que funciona como *topos* en el discurso argumentativo sobre el futuro: en vez de ser objeto de la argumentación, es premisa. Cabe a la novísima retórica hacer que el progreso deje de ser un *topos* y pase a ser un argumento entre otros, confrontándolo con el argumento de una visión alternativa del futuro basada en un conocimiento prudente para una vida decente. El objetivo de la retórica emancipadora es intensificar la fuerza argumentativa de esta concepción alternativa y, eventualmente, convertirla en *topos* de un discurso argumentativo nuevo y más solidario. Si esta representación del futuro es difícil, la representación de la responsabilidad de dicha representación lo es aún más. Como Jonas afirma, la responsabilidad fundamental reside en crear la posibilidad de tener responsabilidad (1985: 186).

La nueva ética tiene también que eliminar el principio de reciprocidad limitada en que la micro-ética liberal se funda. Según ese principio, sólo puede tener derechos aquel a quien pueden exigirse los deberes correspondientes. Por el contrario, según el principio post-moderno de responsabilidad, tanto la naturaleza como el futuro tienen derechos sin tener deberes[41]. Tanto la concepción del futuro como progreso tecnológico automático, como la concepción mecanicista de la naturaleza, siguen siendo *topoi* predominantes. Así, la obligación, que incumbe a la novísima retórica, de hacer creíble la ética de un conocimiento prudente para una vida decente es doble-

41. En una perspectiva diferente, Michel Serres propone la celebración de un "contrato natural" (1990).

mente difícil. Estas dificultades residen en el problema de cómo definir el sujeto de la responsabilidad en términos no individualistas: si el individuo parece demasiado liliputiense para asumir la responsabilidad por las consecuencias colectivas, presentes y futuras, la colectividad, en tanto que globalidad indiferenciada, parece una entidad demasiado abstracta para que en ella se pueda "localizar" la responsabilidad.

Toda la responsabilidad es corresponsabilidad, pero el problema es saber cómo determinar la correspondencia entre la cuota parte de responsabilidad compartida y la cuota parte de las consecuencias a compartir. Las dos raramente coinciden: las consecuencias más negativas y amplias del utopismo tecnológico tienden a alcanzar prioritariamente a las poblaciones y los grupos sociales con menor responsabilidad en la concepción y ejecución de las acciones que las provocaron. El individuo y la colectividad deben ser considerados polos en un *continuum,* y deben definirse criterios para dividir la responsabilidad entre los varios grupos sociales que integran ese espectro. La gran dificultad consiste, obviamente, en la definición de esos criterios.

6.2. Para un nuevo sentido común político: un sentido común participativo

Forzados como estamos a avanzar hacia el conocimiento emancipador post-moderno partiendo de conceptos y distinciones producidos por el conocimiento moderno, podemos afirmar que tal y como la dimensión de la solidaridad confiere al nuevo sentido común su marca ética, la dimensión de la participación le confiere la marca política. Dado que esta dimensión es analizada pormenorizadamente en la Tercera Parte, la presento aquí de un modo resumido. Uno de los procesos que condujeron a que el equilibrio entre regulación y emancipación quebrase a favor de la regulación consistió en la reducción de la política a una práctica social sectorial y especializada y en la rígida regulación de la participación de los ciudadanos en esa práctica. Como consecuencia de esto, quedaron vastísimas áreas de la práctica social fuera de la intervención participativa de los ciudadanos y, por otro lado, la regulación hiperdetallada de la participación autorizada acabó por transformar esta última en la participación de los ciudadanos en su propia regulación. Un cierto post-modernismo miope, al proclamar pseudo-radicalmente el fin de la política, no ha hecho más que llevar a su término el proceso de despolitización puesto en marcha por la modernidad occidental. El conocimiento-emancipación tiende, por el contrario, a una repolitización global de la vida colectiva, basada en dos ideas fundamentales. En primer lugar, la idea de que la

hiperpolitización del Estado, operada por la modernidad, es el otro lado de la despolitización de la llamada sociedad civil. Confinado a un sector específico de la acción social -la esfera pública- el ideal democrático de la política moderna fue neutralizado o drásticamente limitado en su potencial emancipador. En segundo lugar, la libertad no es un bien natural de la humanidad que tenga que ser defendido de la política, tal y como la teoría liberal preconiza[42]. Por el contrario, cuanto más vasto sea el dominio de la política, mayor será el de la libertad. El fin de la política significará siempre, de una forma u otra, el fin de la libertad.

Partiendo de estos presupuestos, el conocimiento-emancipación, en la estela de Foucault, se basa en la idea de que todas las relaciones de poder son políticas. Mas, al contrario de Foucault, no renuncia a estructurar y a jerarquizar las formas de poder y de relaciones de poder. Si el poder está en todos lados, no está en ninguno. La repolitización global de la vida colectiva no es un todo indiferenciado. En el Capítulo V enumero seis formas de poder que se corresponden a los seis dominios tópicos más arriba referidos. Sólo una de ellas -la dominación, correspondiente al espacio de la ciudadanía- fue considerada política por la modernidad occidental. El nuevo sentido común político impone que todas las otras formas de poder sean también consideradas políticas.

Esta será, a mi entender, la manera más eficaz de luchar contra los monopolios de interpretación y de, al mismo tiempo, garantizar que el fin de tales monopolios no implique necesariamente la renuncia a la interpretación. La idea de que la política sólo se refiere al espacio de la ciudadanía es uno de los principales *topoi* del discurso político moderno. Las ciencias sociales modernas, y sus aplicaciones a las políticas públicas y a la vulgarización científica, contribuirían a consolidar este *topos* como premisa esencial del sentido común político moderno. A la novísima retórica emancipadora le compete cuestionar esta premisa y rebatir la estrecha idea de política hasta que ésta deje de ser premisa y pase a objeto de argumentación. De todas las tareas que caben a la novísima retórica, esta es, a mi modo de ver, la más problemática, visto que las fuerzas que defienden la renuncia a la interpretación tienen, en este campo, un gran poder argumentativo que es apoyado por la política convencional, por los medios de comunicación social y por el consumo de masas.

---

42. En la obra de Hannah Arendt puede leerse una crítica al concepto liberal de libertad como esencia pre-política. Ver, por ejemplo, Arendt (1963: 149).

63. Para un nuevo sentido común estético: un sentido común reencantado

El placer es la marca estética del nuevo sentido común. La ciencia moderna es una forma de saber que se afirma desencantada y desapasionada. Los métodos de distanciamiento -conceptos fríos, retórica no retórica, literalización de las metáforas, actitudes antipsicagógicas, supresión de la biografía- se encuentran enre las principales estrategias argumentativas subyacentes al desencantamiento que garantiza la reproducción del dualismo sujeto/objeto. Placer, pasión, emoción, retórica, estilo, biografía, todo esto puede perturbar ese dualismo y, por ello, tiene que ser rechazado. Hasta Polanyi, para quien las "pasiones intelectuales" son un componente tácito de la ciencia, considera que las pasiones proporcionan la energía para el descubrimiento científico, pero no influencian el resultado (1962: 173).

El placer fue, de este modo, expulsado de la ciencia y quedó confinado a dos esferas aparentemente incompatibles: por un lado, al consumo de masas y la ideología del consumismo; por otro, a la autonomía de la obra de arte. En cuanto a esta última, es importante resaltar, siguiendo a Peter Bürger, que la autonomía del arte, tal y como es concebida a partir del siglo XVIII, tiene, en la sociedad burguesa, una función crítica compensatoria: tiende a restablecer la armonía y la totalidad de la personalidad humana en una sociedad dominada por la división social del trabajo, por la racionalidad cognitivo-instrumental y por la interacción utilitaria. Como bien demostró la Escuela de Frankfurt, para que le sea posible abogar por la humanidad, en una sociedad en que la humanidad no puede realizarse, el arte se "institucionaliza" como autónomo. Sucede que esta oposición al mundo real utilitario, que es condición misma de la función crítica del arte, impide simultáneamente que esa crítica produzca efectos en el mundo no artístico.

En mi opinión, esta autonomía aislacionista y derrotista del arte moderno, demuestra hasta qué punto el dualismo sujeto/objeto prevalece no sólo en la ciencia moderna, donde es más evidente, sino también en el arte y en la ética modernos, en estas dos debido en parte a su colonización por la ciencia moderna. La racionalidad moderna, una vez colonizada por la racionalidad cognitivo-instrumental, tiende a privilegiar una forma de representación que conoce (y regula) tanto mejor cuanto mayor es la distancia entre el sujeto que representa y el objeto que es representado. Huellas de esta tendencia pueden, además, ser identificadas muy temprano en la construcción del paradigma socio-cultural de la modernidad. Por ejemplo, en su analisis de la pintura flamenca del siglo XVII, Susan Sontag subraya la forma como el artista combi-

na "la atmósfera de la distancia con la exactitud de la descripcion, descripción de una iglesia real vista desde una perspectiva real, pero nunca próxima" (1987: 125). Efectivamente, lo real y lo próximo siempre se opusieron en el conocimiento moderno. Dewey tiene plena consciencia de este hecho cuando afirma que "la ciencia es 'acerca de', en el sentido en que 'acerca de' es 'distante de'" (1949: 282). El conocimiento-emancipación privilegia lo próximo como forma de concebir y comprender lo real, aunque lo real sea lo global o el futuro. Sólo la unión a la proximidad, incluso a una proximidad nueva y desconocida, puede conducir al reencantamiento del mundo.

La reformulación propuesta por Ernest Gellner a la tesis del desencantamiento merece aquí una referencia crítica. Esta tesis, como es bien sabido, sustenta que el mundo moderno se empeñó en una "búsqueda fáustica" de poder cognitivo, tecnológico y administrativo que nos obliga a cambiar el viejo mundo humanamente rico y sensible por otro "más previsible y más manejable, pero frío, indiferente e incómodo" (Gellner, 1987: 153). Esta es la conocida jaula de hierro a la que Weber nos condenó. Para Gellner, sin embargo, esa condena no va más allá del inicio de la sociedad industrial: hoy, con la reducción de la semana laboral, la expansión de los tiempos libres y la disminución de las actividades que exigen raciocionio cartesiano, salimos de la jaula de hierro y entramos en una de goma.

A mi entender, en las condiciones de la actual reestructuración mundial del capitalismo, es, en primer lugar, muy dudoso que el horario laboral disminuya y los tiempos libres aumenten[43]. Además, una jaula, a pesar de ser de goma, es siempre una jaula, y continuará siéndolo mientras los dualismos sujeto/objeto y cultura/naturaleza se mantengan como presupuestos del conocimiento. Si no les contraponemos una nueva experiencia estética, estos dualismos boicotearán, de forma más o menos subrepticia, el antifuncionalismo y el anti-instrumentalismo que se esperan de un conocimiento emancipador. Habrá, entonces, que actuar, no por la vía cómoda de la estetización de la brutalidad del presente, sino por la vía estrenua del reencantamiento de todo lo que pueda impedir al mundo caer en el futuro "clónico" que el utopismo automático de la tecnología le reserva. En otras palabras, habrá que obrar a través del reencantamiento de las prácticas sociales locales-globales e inmediatas-diferidas que plausiblemente puedan conducirnos del colonialismo a la solidaridad.

---

43. Schor (1991) demostró cabalmente que, en los últimos veinte años, el tiempo que los americanos pasan en el empleo ha aumentado constantemente.

Lograr credibilidad argumentativa para esta experiencia será una tarea difícil, sobre todo en la comunidad científica donde el *topos* del distanciamiento y del desencantamiento es hegemónico y donde ni las pasiones intelectuales de Polanyi son reconocidas abiertamente. En este punto, el conocimiento post-moderno, en tanto que estrategia de transición, podrá innovar por citación, recuperando y reciclando formas degradadas de la modernidad. Por ejemplo, a Saint-Simon es convencionalmente atribuida la paternidad de la teoría de la modernización y de la idea de convertir la ciencia y la tecnología en el gran motor del progreso que iría gradualmente sustituyendo la política por la administración de las cosas. Sin embargo, si tenemos en cuenta la forma como concibió el nuevo sistema político en 1819-1820, fácilmente se concluye que, para él, lo útil y lo bello eran inseparables. En el modelo que idealizó, la primera cámara de la Cámara de los Comunes, la llamada Cámara de la Invención, estaría formada por 300 miembros distribuidos del siguiente modo: 200 ingenieros civiles, 50 poetas u otros inventores literarios, 25 pintores, 15 escultores y arquitectos y 10 músicos. A esta cámara le incumbiría presentar proyectos públicos, los más importantes de los cuales serían aquellos que hoy llamaríamos infraestructuras físicas. Saint-Simon pensaba que "las carreteras y los canales no debían ser concebidos únicamente como medios que faciliten los transportes; su construcción debe ser planeada de forma que sean agradables, en la medida de lo posible, a los viajantes" (Taylor, 1975: 203). Como si temiese que esto no hubiera sido bien entendido o considerado importante, añade en una nota:

> *Serán elegidos 50 acres de terreno (o más, si fuese necesario) en los lugares más pintorescos atravesados por carreteras o canales. Se autorizará el uso de estos terrenos para lugares de reposo de los viajantes y de ocio para los habitantes de las inmediaciones. En cada uno de estos jardines, existirá un museo de productos naturales e industriales de los distritos de los alrededores. Habrá alojamiento para los artistas que ahí piensen detenerse, y también habrá siempre un cierto número de músicos para inspirar a los habitantes de la región la pasión que es necesaria desarrollar para el mayor bien de la nación* (Ibidem).

7. Conclusión

En este primer capítulo, analicé la crisis que considero profunda y eventualmente final de la ciencia moderna. Simultáneamente, propuse la idea de transición paradigmática hacia una nueva forma de conocimiento que llamé conocimiento-emancipación. Tal como la modernidad se transformó en un

paradigma sociocultural antes del triunfo del capitalismo, imagino que está a punto de surgir un nuevo paradigma epistemológico y socio-cultural; aunque aún no quede evidente, sin embargo, una transición hacia algo que esté más allá del capitalismo. Con la progresiva transformación de la ciencia moderna en conocimiento-regulación, la modernidad occidental desistió de proponer una idea de progreso sin capitalismo. Abandonado a sí mismo, el capitalismo, en cuanto modo hegemónico de producción, no admite otra transición que no sea aquella que conduce a más capitalismo.

La invención social de un nuevo conocimiento emancipador es, para mí, una de las condiciones esenciales para romper con la auto-reproducción del capitalismo. Esa invención exige un largo proceso social ya en curso, siendo su indicio más evidente, examinado pormenorizadamente en este capítulo, la crítica epistemológica radical (que es siempre una auto-crítica) de la ciencia moderna. Esta crítica nos permite ver cómo la ciencia moderna, antes vista como la solución para todos los problemas de las sociedades modernas, acabó por convertirse, ella misma, en un problema. La transformación gradual de la ciencia en una fuerza productiva neutralizó su potencial emancipador y la sometió al utopismo automático de la tecnología.

Nuestros problemas sociales asumieron una dimensión epistemológica cuando la ciencia pasó a estar en el origen de los mismos. Los problemas no dejaron de ser sociales para pasar a ser epistemológicos. Son epistemológicos en la medida en que la ciencia moderna, no pudiendo resolverlos, dejó de pensarlos como problemas. De aquí surge la necesidad de una crítica de la epistemología hegemónica y la necesidad de invenciones creíbles de nuevas formas de conocimiento. A eso dediqué el resto del capítulo, identificando algunos trazos del paradigma emergente y de un nuevo sentido común emancipador. Excavando en las representaciones inacabadas o suprimidas de la modernidad (el principio de la comunidad y la racionalidad estético-expresiva), fue posible identificar algunas virtualidades emancipadoras, ellas mismas también inacabadas. Es todo lo que puede esperarse de una epistemología insurrecta. Los medios a través de los cuales pasamos a concebir los problemas como problemas con soluciones posibles sólo muy remotamente se asemejan a las luchas necesarias para posibilitar dichas soluciones.

Capítulo II

HACIA UNA CONCEPCIÓN POST-MODERNA DEL DERECHO

En la introducción a la Primera Parte y en el Capítulo I, defendí que las promesas y posibilidades infinitas de liberación individual y colectiva contenidas en la modernidad occidental fueron reducidas drásticamente en el momento en que la trayectoria de la modernidad se enredó en el desarrollo del capitalismo. Defendí también que la ciencia moderna tuvo un papel central en ese proceso. Esa funcionalización de la ciencia, paralela a su transformación en principal fuerza productiva del capitalismo, disminuyó radical e irreversiblemente su potencial para una racionalización emancipadora de la vida individual y colectiva. La gestión científica de los excesos y de los déficits, tal y como la burguesía ascendiente la entendía, transformó el conocimiento científico en un conocimiento regulador hegemónico que absorbió en sí el potencial emancipador del nuevo paradigma. Originalmente concebida como lo "otro" de la regulación, la emancipación social se convirtió, gradualmente, en el doble de la regulación social. La hegemonía del conocimiento-regulación significó la hegemonía del orden, en tanto que forma de saber, y la transformación de la solidaridad -la forma de saber del conocimiento-emancipación- en una forma de ignorancia y, por tanto, de caos.

El orden que se buscaba era, desde el inicio y simultáneamente, el orden de la naturaleza y el orden de la sociedad. Dado que la tensión entre regulación y emancipación fue la protagonista en el paradigma de la modernidad, el orden fue concebido siempre en tensión dialéctica con la solidaridad, tensión que sería superada mediante una nueva síntesis: la idea del "buen orden". Desaparecida la tensión, la idea de buen orden dio lugar a la idea de orden *tout court.* Al derecho moderno le fue atribuida la tarea de asegurar el orden exigido por el capitalismo, cuyo despliegue ocurrió en un clima de caos social que era, en parte, obra suya. El derecho moderno pasó, así, a constituir un racionalizador de segundo orden de la vida social, un susti-

tuto de la cientifización de la sociedad, el *ersatz* que más se aproximaba -de momento- a la plena cientifización de la sociedad, la cual sólo podría ser fruto de la propia ciencia moderna. Para desempeñar esa función, el derecho moderno tuvo que someterse a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna y convertirse él mismo en científico. La cientifización del derecho moderno propició, asimismo, su estatalización, ya que el predominio político del orden sobre el caos fue atribuido como tarea al Estado moderno, por lo menos transitoriamente, mientras la ciencia y la tecnología no la pudiesen asegurar por sí mismas.

En este capítulo, mostraré más pormenorizadamente que la transformación de la ciencia moderna en la racionalidad hegemónica y en la fuerza productiva fundamental, por un lado, y la transformación del derecho moderno en un derecho estatal científico, por otro, son las dos caras del mismo proceso histórico; lo cual explica los profundos isomorfismos entre la ciencia y el derecho modernos. Tal y como aconteció con la ciencia moderna, también el derecho perdió de vista, en este proceso, la tensión entre la regulación y la emancipación social, originalmente inscrita en el paradigma de la modernidad. Esa pérdida fue tan completa e irreversible que la recuperación de las energías emancipadoras, a las cuales este libro apela, supone una reevaluación radical del derecho moderno, paralela a la reevaluación radical de la ciencia moderna realizada en el capítulo anterior.

En la primera sección, analizo las características originales de la tensión entre regulación y emancipación en el derecho moderno, partiendo de tres momentos importantes: la recepción del derecho romano, el derecho natural racionalista y las teorías del contrato social. En la segunda sección, analizo sumariamente el proceso histórico que condujo a la eliminación de esa tensión, a través de la canibalización de la emancipación social por parte de la regulación social. Para terminar, en la tercera sección, defiendo que el derecho moderno tiene que ser "des-pensado"[1] con base en la idea de que la transición paradigmática, que se manifiesta ya en el plano epistemológico -referida en el capítulo I-, se extiende también a un plano societal y civilizatorio más vasto. Abordo los principales tópicos del "des-pensamiento" del derecho moderno en la fase de transición entre paradigmas sociales (y no

1. Me sirvo del neologismo "des-pensar" -en inglés, "unthinking"- para significar el proceso analítico por el cual el derecho es sometido a un cuestionamiento radical, en lo que se refiere, sobre todo, al autoconocimiento producido por los juristas, el llamado "pensamiento jurídico" y la "dogmática jurídica".

sólo epistemológicos). Algunos de esos tópicos serán apenas nombrados, ya que su análisis pormenorizado se llevará a cabo en los capítulos siguientes.

1. La tensión entre regulación y emancipación

1.1. La recepción del derecho romano

El proceso histórico de la tensión entre regulación y emancipación en el campo jurídico es aún más antiguo que el que se dio en el campo de la ciencia. En una de sus primeras manifestaciones, se remonta a la recepción del derecho romano en la Europa del siglo XII. Este fenómeno fue de tal modo decisivo para el desarrollo subsiguiente del derecho que los historiadores del derecho lo consideran, cuasi unánimemente, el factor más importante en la creación de la tradición jurídica moderna occidental. Hay, eso sí, divergencias en cuanto a la interpretación de la inserción sociológica de dicho fenómeno en la historia europea[2]. Harold Berman, por ejemplo, señala en relación a este periodo (1050-1150), aquello que designa como revolución papal (la lucha para convertir al Obispo de Roma en la autoridad suprema de la Iglesia, y para emancipar el clero en relación al control de los emperadores, reyes y señores feudales) y el nuevo derecho canónico al que dio origen (Berman, 1983: 85-119)[3]; mientras que Michael Tigar y Madeleine Levy, señalan la perfecta adaptación del derecho romano a los intereses de la burguesía naciente (1977: 8-52). Más próximo de esta interpretación, y en una perspectiva analítica mucho más amplia, Fernand Braudel considera el periodo entre los siglos X y XIII como el verdadero Renacimiento (1979: 413).

La recepción del derecho romano fue, de hecho, un extraordinario movimiento intelectual (el "derecho erudito"), que comenzó en la Universidad de Bolonia a finales del siglo XI, y de ahí se expandió por toda Europa. Fue un proceso de creación de un derecho -la "adopción" del *Corpus Juris Civilis* de Justiniano, compilado en el siglo VI d.C- independiente de los señores feudales y en oposición a lo que, *grosso modo,* podría llamarse sistema jurídico feudal (Lévi-Bruhl, 1971: 12; Wieacker, 1967: 97-203; Poggi, 1978: 73). Digo *grosso modo* porque la sociedad feudal, en sus aspectos jurídico, político, social, cultural y económico, estaba muy fragmentada y

---

2. Uno de los mejores análisis sobre este tema es el de Wieacker (1967: 45-80). Ver, también, Von Mehren y Gordley (1977: 7-93) y Merryman (1985: 6-14).
3. Ver también, Wieacker (1967: 71-80).

diversificada[4], "con varios señores feudales, temporales y espirituales, disputándose el derecho de explotar cada pedazo de suelo arable o habitable -y quienes en ellos vivían" (Tigar y Levy, 1977: 9). En lo que respecta al derecho, en la sociedad feudal se daba un pluralismo jurídico extremo que, en la opinión de Harold Berman, fue "tal vez la característica más marcada de la tradición jurídica de Occidente" (1983: 10). Más allá del derecho canónico, había un derecho feudal o señorial, el derecho real, el derecho de dominio, el derecho urbano y la *lex mercatoria* (el derecho mercantil). El hecho de que una persona pudiera estar sujeta a diferentes ordenamientos jurídicos conforme a la situación o a su condición, o por la ausencia de reglas explícitas de delimitación de los diferentes derechos, convertía el "sistema jurídico" en algo complejo, pesado, caótico y arbitrario.

Es evidente que esta situación podía ser también una fuente de libertad, tal como Harold Berman correctamente señala:

> *[Un] siervo podía apelar al tribunal de la ciudad en busca de protección contra su amo. Un vasallo podía apelar al tribunal de la corona, pidiendo protección contra su señor. Un clérigo podía recurrir al tribunal eclesiástico en busca de protección contra el rey* (1983: 10).

Se trataba, sin embargo, de una libertad caótica, que sólo era ejercida en situaciones extremas; nada del tipo de libertad que ansiaban las nuevas clases mercantiles urbanas. Una libertad que debía ser ejercida con una rutina igual a la de las transacciones que esas clases efectuaban y que exigía protección contra ingerencias arbitrarias: la libertad contractual y la garantía contractual debían complementarse como las dos caras de una misma constelación jurídica.

En el origen de esa nueva constelación jurídica estaba el "derecho erudito" y la racionalización jurídica de la vida social que él proponía[5]. La recepción del derecho romano convenía a los proyectos emancipadores de la clase naciente, ya que desarrollaba una forma de regulación jurídica que reforzaba sus intereses en una sociedad que ella no dominaba, ni política ni ideológicamente. En la situación política y social que prevaleció en Europa hasta el siglo XVI, el *jus commune* -"un cuerpo único de leyes y de textos

---

4. El conocimiento de esta fragmentación estructural hizo que los historiadores progresivamen te se volvieran más "alérgicos" al concepto de feudalismo, como sucedió con Fernand Braudel (1979:413).
5. Esa racionalización de la vida social se volvió más evidente después del siglo XIV en la obra de los post-glosadores, de los cuales Bartolo (1313-1356) es el más representativo.

jurídicos, un lenguaje jurídico común y un método común de enseñanza y erudición" (Merryman, 1985: 11)- era, sin duda, un "sistema intelectualmente superior" al servicio de los intereses progresistas.

Cuando a finales del siglo XI, Irnerio comenzó a enseñar el *Corpus Iuris Civilis* en la Universidad de Bolonia, Europa Occidental sufría profundas alteraciones políticas y económicas (von Mehren y Gordley, 1977: 7; Wieacker, 1967: 47). Después de que la primera Cruzada, en 1906, hubiera reabierto definitivamente el Mediterráneo como ruta comercial europea, rápidamente se expandieron el comercio y una economía monetaria a lo largo de las costas europeas, del Mediterráneo al Mar del Norte. A ello contribuirían también las ciudades italianas que cultivaban el espíritu republicano de autonomía y de libertad, socialmente amparado en una sociedad culta, para quien los sistemas feudales locales, no sólo no se ajustaban a la nueva realidad, sino que estaban a punto de volverse culturalmente anacrónicos, dada su administración de justicia no profesional, imprevisible e injusta.

Como bien destaca Wieacker (1967: 48, 52 y 69), la recepción del derecho romano es el resultado de una convergencia única de intereses económicos y culturales. Esa convergencia proporcionó la aparición de un saber jurídico autónomo, humanista y laico que puso la autoridad del *imperium romanum* y la fascinación por el ideal cultural romano al servicio de un nuevo proyecto jurídico, político y societal. Al contrario de lo que en esa época sucedía en las universidades del Noroeste de Europa (París y Oxford), el *studium civile* de Bolonia no era una corporación eclesiástica jerarquizada, sino una *universitas scolarium,* una asociación de eruditos (Wieacker, 1967: 53). De acuerdo con el argumento acerca de la interpenetración del poder disciplinario y del poder jurídico, que expuse en la introducción a la Primera Parte, en crítica a Foucault, el "derecho erudito" comenzó por ser una disciplina académica, esto es, un conocimiento disciplinario que más tarde se convirtió en poder jurídico -la forma de poder que Foucault contrapone al poder disciplinario- cuando, a finales del siglo XII, pasó a ser aplicado como derecho residual. A partir de ahí, el derecho romano reunió las dos formas de poder-saber, siendo probablemente ese el secreto de los resultados notables que obtuvo. A finales del siglo XII, había en Bolonia millares de estudiantes de derecho que rápidamente divulgaron los nuevos conocimientos por toda Europa, como diplomáticos, consejeros reales, jueces, notarios, etc. Al lado del clérigo, surgió el jurista o legista que, en los siglos siguientes, monopolizaría la administración pública y el sistema judicial en toda Europa.

La tensión entre regulación y emancipación es constitutiva de la recepción del derecho romano. Este nuevo proyecto regulador está al servicio de los intereses progresistas de la clase social a quien, en ese tiempo, le cabe desarrollar un extenso proyecto cultural y político de emancipación social. Particularmente importante es el hecho de que en las enseñanzas y en la exégesis de los Glosadores y de los Comentadores el derecho romano fuera una mezcla de autoridad (inscrita en la *translatio imperii)* y de razón (la *ratio scripta)* (Wieacker, 1967: 52; von Mehren y Gordley, 1977: 8 y ss.). Las exigencias prácticas de la regulación están, por tanto, subordinadas a la experiencia racional que, a su vez, lejos de ser apenas un producto técnico con fines instrumentales, constituye la búsqueda de una nueva ética política y social ajustada a los nuevos tiempos y a los nuevos ideales de autonomía y de libertad. Toulmin recuerda que, aún en el siglo XVI, el modelo de "emprendimiento racional" era para los eruditos, no la ciencia, sino el derecho (1990: 34). La tensión entre regulación y emancipación reside, pues, en el hecho de derivar la legitimidad del poder regulador de su autonomía en relación a los poderes fácticos envueltos en los conflictos cuya resolución exige regulación. En la Europa del siglo XII, esto equivalía a un salto revolucionario. En las condiciones específicas de la época, la juridización autónoma de la resolución de los conflictos y la centralidad de la argumentación jurídica permitieron una regulación social que no perdía de vista objetivos emancipadores.

Si hago alusión a las condiciones específicas de la época, es porque, a medida que ellas se alteraban, las características del derecho romano, responsables de la tensión entre regulación y emancipación, también se transformaban, convirtiéndose en dispositivos a través de los cuales la emancipación era absorbida por la regulación. Esto sucedió en el transcurso de un largo proceso histórico que no cabe analizar aquí. Me referiré apenas a su infeliz fin en el siglo XIX con la *Pandektenschule* (Savigny, Puchta, Windscheid). Los Pandectistas transformaron el derecho romano en una estructura formal y jerarquizada de reglas jurídicas que obedecía a un rígido sistema lógico. La combinación compleja de autoridad, racionalidad y ética, característica del derecho romano de los Glosadores, fue así alterada y reducida a un formalismo técnico-racional, supuestamente neutro en relación a la ética y sólo preocupado por la perfección técnica, la coherencia lógica, la "completud" y previsibilidad totales. El potencial emancipador del derecho romano, que lo colocaba en el centro de los debates en la Europa del siglo XII, se perdió cuando, según las palabras de Ihering, "la ciencia jurídica se transformó en matemática". Y añade Ihering:

Las instituciones y los principios que en el derecho romano, atendiendo a las circunstancias y a las costumbres de la época, eran inteligibles, se transformaron, debido a la completa desaparición de las anteriores condiciones, en una verdadera maldición. Nunca existió en el mundo una forma de administración de justicia con más poder que ésta para hacer temblar la confianza de las personas en el derecho y en la existencia de él (1915: 121-122).

En el nuevo contexto sociológico ochocentista de dominio del capitalismo, del nacionalismo y del imperialismo[6], la cientifización del derecho permitida por el derecho romano -transformado ya en una erudición inútil y en un esoterismo impenetrable- demuestra cómo, en un periodo de hegemonía positivista, la regulación social se vuelve científica para ser maximizada y para, de paso, maximizar el olvido de la ética social y política que, desde el siglo XII, mantuviera vivas las energías emancipadoras del nuevo horizonte jurídico. La tensión, muy particular, entre regulación y emancipación que caracterizó la recepción del derecho romano era parte integrante del proyecto histórico de la nueva burguesía europea, en lucha por la conquista del poder económico y cultural y, por último, del poder político. Una vez conquistado el poder político, esa tensión perdió toda utilidad histórica.

1.2. El derecho natural racionalista

El derecho natural racionalista de los siglos XVII y XVIII parte de la idea de la fundación de un nuevo "buen orden", según la ley de la naturaleza, a través del ejercicio de la razón y de la observación. Su versión más elaborada se encuentra en la obra de Grotius (1583-1645)[7]. La nueva racionalidad de la vida individual y colectiva es una racionalidad secular, que debe prevalecer en las cuestiones nacionales e internacionales, y que se basa en una ética social secular emancipada de la teología moral. Grotius afirma, de una forma osada, en *De Jure Belli ac Pacis* que:

---

6. Es interesante referir, en esté sentido, la discusión trabada en el siglo XVI entre el *mos gallicus* y el *mos italicas,* particularmente la forma como los juristas franceses enjuiciaban crítica mente el universalismo del derecho romano a la luz del derecho consuetudinario francés, con el objetivo de defender la independencia y hasta la superioridad de la monarquía fran cesa y de sus tradiciones. Ver D.R. Kelley (1984: 277 y ss.), en el capítulo titulado "The Development and Context of Bodin's Method".
7. La escuela o movimiento del derecho natural incluye otros muchos pensadores. Grotius per teneció a la primera fase de la escuela, juntamente con los escolásticos españoles de la última fase y Althusius. Otros filósofos importantes de esta escuela fueron Pufendorf, Christian Wolff, Leibniz, Espinosa, Thomasius y Hobbes. Ver Wieacker (1967: 270).

> *Entre las características del hombre hay una voluntad que le impele hacia la sociedad, o sea, hacia la vida social -no hacia cualquiera, sino hacia una que sea pacífica y organizada a medida de su inteligencia- con sus semejantes [...]. La preservación del orden social, que sumariamente resumimos y que se armoniza con la inteligencia humana, es la fuente del derecho en la verdadera acepción del término [...]* Lo que estamos afirmando sería siempre válido, incluso si se admitiese aquello que sólo con la mayor perversidad puede admitirse: que Dios no existe, o que los asuntos humanos no le preocupan (1964: 11-13, *Prolegomena,* Secciones 6-11)[8].

Junto a esto, la nueva racionalidad es universal y universalmente aplicable[9] y su desarrollo requiere una nueva metodología en la cual la razón y la experiencia tengan su lugar:

> *La prueba* a priori *consiste en demostrar el necesario acuerdo* o *desacuerdo de una cosa con una naturaleza racional y natural; la prueba* a posteriori, *en concluir, si no con absoluta certeza, por lo menos con toda la probabilidad, que está de acuerdo con la ley natural que se supone existe en todas las naciones o entre las que están más avanzadas en la civilización. Pues un efecto que sea universal exige una causa universal y la causa de esa opinión no puede ser otra cosa sino el sentimiento que se denomina el sentido común de la humanidad* (1964: 42).

Como se sabe, el derecho natural racionalista sirvió para legitimar, tanto el "despotismo ilustrado", como las ideas liberales y democráticas que condujeron a la Revolución Francesa[10]. Pero la tensión entre regulación y eman-

---

8. El subrayado es mío. Es interesante verificar que la afirmación epistemológica de validez es defendida por Grotius de forma muy semejante a la de Galileo, cuando éste declara que "si el intelecto humano conoce pocas [proposiciones], juzgo que el conocimiento de ellas iguala, en certeza objetiva, el conocimiento divino, ya que llega a aprehender su necesidad, y ese es el más alto grado de certeza" (Galileo Galilei, 1979: 110). Esta convergencia muestra la interrelación inicial entre la ciencia moderna y el derecho moderno, tal como he defendido en la Primera Parte. Cassirer (1946: 165) cita una carta escrita por Grotius donde él expresa su gran admiración por el trabajo de Galileo.
9. La actitud cartesiana de Grotius es patente en el Libro 1, *Prolegomena,* Sección 40, cuando subraya que sólo se puede recurrir a la autoridad del pasado de forma muy selectiva, bajo pena de no poder imponer la nueva metodología universal: "Para probar la existencia de esta ley de la naturaleza, incluso me socorrí del testimonio de filósofos, historiadores, poetas y, finalmente, también de oradores. No debemos confiar en ellos indiscriminadamente, pues estaban acostumbrados a servir los intereses de su secta, de su tema o de su causa" (1964: 23). Como la práctica nunca se corresponde con la teoría, Grotius sirvió a varios proyectos políti cos durante su vida. Dieciseis años antes del *De Jure,* publicó anónimamente su célebre pan fleto sobre la libertad de navegación en los mares *(Mare Liberum)* para refutar la posición portuguesa sobre el acceso a alta mar *(mare clausum).*
10. Sobre la relación entre el *Vernunftsrecht* y el despotismo ilustrado, ver Wieacker (1967: 312-322).

cipación, como fundamento de un nuevo "buen orden", reside precisamente en esa duplicidad. Como Tuck justamente observa, la obra de Grotius, *De Jure Belli ac Pacis,* "tiene la doble cara de Jano con sus dos bocas hablando el lenguaje del absolutismo y el de la libertad" (1979: 79). También Buckle identifica en el pensamiento de Grotius la tendencia absolutista y la anti-absolutista, atribuyendo esta última a la preocupación de Grotius por el derecho de propiedad y el derecho de resistencia, una preocupación generalmente asociada al pensamiento político de John Locke (Buckle, 1991: 3).

En la concepción teórica del derecho y de la política de Grotius, la vida colectiva se basa en un ansia de sociedad (un *appetitus societatis),* en un vínculo natural, independiente, simultáneamente, del Estado y del *corpus misticum* (Gurvitch, 1942: 81). Entendido como *custodia societatis,* el derecho se convierte en algo inherente a la vida colectiva y a los diferentes grupos sociales en los que ella se organiza. El derecho, conforme la naturaleza del grupo social, bien promueve la jerarquía, bien la igualdad. Según Grotius, hay tres grandes divisiones del derecho: el *jus latius patens* de la sociedad internacional, el *jus civile* creado por los Estados y el *jus arctius* desarrollado en los pequeños grupos. El tercero se subdivide en *jus rectorium,* que regula las relaciones jerárquicas entre padres e hijos, señores y siervos, administradores y administrados, y en *jus equatorium,* que regula las relaciones entre pares, entre asociaciones fraternales y voluntarias.

Esta preocupación por la sistematización y racionalización, característica del iusnaturalismo de los siglos XVII y XVIII, tiene su origen en el humanismo jurídico de los siglos XV y XVI, y, en cuanto proyecto, se remonta al ideal de Cicerón de reducir el derecho a un arte o una ciencia (*jus in artem redigendo),* a través de la revelación de la razón abstracta contenida en el derecho romano (la *recta ratio* o *ratio iuris).* Esta preocupación con el m*ethodus,* los *schemata* y la *ratio,* se conjuga en el siglo XVII con el entusiasmo por la nueva ciencia de Galileo y de Descartes, en una combinación que es ya una primera manifestación de las complicidades entre la ciencia moderna y el derecho moderno[11]. Una generación después de Grotius, Leibniz presentó, en 1667, un "nuevo método" de teoría del derecho, basado fundamentalmente en la matemática, la *jurisprudentia rationalis* (Zweigert y Kötz, 1987: 49)[12]. Décadas más tarde, Gianbattista Vico propone otra "ciencia nueva",

11. Ver Kelly (1984: 637 [capítulo: "Gaius Noster: Substructures on Western Social Thought"] Wieacker (1967: 253); ver también, Toulmin (1990).
12. Ver también, Cassirer (1946: 165).

de naturaleza decididamente geométrica, que desarrollaba el tema anteriormente presentado en un tratado sobre *Diritto Universale* (1984).

Las teorías de Vico son particularmente importantes para mi argumento, porque en ellas la tensión entre regulación y emancipación es ejercida de un modo tan sofisticado que las semejanzas y las diferencias en las formas como la ciencia moderna y el derecho modernos la experimentan se revelan con gran claridad. Vico se propone hacer con el pasado de la humanidad lo mismo que Newton había hecho con la naturaleza: descubrir los principios de la historia *(Historia nondum habet sua principia,* la historia aún no tiene sus principios)[13]. Con todo, Vico es consciente de que la ciencia de la historia o de la sociedad no puede seguir los mismos principios y métodos de la ciencia de la naturaleza. Incluso llega al punto de criticar el naturalismo y el racionalismo cartesianos por ser incapaces de alcanzar la verdadera sabiduría y la equidad en las cuestiones sociales *(aequitas civilis),* que es el primer objetivo del estudio de la cultura y de la historia humana. Es a la filología y al derecho que Vico irá a buscar los principios alternativos adecuados para este estudio. Sobre la filología, escribe:

> *El vocabulario mental de las instituciones sociales humanas, sentidas, en sustancia, de forma idéntica por todas las naciones, pero expresadas en lenguajes de forma diversa conforme a sus diferentes variantes, se manifiesta tal como nosotros lo concebimos... Estas pruebas filológicas nos permiten ver las instituciones, que planeamos mentalmente, existir como realidad en ese mundo de naciones, según el método de filosofar de Bacon que es "pensar y ver"* (cogitare videre) (1984: 64-65)[14] .

---

13. La idea de ruptura con el pasado, común a Galileo y a Descartes (ver Capítulo I), está tam bién presente en Vico: "Así, para proceder a esta investigación, tenemos que pensar como si no hubiese libros en el mundo" (1984: 52). El propósito de Vico del "descubrimiento de los principios de la historia" anticipa un siglo y medio a Karl Marx, que inicialmente pensó dedi car el primer volumen de ¿7 *Capital* a Charles Darwin por considerar que en él estaba hacien do, en relación con la evolución de la sociedad, lo que Darwin hiciera en relación con la evo lución de la naturaleza en *El origen de las especies.* Ver, también, Kelly (1984, capítulo XII, "Vico's Road: From Philology to Jurisprudence and Back", pp. 16-29).
14. Isaiah Berlin (1976) considera que una de las mayores innovaciones del pensamiento de Vico fue la idea de "que los que hacen o crean alguna cosa pueden entender de un modo que los meros observadores no pueden" (p. xvi). Aquí reside la gran diferencia entre las ciencias de la natura leza y las ciencias de la sociedad: es posible tener un conocimiento "interno" del lenguaje, pero no de la naturaleza; el reino de la naturaleza obedece a leyes (cognoscibles, pero no inteligibles), mientras que aquello que es producto de la humanidad está sujeto a reglas (inteligibles) (p. xxi). Son estas las palabras de Vico: "|Quien| reflexione sobre esto no puede dejar de extrañarse de que todos los filósofos hayan dedicado sus energías al estudio del mundo de la naturaleza, que, por ser obra de Dios, sólo Él conoce; y que hayan descuidado el estudio del mundo de las nacio nes o mundo civil, que, por ser obra de los hombres, los hombres podrían conocer" (1984: 53).

Sobre la filología, Kelly señala correctamente que, para Vico, "si la matemática era el lenguaje del libro de la naturaleza, como enseñara Galileo, la filología era indispensable para quien pretendiese penetrar en el libro de la humanidad" (1984, xii: 19). El lenguaje es una expresión simbólica de la realidad social y de la transformación social a través del cual podemos "penetrar" en una determinada cultura y/o sociedad, y reconstruirla imaginariamente (aquello a lo que Vico llama *fantasia).* En cuanto a la teoría del derecho, podía considerársela científica, tal y como los juristas defendían hacía siglos, "no sólo por tratar las cosas en términos de causa y efecto, sino también por ser universal, no obstante, al contrario de la filosofía natural, tuviese como objetivo el bienestar de la humanidad" (Kelly, 1984, xii: 27).

Vico pensó haber descubierto un *jus naturale gentium,* dando así continuidad al trabajo de Grotius que, en su opinión, había sido el "jurista de la humanidad". Básicamente, Vico consideraba que la evolución del derecho y de la teoría del derecho era la prueba más reveladora de la evolución de la civilización. También en esto fue un precursor. Se anticipó en más de un siglo a la teoría de Durkheim sobre la evolución de la división social del trabajo y su relación con la evolución de las formas de derecho, teoría según la cual el derecho represivo sería preponderante en las sociedades dominadas por la solidaridad mecánica, en tanto que el derecho restitutivo prevalecería en las sociedades de solidaridad orgánica.

La forma como se procesa la tensión entre regulación y emancipación en el campo jurídico reside, en mi opinión, en la distinción, fundamental al pensamiento de Vico, entre lo cierto *(certum)* y lo verdadero *(verum).* En el inicio de la *Ciencia Nova,* Vico presenta los axiomas, o *degnità,* que van a orientar su investigación. Entre ellos, hay dos que nos interesan:

> Degnità CXI: *Lo cierto en las leyes es una nebulosa de juicio sólo apoyada por la autoridad, de tal modo que las encontramos difíciles de aplicar, aunque a ello estemos obligados al ser ciertas. En buen latín,* certum *significa particularizado o, como dicen las escuelas, individualizado; de ahí que, en un latín ultra-correcto,* certum *y* commune *se opongan entre sí.*
> Degnità CXIII: *La verdad en las leyes es una luz y un esplendor con que la razón natural las ilumina; de ahí que los jurisconsultos tengan muchas veces por hábito decir* verum est *en vez de* aequum est. (Vico, 1984: 50-51).

Lo *certum* es la autoridad, la arbitrariedad, el resultado particularizado de la voluntad humana; mientras que *verum* es la verdad, la emanación de la razón, la universalidad que surge de la necesidad de la naturaleza. Ambos

son facetas del derecho que acaba por ser un puente sobre el abismo que los separa. No obstante, ese puente es móvil y se va dislocando con el despliegue de la experiencia humana. Para Vico, el derecho natural no es una entidad normativa fija, pero sí

> *el movimiento del proceso de formación histórica de las estructuras del derecho positivo en dirección a una idealidad inmanente [...] ha universalidad del derecho natural consiste, no en el hecho de que en todos los tiempos y todos los lugares idénticos deba prevalecer un derecho positivo idéntico, sino en el hecho de que bajo todas las formas de derecho positivo, independientemente de la diversidad de las circunstancias materiales que inspiran la fuerza inmediata del derecho, está subyacente el mismo principio ideal*[15].

Con todo, ese movimiento no es circular. La trayectoria histórica de la experiencia humana demuestra que ella se mueve de lo *certum* hacia lo *verum,* de la autoridad hacia la razón, de lo particular hacia lo universal. Es el derecho el que revela mejor esa trayectoria: en todos los momentos de la historia, el derecho está constituido por una tensión entre la regulación (autoridad) y la emancipación (razón), pero, con el despliegue de la experiencia humana, la emancipación triunfa sobre la regulación. Nótese que ese proceso ocurre -y esto es fundamental para la tesis que defiendo- porque lo *verum* no es una mera razón cognitiva. Lo *verum* es lo *aequum.* El potencial emancipador del derecho reside en el hecho de que su racionalidad no se distinga del bienestar universal, la *aequitas civilis.*

1.3. Las teorías del contrato social

Otra manifestación importante de la tensión entre regulación y emancipación en el origen del campo jurídico moderno fue el surgimiento de las teorías del contrato social, de las cuales la más importante, para lo que aquí propongo, es la de Rousseau. La idea de contrato social para justificar una obligación política no es nueva[16]. Según Lessnoff (1990: 5), su origen se remonta a la obra de un monje alsaciano, Manegold de Lautenback, que a finales del siglo XI defendió la idea de contrato social en nombre del Papa Gregorio VII en su lucha contra el Emperador. Lo que de nuevo hay en las teorías de Hobbes, Locke y Rousseau es el hecho de que todas sean fruto

15. Ver d' Entreves (1972: 160).
16. Existe, por lo menos, desde la noción estoica de *consociatio* humana, referida por Cicerón, y que es, de hecho, el mito del origen, o *fabula docet* de la tradición política europea.

del debate sobre el derecho natural racionalista, del cual evidentemente surgen, y considerarse parte del nuevo orden social y político y del nuevo método científico moderno de análisis de la realidad (Weinreb, 1987: 67). La universalidad de la nueva obligación jurídica y política está, de una forma u otra, ligada a las pretensiones de verdad de la ciencia moderna. Esta relación es más dudosa en Rousseau que en Hobbes, cuyo proyecto era erigir una "ciencia de justicia natural", moldeada según el método de la geometría, "la única ciencia que, hasta ahora, consintió Dios ofrecer a la humanidad" (Hobbes, 1946: 21).

Rousseau, que siempre criticó las *Luces* a partir de las *Luces,* no se consideraba ligado a ningún método naturalista científico. Por el contrario, como ya se dijo en el Capítulo I, en su *Discurso sobre las Ciencias,* Rousseau critica implacablemente la ciencia moderna por ser incapaz de encarar el problema ético y político más grave de la época -"el hombre nace libre, pero por todas partes está encadenado" (1971: 165)- en sus propios términos, o sea, en términos éticos y políticos. De ahí, que a mi entender, Rousseau expresa, mejor que nadie, la tensión dialéctica entre regulación y emancipación que está en el origen de la modernidad. Esta tensión queda patente en la primera frase del *Contrato Social,* cuando Rousseau afirma que su intención "es descubrir si, en el orden civil, puede haber alguna regla de administración legítima y segura, considerando los hombres tal como son y las leyes tal como pueden ser" (1959-69: 351).

La tensión que aquí surge es entre la certeza y la justicia, una tensión muy semejante a la que Vico expresó (la tensión entre lo *certum* y lo *verum,* o sea, lo *aequum).* La justicia y la certeza están en la raíz del nuevo proyecto de sociedad por el cual el ser humano es moralmente responsable. Dado que el ser humano se halla simultáneamente libre del estado de naturaleza y libre para ejercer una opción moral, la sociedad es un producto de la elección humana. Dada la individualidad de la elección humana, ¿cómo es posible crear, a partir de ella, una vida colectiva? En otras palabras, ¿cómo es posible crear una obligación política basada en la libertad?

La idea de contrato social es la narrativa matricial con que el Iluminismo intenta responder a estas cuestiones[17]. Como en muchas otras ocasiones, Rousseau sobrepasa a los "contractualistas", sus contemporáneos. Para él, el problema no es tanto el de basar un orden social en la libertad, sino el de

17. Como Cassirer correctamente señala "[aquello que] indagamos es un origen en la razón, no en el tiempo" (1946: 174).

actuar de forma que se maximice el ejercicio de la libertad; así, sería un absurdo aceptar por libre voluntad una relación contractual de la que resultase una pérdida de libertad (como en el contrato hobbesiano). Para Rousseau, sólo existe una solución: la voluntad general como un ejercicio esencial de soberanía inalienable e indivisible. La voluntad general, tal como Rousseau la entendió, representa la síntesis entre regulación y emancipación. Esa síntesis está bien expresada en dos ideas aparentemente contradictorias: la idea de "sólo obedecerse a sí mismo", y la idea de "ser forzado a ser libre":

> *Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y, por medio de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes [...].*
> *[...]Quien recuse obedecer la voluntad general será obligado a hacerlo por todo el cuerpo. Esto significa que será forzado a ser libre[...}* (Rousseau: 1959-69: 360 y 364).

En verdad, las dos ideas parten de la misma premisa básica del contrato social de Rousseau: en el contrato social la voluntad individual puede ser buena o mala, mas la voluntad general sólo puede ser buena (Cobban, 1964: 74). La voluntad individual es siempre contingente, pero está protegida contra la renuncia de sí misma por la libertad colectiva, no contingente, a la cual contribuye a través de la asociación. Cuando alguien obra contra la voluntad general, ese alguien no es moralmente libre sino esclavo de sus pasiones y apetitos. Ser moralmente libre significa actuar de acuerdo con leyes que el mismo prescribió, leyes que promueven el bien común definido por la voluntad general. La voluntad general no coincide necesariamente con la voluntad de todos. Lo que generaliza la voluntad no es el número de voces, sino el interés común que las une (Rousseau, 1959-69, Libro II, cap. 3: 371-372). A través de la doble idea de "sólo obedecerse a sí mismo" y "ser forzado a ser libre", la fundación del cuerpo político se basa en una obligación política horizontal, de ciudadano a ciudadano, en relación a la cual la obligación política vertical, de ciudadano a Estado, es necesariamente secundaria o derivada.

En estas circunstancias, el ejercicio más elevado de la regulación es el ejercicio más elevado de la emancipación. El derecho y la educación cívica son los instrumentos fundamentales de esa síntesis. En cuanto al derecho, su complejidad reside en el hecho de combinar la máxima indisponibilidad con la máxima instrumentalidad. En cuanto emanación de la voluntad

general, el derecho no puede servir a ningún fin que viole dicha voluntad. Por ejemplo, el derecho no puede particularizar los sujetos de su regulación, porque el derecho tiene que ser tan general como la voluntad de la cual emana: "el derecho considera los sujetos en conjunto y las acciones como abstractas, y nunca un hombre como individuo ni una acción particular" (Rousseau, 1959-69, Libro II, cap. 3: 379). Por otro lado, en tanto que conforme a la voluntad general, el derecho es un instrumento con infinitas capacidades, y tiene mismo que serlo, ya que "el acto originario que crea y une el cuerpo [político] no determina, en modo alguno, lo que él debe hacer para su preservación" (Rousseau, 1959-69, Libro II, cap. 3: 378).

Así, al contrario de Hobbes, Rousseau concibe el derecho, simultáneamente, como un principio ético incondicional y un eficaz instrumento "positivo" de ordenación y transformación social. Esta pluralidad de dimensiones del derecho corresponde a una pluralidad de dimensiones del Estado. Por un lado, el Estado es todopoderoso, en la medida en que es potenciado por un principio absoluto de legitimidad: la voluntad general; mas, por otro lado, el Estado es indistinguible de los ciudadanos, dado que ellos tienen el derecho inalienable de decretar las leyes por las cuales serán regulados. Por esto, llegamos a la conclusión[18] que la teoría política de Rousseau conduce, en última instancia, a la desaparición del Estado.

En mi opinión, Rousseau representa el climax de la concepción alargada de la racionalidad moral práctica, originalmente inscrita en el paradigma de la modernidad: la idea de una tensión creativa entre regulación y emancipación, que asume su forma política más concreta en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789). La idea de Rousseau de un nuevo principio social y político, expresada en el *Contrato Social* y en otras obras de carácter político, muestra mejor que cualquier otro concepto iluminista la complejidad dilemática de una regulación social tendente a fomentar, nunca a sofocar, la emancipación prometida por la modernidad. Esta regulación social debería equilibrar la libertad y la igualdad, la autonomía y la solidaridad, la razón y la ética, la autoridad y el consentimiento, en nombre de una racionalización plena de la vida colectiva e individual.

En la introducción a la Primera Parte, afirmé que la complejidad de la regulación social moderna se manifiesta tanto en cada uno de los tres principios que la sustentan -el de la comunidad, el del Estado y el del mercado-, como en las relaciones que se establecen entre ellos. De la misma forma que

18. Ver también Colletti (1974) y Medina (1990: 61).

los otros dos grandes filósofos políticos "contractualistas" de la modernidad, Hobbes y Locke, también Rousseau incluye esos tres principios en su análisis e intenta encontrar una relación dinámica entre ellos. Pero si Hobbes privilegia el principio del Estado y Locke el del mercado, Rousseau privilegia el principio de la comunidad.

Teniendo presentes las opiniones de Rousseau sobre las asociaciones y la religión civil, puede parecer extraño identificarlo exclusivamente con el principio de la comunidad. No cabe aquí analizar la controversia que las ideas de Rousseau desencadenaron y continúan desencadenando. En mi interpretación de Rousseau, la comunidad es la comunidad integral a la que corresponde la soberanía del Estado. El poder de esta comunidad es lo que Rousseau pretende reforzar. De ahí su énfasis en la voluntad general y en la inalienabilidad de la soberanía del pueblo. De ahí también su énfasis en la obligación política horizontal y solidaria, de ciudadano a ciudadano, de la cual deriva inequívocamente la autoridad del Estado. Para salvaguardar esa comunidad, es necesario eliminar todos los obstáculos que puedan entrometerse en el intercambio político entre ciudadano y ciudadano, y que, de ese modo, impidan la formación de una voluntad general exenta de distorsiones[19]. Las asociaciones y las corporaciones pueden, según Rousseau, transformarse en poderosos grupos privilegiados y desviar la voluntad general a favor de sus intereses particularistas. Como, para Rousseau, la soberanía de la comunidad es inalienable, no tiene necesidad de concebir tales asociaciones como obstáculos a la tiranía del Estado, al contrario de Montesquieu en *El Espíritu de las Leyes.* De lo que sí se preocupa Rousseau es de la posibilidad de que se corrompan y se vuelvan tiránicas. Como tiene plena conciencia de que es imposible abolir esas asociaciones, Rousseau recomienda su proliferación: "[Pero] si existen sociedades parciales, es preciso multiplicar su número y evitar cualquier desigualdad entre ellas, como hicieron Solón, Numa y Servio". Y añade: "Sólo estas precauciones garantizan que la voluntad general esté siempre informada y que el pueblo no se engañe" (1959-69: 372). El mayor deseo de Rousseau es asegurar la transparencia de la voluntad general. Puede aceptarse la existencia de asociaciones, siempre que ellas no fragilicen esa garantía; y, de hecho, en otras obras, Rousseau admite un amplio espacio para "ces associations [...] plus petites [...] tacites ou formelles" ("esas asociaciones [...] más pequeñas [...] tácitas o formales")[20].

19. Ver también Cobban (1964: 46).
20. Ver Cobban (1964: 47).

Mientras que en Rousseau, el contrato social convierte la soberanía del Estado en derivada y precaria, en Hobbes, el *Covenant,* la vuelve original y absoluta. Por esta razón, a mi entender, Rousseau es el arquetipo del teorizador del principio moderno de la comunidad y Hobbes el arquetipo del teorizador del principio moderno del Estado. Según Hobbes, el contrato social es el instrumento por medio del cual el pueblo renuncia al estado de naturaleza -o sea, a la libertad total y a la igualdad que necesariamente conduce a la guerra de todos contra todos-, y crea una sociedad civil basada en la soberanía absoluta del Estado que, en vez de la libertad y de la igualdad, garantiza la paz, la autoridad efectiva y, finalmente, la única sociedad justa posible. Como el soberano es absoluto, no está sujeto a ninguna ley, ni siquiera a las que él mismo promulga. En el polo contrario, el pueblo tiene un interés fundamental en obedecer al soberano, por lo menos mientras que éste garantice la protección de sus vidas (Hobbes, 1946: 113-129)[21].

Tal como ocurre en Rousseau, el contrato social está hecho "por todos y con todos". Pero, mientras que en Rousseau el contrato representa un acto de atribución de poder que se reproduce en el cuerpo político que crea, en Hobbes la atribución de poder por parte de la comunidad se agota en el acto del contrato. De ahí en adelante el objetivo de la paz exige sumisión absoluta al soberano. Mientras en Rousseau el soberano es "intrínseco" al contrato, en Hobbes es "extrínseco", dado que no puede haber pacto entre súbditos y soberano. El soberano es un dios mortal, aunque poco lo distinga de un dios inmortal. Hoy en día, se acepta que, del mismo modo que en Rousseau, también en Hobbes el estado de naturaleza es un artificio lógico o una elaboración teórica dedicada a justificar la institucionalización de la sociedad civil. De ahí que las diferencias entre ellos a la hora de concebir el estado de naturaleza sean simétricas a las diferencias en el modo de concebir la sociedad civil. En Hobbes, la "crueldad absoluta del estado de naturaleza", como Weinreb la denomina, constituye una verdad retórica o una premisa de discusión sobre los fundamentos de la autoridad civil absoluta. Weinreb concluye que "cuando todo el argumento es presentado, no quedan dudas de que el estado de naturaleza es creado expresamente para ser abandonado" (1987: 74)[22].

---

21. Según Cassirer (1946: 175), fue esta transferencia de derechos, incondicional y absoluta, hacia el gobernante, la que impulsó a los autores más influyentes de teoría política del siglo XVII a rechazar las conclusiones de Hobbes.
22. Ver también Medina (1990: 12).

Como más adelante demostraré, el proceso de reduccionismo por el que atravesó el paradigma de la modernidad, en el momento en que su desarrollo se fundió con el del capitalismo, está anunciado ya en Hobbes, mucho más que en Rousseau o en Locke. Hay, sobre todo, dos razones que explican el hecho. En primer lugar, Hobbes fue seducido profundamente por la ciencia moderna y, por encima de todo, por las potencialidades de la ciencia para lograr un orden incontrovertido[23]. Aunque la filosofía racionalista del XVII ansiase emular el método de la geometría o de la matemática y crear un conocimiento sistematizado que partiendo del derecho natural llegase a la "filosofía experimental", Hobbes, más que ningún otro, asumió el propósito de conseguir la certeza y la ausencia de controversia (en el conocimiento y en la política). Por diferentes caminos, esa epistemología condujo al reduccionismo: la política se separa de la ética; la moral pasa a ser una función del interés personal; el bien y el mal son reducidos a objetos relativamente a los cuales hay, respectivamente, apetencia o aversión.

En la visión de la modernidad en Hobbes, las simientes del reduccionismo también están inscritas en el hecho de que la tensión entre regulación y emancipación se restrinje a una tensión entre guerra y paz. Una regulación pacífica es la única emancipación accesible al ser humano, cuya "pasión natural" es la guerra y la anarquía. Es verdad que el objetivo de Hobbes es construir una sociedad justa. Sin embargo, a pesar de su creencia, formulada ambiguamente bajo el lema "el bien del Soberano y el del Pueblo son inseparables", el hecho es que, para Hobbes, la autoridad efectiva es, por definición, una autoridad justa, y en su pensamiento no existe algún tipo de protección contra la tiranía, excepto en el caso extremo de peligro para la autoconservación[24].

Es evidente, pues, que el pensamiento de Hobbes transporta ya las simientes de la estatalización como una forma empobrecida de la regulación moderna. Lo mismo no puede decirse de Locke. Por el contrario, Locke ataca frontalmente la idea de soberanía absoluta y relaciona la legitimidad del gobierno con los límites de sus finalidades: el gobierno es legítimo mientras que respete los derechos naturales, y sólo existe para protegerlos. El gobierno actúa bajo el consentimiento y, al ser difícil obtener el consentimiento unánime, está autorizado a gobernar según la regla de la mayoría. De hecho, existen dos contratos sociales: uno entre el pueblo, en el que éste

23. Ver también Buckle (1991: 55) y Toulmin (1990).
24. Para una interpretación coincidente de Hobbes, ver Medina (1990: 13-26).

decide abandonar el estado de naturaleza y fundar la sociedad civil, y otro, entre el pueblo y el gobierno soberano, en el que al gobierno le incumbe regular la sociedad civil de acuerdo con la regla de la mayoría. El gobierno queda, así, vinculado por el derecho, siendo el derecho la única garantía contra los abusos de poder y la tiranía. Si esa garantía fallase, el pueblo tiene el derecho de rebelarse y de resistir. Si así no fuese, ello equilvadría a

> *admitir que los hombres son tan insensatos que toman precauciones para evitar los males que les puedan provenir de las comadrejas y los zorros, pero aceptan, o mejor, consideran seguro, ser devorados por leones* (Locke, 1952: 53).

Las características que distinguen la concepción de la sociedad civil de Hobbes de la concepción de Locke, se corresponden con las que distinguen sus concepciones del estado de naturaleza. El estado de naturaleza de Locke es mucho menos siniestro y violento que el de Hobbes. Se trata, de hecho, de un estado de perfecta libertad, igualdad e independencia, siendo, de modo general, un estado de paz, de buena voluntad y auxilio mutuo. En una situación como esta, la urgencia para abandonar el estado de naturaleza no es tan grande como en el caso de Hobbes: lo que dejamos no es tan terrible, y lo que ganamos no es, obviamente, mucho mejor (Weinreb, 1987: 80). Lo que ganamos es, esencialmente, la certeza y un procedimiento para resolver, por medios pacíficos, aquellas disputas que en el estado de naturaleza conducirían inevitablemente a la guerra. Esas disputas e incertidumbres perjudicarían, en primer lugar, al usufructo de la propiedad. Locke escribe, sin ambigüedades, que "el principal objetivo de la unión de los hombres en la comunidad y de su sujección al gobierno es, por tanto, la preservación de la propiedad" (1952: 71).

Actualmente, se está discutiendo el concepto de propiedad de Locke, sus características en el estado de naturaleza y en la sociedad civil, como su evolución a lo largo de la historia[25]. Para la cuestión aquí tratada, interesa sólo tomar en consideración tres aspectos, relativamente incontrovertidos, del concepto de propiedad en Locke. En primer lugar, adoptando el concepto de *suum* de Grotius, Locke defiende un concepto amplio de propiedad que incluye no sólo los bienes materiales, sino también la vida, el cuerpo y la

25. La discusión abarca, sobre todo, la evolución del pensamiento de Locke sobre la propiedad desde los *Ensayos sobre el Derecho de la Naturaleza* hasta los *Dos Tratados sobre el Gobierno.* Opiniones divergentes se encuentran en Buckle (1991: 152) y Macpherson (1962: 237). Ver también Medina (1990: 29-41).

libertad individual. A pesar de ello, el concepto parece restringirse a la propiedad material cuando es discutido en un contexto de economía monetaria. En segundo lugar, para Locke la propiedad se basa en el trabajo. En su teoría de la propiedad, el trabajo desempeña una función tan importante como medio de adquisición de propiedad, que Locke puede ser considerado uno de los precursores de la teoría del valor-trabajo:

> *Porque, de hecho, es el trabajo el que atribuye un valor diferente a cada cosa [...], creo que resulta de un cálculo relativamente simple afirmar que, de los productos existentes en la tierra necesarios para la vida del hombre, nueve décimas partes son resultado del trabajo* (1952: 24-25).

El tercer aspecto de la teoría de Locke que pretendo destacar es que, en su opinión, la introducción de la moneda alteró drásticamente las relaciones sociales de propiedad, al subvertir la ecuación entre propiedad y capacidad de utilización:

> *y así surgió el uso de la moneda -una cosa duradera que los hombres podían guardar sin que se estropease, y que, por mutuo consentimiento, aceptaban a cambio de productos verdaderamente útiles a la vida, pero perecederos* (1952:28).

Con el uso de la moneda, la acumulación de propiedad se volvió ilimitada[26]. El contraste con Rousseau es flagrante. Aunque Rousseau proporciona una justificación de la propiedad muy semejante a la de Locke -propiedad como producto del trabajo-, él la modifica al introducir el ideal de la igualdad. La propiedad tiende a acumularse, tornándose desigual. Por ello, como "la libertad no puede subsistir sin igualdad", el Estado tiene que intervenir para garantizar ambas: "es precisamente por el hecho de que las fuerzas de las circunstancias tiendan siempre a destruir la igualdad, que la fuerza de la legislación debe tender siempre a conservarla" (Rousseau, 1959-60: 392). Para Locke, por el contrario, al admitir tácitamente el uso de la moneda, "el hombre aceptó una propiedad de tierra desproporcionada y desigual" (1952: 29).

En la forma como Locke concibe la propiedad moderna veo una de las formulaciones fundadoras del principio del mercado, entendido como uno de los pilares de la regulación propios de la modernidad. Es verdad que ese

---

26. La crítica de Buckle a Macpherson, para quien Locke defendía la acumulación ilimitada, no nos parece muy convincente. Ver Buckle (1991: 152).

principio fue posteriormente más desarrollado por Adam Smith, que, además, critica a Locke por su visión mercantilista de la riqueza. Para Smith, la riqueza no está constituida por el dinero, sino por mercancías cuyo consumo es "la causa principal del trabajo humano"[27]. Con todo, a mi entender, esta concepción de riqueza y la concepción de relaciones sociales a que conduce no habrían sido posibles sin el esfuerzo inicial de Locke: el trabajo como fuente de propiedad; la propiedad potencialmente ilimitada y legítima, a pesar de la desigualdad, si ha sido "adquirida según las leyes de la naturaleza"; el Estado legitimado principalmente por la seguridad que puede conferir a las relaciones de propiedad. Todo esto está en el origen de las modernas relaciones de mercado tal y como fueron unlversalizadas por el capitalismo.

A esto hay que añadir que la teoría de Locke agudiza la contradicción moderna entre, por un lado, la universalidad de las leyes civiles fundadas en el consentimiento y conformes a las leyes de la naturaleza, y, por otro, la legitimidad de un orden social perturbado por tremendas desigualdades sociales y conflictos de clases[28]. A través de esta tensión, la dialéctica entre regulación y emancipación está muy presente en Locke, aunque un poco menos que en Rousseau, pero indiscutiblemente más de lo que está en Hobbes. El objetivo principal de Locke es ofrecer una visión racional de una sociedad justa, libre y feliz. De ahí que el gobierno tenga que ser limitado y que las leyes tengan que basarse en el consentimiento. La racionalidad de la propiedad también impone ciertos límites a su utilización: la propiedad tiene que ser protegida como garantía contra la esclavitud y la opresión política, no pudiendo, por eso, ser utilizada de forma que perjudique la prosperidad social que pretende garantizar. Por ejemplo, no puede ser maltratada ni destruida sin justificación racional. La contextualización racional de la propiedad en Locke es tan compleja que algunos autores han afirmado recientemente que, en él, la propiedad es "apenas un derecho de uso"[29]. Sea como fuere, el "individualismo posesivo" de Locke se halla limitado por la idea de que la capacidad productiva de los trabajadores garantiza una prosperidad general, aunque desigual, y también por la idea de que cuando la desigualdad conduce a la necesidad extrema, los necesitados tienen *derecho a* la caridad.

---

27. Para una comparación entre Locke y Smith, ver Buckle (1991: 156).
28. Tal y como fue correctamente señalado por Macpherson (1962). Ver también, Medina (1990: 34).
29. Ver, especialmente, Buckle (1991: 169 y 183).

El análisis de los tres fundadores del pensamiento político moderno muestra la extensión y la complejidad de las pretensiones reguladoras y emancipadoras de la modernidad, como también las tensiones dialécticas entre las mismas. Hobbes, Locke y Rousseau, cada cual a su modo, sugieren que las simetrías más abarcadoras de sus proyectos -estado de naturaleza/sociedad civil; soberano/ciudadanos; libertad/igualdad; derecho natural/derecho civil; consentimiento/coerción- acaban fracasando cuando son llevadas a la vida real. De hecho, cada uno de estos "founding fathers" del pensamiento político moderno anticipa la posibilidad de dicho resultado, y sus teorías pueden ser vistas como tentativas para impedir que eso ocurra. Aquí reside, tal vez, una de las razones de las bien conocidas inconsistencias, incoherencias y contradicciones de sus teorías, y también de las múltiples y discrepantes interpretaciones que ellas permiten.

Mas la extensión y la complejidad de la construcción jurídico-política de la modernidad y, en especial, la tensión, a ella inherente, entre regulación y emancipación, son aún más evidentes cuando Hobbes, Locke y Rousseau son considerados, en su conjunto, como partes distintas de una misma y única constelación intelectual. En verdad, cada uno de ellos simboliza una dimensión arquetípica de un proyecto revolucionario global. El principio del Estado (Hobbes), el principio del mercado (Locke) y el principio de la comunidad (Rousseau), son principios constitutivos, en pie de igualdad, de un nuevo paradigma social que, para estar a la altura de sus promesas, tiene que asegurar el desarrollo equilibrado de los tres principios.

Comprendemos mejor a Hobbes, Locke y Rousseau concibiendo sus escritos como parte de un vasto proyecto de racionalización de la vida social. Sus concepciones de racionalidad y de derecho son particularmente ilustrativas a este respecto. En lo que se refiere a la concepción de racionalidad, aunque los tres filósofos se consideren agentes y pensadores racionales, testimonios elocuentes de la emergencia de la razón iluminista contra las sombras de la religión y la tradición, difieren en cuanto al tipo de racionalidad que privilegian en la reconstrucción racional de la sociedad. La racionalidad de Hobbes es, por encima de todo, la racionalidad cognitiva de la ciencia, de la geometría y de la matemática. La de Rousseau, es la racionalidad moral-práctica y, hasta cierto punto, también la racionalidad estético-expresiva. La de Locke, es una combinación de racionalidad moral-práctica con el sentido común.

Esta diversidad, que evidencia la riqueza y complejidad de las energías emancipadoras de la modernidad, muestra también la tensión entre objetivos

eventualmente conflictivos. Por ejemplo, mientras Hobbes persigue la positividad y el carácter incontrovertido de un conocimiento superior, Rousseau se deleita dramatizando su indignación moral ante la injusticia y la estupidez, advirtiendo que una excesiva confianza en el conocimiento científico puede redundar en una pérdida de sabiduría. Locke, por su lado, procura reconstruir la sabiduría a partir del sentido común, combinando positividad con convencionalidad y accesibilidad. Mientras que Hobbes y, hasta cierto punto, Locke distinguen entre política y moral, Rousseau rechaza tal distinción. Mientras que para Rousseau la comunidad es indispensable para asegurar la vida moral del individuo, tanto Hobbes como Locke tienen una fe individualista en el individuo. Estas tensiones sólo pueden ser plenamente entendidas en cuanto luchas establecidas entre diferentes dimensiones de una misma constelación intelectual.

Lo mismo sucede con las concepciones del derecho de cada uno de ellos. Para Hobbes, el derecho es un producto de la voluntad, de la voluntad del soberano, siendo, por eso, completamente positivo por naturaleza e instrumental en su objetivo. El fin de la comunidad política es la "paz y defensa de todos, y quien tuviera derecho a los fines, también tiene derecho a los medios" (1946: 116). Entre esos medios, Hobbes incluye "todo el poder de prescribir las leyes" y "el derecho de juzgar, o sea, de oir y decidir todos los litigios que puedan surgir en materia de derecho, civil o natural". Para Locke, el derecho es un producto del consentimiento por el cual la comunidad delega en el Estado la prerrogativa de dictar y aplicar las leyes. De hecho, lo que falta en el estado de naturaleza es

> *un derecho establecido, fijado y conocido, recibido y autorizado por consentimiento común para ser el patrón del bien y del mal y la medida común para dirimir todos los conflictos entre ambos* (1952: 71).

Finalmente, para Rousseau, el derecho, más que producto del consentimiento, es auto-prescrito, ya que la comunidad no entrega al soberano el derecho de legislar. Por eso, el ciudadano de Rousseau no se obedece sino a sí mismo y no puede ser forzado a nada sino a ser libre (siempre que su voluntad no estuviere a la altura de la voluntad general).

Así, la complejidad del paradigma de la modernidad reside en el hecho de que el derecho sea, potencial y simultáneamente, voluntad del soberano, manifestación de consentimiento y auto-prescripción. Puede oscilar entre una extrema instrumentalidad y una extrema indisponibilidad, pero

siempre es el ejercicio de la regulación en nombre de la emancipación. Muy especialmente para Hobbes y Locke, las leyes civiles extraen, en última instancia, su universalidad y legitimidad de la correspondencia con las leyes naturales. Las debilidades, las pasiones, los intereses personales de los seres humanos obligan a que las leyes naturales sean garantizadas por las leyes civiles.

Hobbes, Locke y Rousseau anticiparon, cada cual a su modo, la antinomia entre la universalidad de este paradigma político-jurídico y el mundo particularista en que habrá de ser aplicado, una sociedad progresivamente dominada por el capitalismo, por las divisiones de clase y por extremas desigualdades. Las "soluciones" que ellos ofrecen a esta antinomia son muy diferentes. Rousseau la ataca frontalmente, rechazando separar la libertad de la igualdad y deslegitimando las desigualdades sociales con base en la propiedad. Hobbes suprime u oculta la antinomia, reduciendo todos los individuos a una situación de extrema e idéntica impotencia frente al soberano. Finalmente, Locke acoje la antinomia, sin excederse en consistencia, a través de una justificación que legitima, simultáneamente, la universalidad del orden jurídico-político y las desigualdades de la propiedad.

Ninguno de los análisis de estos autores es, en sí, reduccionista; pero podemos fácilmente identificar las semillas de posibles reduccionismos en cada uno de ellos. En última instancia, la tensión entre regulación y emancipación que recorre esa poderosa constelación intelectual es sentida por los fundadores del pensamiento político moderno como una ansiedad de *justificación.* Se sienten llamados a justificar el nuevo orden social y político que está surgiendo ante sus ojos, pero anticipan, y hasta testimonian, el hecho de que ese nuevo orden va a tener, simultáneamente, un lado límpido de promesas sin precedentes y un lado oscuro de excesos y déficits irreversibles. La ansiedad de justificación es fruto, por un lado, de no poder justificar aquello que consideran moralmente errado, y, por otro, de saber que, para salvar el nuevo orden de sus enemigos reaccionarios, tienen que justificarlo globalmente.

2. La modernidad político-jurídica y el capitalismo

En el campo jurídico y político, la "prueba real" del paradigma de la modernidad se da en el siglo XIX. Es justamente en ese periodo donde el capitalismo se convierte en el modo de producción dominante en los países

centrales y que la burguesía emerge como clase hegemónica. De ahí en adelante, el paradigma de la modernidad queda asociado al desarrollo del capitalismo. Siguiendo la propuesta inicialmente presentada por Hilferding, y continuada por Offe y otros, divido ese desarrollo en tres periodos[30]. El primero, el del capitalismo liberal, cubre todo el siglo XIX, aunque las tres últimas décadas tengan un carácter de transición; el segundo, el periodo del capitalismo organizado, comienza a finales del XIX y alcanza su máximo desarrollo en el periodo de entreguerras y en las dos primeras décadas de la post-guerra; finalmente, el tercer periodo, el del capitalismo desorganizado, que comienza a finales de los años 60 y aún continúa.

No pretendo hacer una descripción pormenorizada de cada periodo, sólo destacar las características necesarias que permitan seguir la trayectoria del paradigma de la modernidad a lo largo de los tres periodos[31]. Mi tesis consiste en que en el primer periodo se muestra ya que el proyecto sociocultural de la modernidad es demasiado ambicioso e internamente contradictorio. El segundo periodo cumple algunas de las promesas de la modernidad y deja otras por cumplir, mientras procura, gracias a una política de hegemonía, minimizar la extensión de sus fracasos para convertirlos social y simbólicamente invisibles. El tercer periodo representa la conciencia de una situación con tres características esenciales: primero, lo que la modernidad ha realizado no es irreversible, y, si no fuera excesivo, debe ser preservado, aunque tal preservación no pueda ser garantizada por la misma modernidad; segundo, las promesas aún no cumplidas seguirán incumplidas mientras que domine el paradigma de la modernidad; y, finalmente, ese déficit, además de irreversible, es mucho mayor de lo que se pensaba en el segundo periodo.

A medida que avanzamos del primero al segundo y tercer periodos, el paradigma de la modernidad, al igual que un rayo láser, reduce la amplitud de sus realizaciones al mismo tiempo que las intensifica. Ese proceso de concentración/exclusión es también el proceso a través del cual la tensión entre regulación social y emancipación social, constitutiva del pensamiento jurídico moderno, va siendo gradualmente sustituida por una utopía automática de regulación jurídica confiada al Estado.

---

30. Ver Hilferding (1981); Offe (1985); Lash y Urry (1987). Ver, también, Winckler (1974).
31. En la descripción de los tres periodos del desarrollo capitalista, me remito a lo que escribí anteriormente (1994: 73-84).

2.1. Primer periodo

El Estado constitucional del siglo XIX es heredero de la rica tradición intelectual descrita en la sección anterior, aunque minimizando los ideales éticos y las promesas políticas para ajustarlas a las necesidades regulatorias del capitalismo liberal. La soberanía del pueblo se transformó en la soberanía del Estado-nación dentro de un sistema interestatal; la voluntad general se transformó en la regla de la mayoría (obtenida entre las élites gobernantes) y en la *raison d'état;* el derecho se separó de los principios éticos y se convirtió en un instrumento dócil de la construcción institucional y de regulación del mercado; el buen orden se transformó en orden *tout court.*

Ese complejo proceso histórico no puede ser descrito aquí con detalle. Inflamada por las contradicciones del desarrollo capitalista, la tensión entre regulación y emancipación explotó. El Estado liberal encontró en el caos resultante la justificación para imponer un modo de regulación que convirtiese las pretensiones más inequívocamente emancipatorias del paradigma en anomia o utopía y, por tanto, en cualquiera de los dos casos, en peligro social. La deslegitimación social de la emancipación se da casi simultáneamente en el derecho y en la política, por un lado, y en la ciencia y en la tecnología, por otro: el caos socio-político y el caos epistémico referido en el Capítulo I -el caos concebido como ignorancia del punto de vista del conocimiento-regulación- están así, estrechamente imbricados. El isomorfismo entre las transformaciones jurídico-políticas y las epistemológicas es acentuado por la misma filosofía que gradualmente las penetra: el positivismo[32].

La aparición del positivismo en la epistemología de la ciencia moderna y del positivismo jurídico en el derecho y en la dogmática jurídica pueden considerarse, en ambos casos, construcciones ideológicas destinadas tanto a reducir el progreso social al desarrollo capitalista, como a inmunizar la racionalidad contra la contaminación de cualquier irracionalidad no capitalista, sea la divina, la religiosa, la tradicional, la metafísica o la ética, o, incluso, las utopías o los ideales emancipadores. En el mismo proceso, las irracionalidades del capitalismo pasan a coexistir y hasta a convivir con la racionalidad moderna, si se presentasen como regularidades (jurídicas o científicas) empíricas.

---

32. A propósito de las relaciones entre el positivismo científico y el positivismo jurídico, ver Wieacker (1967:458-468).

El positivismo es la conciencia filosófica del conocimiento-regulación. Es una filosofía del orden sobre el caos, tanto en la naturaleza como en la sociedad. El orden es la regularidad, lógica y empíricamente establecida a través de un conocimiento sistemático. El conocimiento sistemático y la regulación sistemática son las dos caras del orden. El conocimiento sistemático es el conocimiento de las regularidades observadas. La regulación sistemática es el control efectivo sobre la producción y reproducción de las regularidades observadas. Forman, en conjunto, el orden positivista eficaz, un orden basado en la certeza, en la previsibilidad y en el control. El orden positivista tiene, por tanto, las dos caras de Jano: es, simultáneamente, una regularidad observada y una forma regularizada de producir la regularidad, lo que explica que exista en la naturaleza y en la sociedad. Gracias al orden positivista, la naturaleza puede tornarse previsible y cierta, de forma que pueda ser controlada, mientras que la sociedad será controlada para que pueda tornarse previsible y cierta. Esto explica la diferencia, pero también la simbiosis, entre las leyes científicas y las leyes positivas. La ciencia moderna y el derecho moderno son las dos caras del conocimiento-regulación.

Mientras que la ciencia de la naturaleza tiene por objeto la naturaleza tal como es, la ciencia de la sociedad tiene por objeto la sociedad como debiera ser. Relativamente a la sociedad, el hiato que existe entre el ser y el deber ser puede determinarse científicamente (las leyes de la evolución social), pero, por lo menos por el momento, no puede ser rellenado recurriendo solamente a la ciencia. Es necesario un acto de voluntad que, sin embargo, puede ser creado científicamente. El derecho moderno es ese acto de voluntad y el agente de esa voluntad es el Estado: el Estado jurídico-racional de Max Weber.

El cientifismo y el estatalismo son las características principales del derecho racional moderno, tal y como se desarrolló en Occidente durante el siglo XIX. Para Max Weber, sólo Occidente conoce el Estado en el sentido moderno, con una administración profesional, un funcionalismo especializado y un derecho basado en el concepto de ciudadanía. Sólo Occidente conoce el derecho racional, elaborado por juristas y racionalmente interpretado y aplicado (Weber, 1978, II: 865-900). Al contrario de otras formas de dominación política, como la carismática o la tradicional, la dominación jurídica formal no está sólo asociada a un determinado tipo de derecho; ella está constituida por un derecho racional. Segundo Hunt, "sin embargo, es

en el aspecto de la 'dominación jurídica' que la forma del derecho no es sólo una característica de un tipo particular de orden político, sino su característica central y determinante" (1978: 114)[33].

La dominación jurídica racional está legitimada por el sistema racional de leyes, universales y abstractas, emanadas del Estado, que presiden una administración burocratizada y profesional, y que son aplicadas a toda la sociedad por un tipo de justicia basado en una racionalidad lógico-formal.

El *Rechsstaat* de Weber interioriza el orden positivista con sus dos caras de Jano, y se muestra, tanto como persona, como máquina. La metáfora del Estado como persona, como una persona artificial, fue utilizada por Hobbes y, más tarde, por Hegel[34]. El Estado, concebido como un sujeto monumental que se generó a sí mismo y que se atribuye a sí mismo el poder, es el agente de la voluntad política suprema. Por otro lado, el Estado es concebido, en palabras de Poggi,

> *como una máquina con todos los componentes integrados, una máquina movida por energía y comandada por la información que fluye desde un único centro al servicio de una pluralidad de tareas coordinadas* (1978: 98).

Es en la misma metáfora mecánica donde se asienta la noción constitucional norteamericana de *"checks and balances* ", también presente en la concepción del Estado como creación artificial, funcionalmente específico y que ejerce el poder de forma impersonal. En el fondo, las dos metáforas, la de persona y la de la máquina, no son tan diferentes como podría pensarse, pues, en el siglo XIX, el mecanicismo arquetípico de la ciencia moderna transformó el ser humano, la persona, en una máquina viva (en un organismo). Mas, aunque gemelas, las dos metáforas son autónomas, lo cual se reveló muy conveniente para el capitalismo. El Estado-como-persona garantiza la exterioridad del Estado frente a las relaciones de producción y la credibilidad del Estado en la persecución del interés común; mientras que el Estado-como-máquina garantiza la certeza y la previsibilidad de sus operaciones y, por encima de todo, la regulación eficaz de las relaciones de mercado.

El derecho formal racional proporcionó tanto la voluntad del Estado-como-persona, como la energía del Estado-como-máquina. Del mismo modo que el derecho fue reducido al Estado, también el Estado fue reducido al derecho. Estos dos procesos, sin embargo, no fueron simétricos. Por un lado, el

---

33. Weber (1978, I: 212-226). Ver también Trubek (1985).
34. Ver también Weinreb (1987: 87).

Estado se reservó un cierto excedente en relación al derecho, bien presente en las áreas dominadas por la *raison d'état* donde los límites del derecho son bastante imprecisos. Por otro lado, si la reducción del derecho al Estado convirtió a aquel en un instrumento de éste, la reducción del Estado al derecho no convirtió al Estado en un instrumento del derecho: el derecho perdió poder y autonomía en el mismo proceso político en que se los concedió al Estado.

A medida que el derecho se fue tornando estatal, fue convirtiéndose también en científico. En Europa, fue la *Pandektenwissenschaft* alemana la que desarrolló, como ya dijimos, la cientifización más notable del derecho moderno, en el terreno del derecho privado. El carácter científico del formalismo jurídico del Código Civil alemán de 1900 es su ejemplo más acabado. Pero las Pandectas fueron apenas una manifestación extrema de un proceso mucho más vasto de cientifización del derecho moderno tendente a transformar el derecho en un instrumento eficaz de la ingeniería social oficial. A medida que el derecho fue politizado como derecho estatal, fue también cientifizado, contribuyendo así, gracias a su reconstrucción científica del Estado, a despolitizar el propio Estado: la dominación política pasó a legitimarse como dominación técnico-jurídica.

La hiperpolitización del derecho fue, así, un requisito necesario para la despolitización del Estado. Dentro del Estado, el derecho pasó a ser autónomo, como parte del mismo proceso histórico que, en el sistema capitalista, colocó al Estado fuera de las relaciones sociales de producción. Este juego de espejos es constitutivo del mundo jurídico-moderno. Por ejemplo, la división entre derecho público y derecho privado establece una distinción real entre el derecho que vincula el ciudadano al Estado y el derecho que está a disposición de los ciudadanos y que ellos utilizan en sus relaciones mutuas. Esta distinción real resulta de la ilusión de que el derecho privado no es un derecho estatal.

Concebida dentro de estos moldes, la instrumentalidad técnica del derecho estatal autónomo es virtualmente infinita en lo que se refiere a su alcance. Lo que caracteriza la especificidad funcional del Estado moderno no es el número de funciones que el Estado puede desempeñar, sino la forma de desempeñarlas. El Estado mínimo del constitucionalismo liberal no sólo contiene en sí mismo las simientes del Estado-Providencia benevolente propio del capitalismo civilizado, sino también las del Estado fascista y estalinista. Ninguna de estas formas de Estado puede despreciar la positividad del derecho como instrumento potencialmente inagotable de dominación,

por más subvertida y caricaturizada que fuese esa positividad en las dos últimas formas de Estado. En suma, el cientifismo y el estatalismo moldearon el derecho de forma que lo convirtieron en una utopía automática de regulación social, una utopía isomórfica de la utopía automática de la tecnología que la ciencia moderna creara. Esto quiere decir que, aunque la modernidad considerase el derecho un principio secundario (y, tal vez, provisional) de pacificación social en relación a la ciencia, una vez sometido al Estado capitalista, acabó por transformarse en un artefacto científico de primer orden. A partir de ahí, el utopismo automático de la tecnología se desarrolló en estrecha articulación con el utopismo automático de la ingeniería jurídica y, en verdad, hasta hoy, estos dos procesos han acabado por apoyarse mutuamente.

Conviene, con todo, no olvidar que el siglo XIX no fue apenas el siglo del positivismo en la ciencia y en el derecho. Fue también el siglo que profundizó el idealismo romántico del siglo XVIII y que dio origen a la gran novela realista; fue el siglo en que apareció el socialismo como movimiento político y una infinidad de proyectos y prácticas utópicas. De forma muy diversa, todos estos fenómenos constituyen, no sólo denuncias vigorosas de la reducción de los objetivos de la modernidad, sino también actos de resistencia contra la estigmatización de la emancipación y contra el abandono de la promesa de racionalización radical de la vida individual y colectiva.

Los proyectos y los movimientos socialista y utópico apuntaban hacia una realización plena y armoniosa de los ideales de igualdad y libertad, de autonomía y solidaridad, de regulación y de emancipación. A su vez, el idealismo romántico representó -aunque bajo una forma elitista- la visión utópica de la realización total de la subjetividad desarrollada por las Luces. Con la nostalgia de la totalidad, de los orígenes y de lo vernáculo, contra el atomismo, la alienación y el instrumentalismo de la vida moderna, y al colocar la estética y la poesía en el centro de la integración social, el idealismo romántico simbolizó la denuncia y la resistencia a la tendencia hacia la selectividad y concentración en la aplicación social del paradigma de la modernidad[35].

---

35. Ver Hauke Brunkhorst, para quien "el modernismo romántico está desconcertantemente próximo de la oposición fundamental conservadora o reaccionaria a la cultura moderna y a su racionalismo utópico" (1987: 409). También en la opinión de Gouldner, "el potencial revolucionario del romanticismo resultó, en parte, del hecho de que, aunque constituyese básicamente una crítica al industrialismo, pudiera ser usado como crítica al capitalismo y a su cultura" (1970: 115).

Por otro lado, la novela realista nos reveló una clase -la burguesía- incapaz de aprovechar la oportunidad histórica de convertirse en una clase universal y de llevar a cabo una transformación social radical[36], la misma oportunidad que Hegel previó para la burocracia y Marx para la clase obrera.

En resumen, el periodo del capitalismo liberal desencadena el proceso social de selectividad y concentración de la modernidad, pero, como las contradicciones del paradigma van explotando sin mediación, es aún posible en este periodo formular y activar, incluso de forma desviada y marginal, la vocación radical y globalizante del paradigma, rechazando así la idea de la irreversibilidad del déficit en el cumplimiento de sus promesas.

En estas circunstancias, el estatalismo y el cientifismo del derecho -que *grosso modo* corresponden a la preponderancia de los principios del Estado y del mercado en detrimento del principio de la comunidad- se desarrollaron en un terreno social lleno de tensiones. Por un lado, fue convulsa la reducción de la comunidad soberana de Rousseau a una estructura dualista de entidades abstractas -Estado y sociedad civil; sociedad civil e individuo. Por otro lado, el principio del Estado y el principio del mercado colisionaron frecuentemente en la demarcación de áreas de complicidad/complementariedad y de dominio exclusivo, en una especie de juego de complicidad y antagonismo que dura hasta hoy y que desde el inicio se desplegó primordialmente en el campo del derecho.

Si el principio del mercado fue impulsado por la primera ola de industrialización, por la expansión de las ciudades comerciales, por la aparición de nuevas ciudades industriales y por la expansión del colonialismo industrial, el desarrollo del principio del Estado fue mucho más ambiguo, sobre todo debido a los objetivos contradictorios del *laissez-faire.* Como sagazmente señaló Dicey, el *laissez-faire* incluía simultáneamente la idea de Estado mínimo y la de Estado máximo (1948: 306). Esto explica porqué, yendo por encima y más allá de los momentos de colisión, los dos principios son inseparables y se implican mutuamente. La exactitud de la previsión de Durkheim de que el desarrollo de las relaciones de mercado implicaría un desarrollo de las relaciones estatales se volvió patente en los dos periodos subsiguientes del capitalismo (Durkheim, 1984).

---

36. Según Georg Lukács, "la categoría y el criterio central de la literatura realista es el tipo, una síntesis específica que originariamente reune lo general y lo particular, tanto en los personajes como en las estructuras" (1972: 5). De ahí que defina el realismo como "una concepción dialéctica correcta de la relación entre ser y conciencia" (idem: 119). Ver también Auerbach (1968: 454 y ss.) y Swingewood (1975, cap. 3).

2.2. Segundo periodo

En relación a los países centrales del sistema mundial, puede afirmarse en general que el periodo del capitalismo organizado fue efectivamente una edad positiva en sentido comteano. Tal como cualquier adulto sensato y maduro salido del *Cours de Philosophie Positive,* este periodo comenzó por distinguir, en el paradigma de la modernidad, entre las promesas que podían y las que no podían ser cumplidas en una sociedad capitalista dinámica. Seguidamente, se concentró en las primeras e intentó, a través de la socialización y de la inculcación cultural, eliminar las segundas del universo simbólico de la praxis social y cultural. En otras palabras, comenzó por reconocer la idea de que el déficit en el cumplimiento de las promesas era inevitable e irreversible, para después eliminar la propia noción de déficit. En el campo jurídico, este periodo se caracterizó por una hipertrofia inédita de la utopía automática de ingeniería social a través del derecho, en nombre de la cual se redefinieron el cientifismo y el estatalismo del derecho.

En el primer periodo, el del capitalismo liberal, la autonomía y la universalidad del derecho se asentaban en la unidad del Estado, y ésta lo hacía en la distinción entre Estado y sociedad civil y en la especificidad funcional del Estado. La sociedad civil y, mucho más, las relaciones de mercado se concebían como autorreguladas; era el Estado al que cabía garantizar esa autonomía. El instrumento más crucial de la autonomización de la sociedad de mercado fue el derecho privado, complementado por medidas fiscales, monetarias y financieras, destinadas casi siempre a corregir los desequilibrios resultantes de las deficiencias o imperfecciones del mercado. Este último objetivo incluía tareas tan diversas como la concesión de terrenos a las empresas ferroviarias, el servicio de la deuda pública, el proteccionismo, la concesión de patentes, la represión y la regulación de los sindicatos, las políticas coloniales. Incluía también legislación sobre la duración del día de trabajo, tan brillantemente analizada por Marx en el capítulo 10 del Volumen 1 de *El Capital,* y la legislación que lidiaba con "la cuestión social", o sea, con el conjunto de problemas que surgían de la rápida y autónoma industrialización, tales como la pobreza generalizada, la prostitución, la criminalidad, alcoholismo, epidemias, analfabetismo, huelgas, desempleo y subversión socialista[37].

37. Ver Poggi (1978: 115). El periodo de transición entre el capitalismo liberal y el capitalismo organizado es particularmente ilustrativo a este respecto. Ver también Romein (1978).

Esta intervención del Estado liberal, aparentemente excepcional y discreta, llevaba consigo el potencial del "absolutismo jurídico"; potencial que al manifestarse, sin embargo, de un modo muy incompleto, desembocaba en un desarrollo desigual del campo jurídico. Se consideraba que el derecho privado, el foco privilegiado del cientifismo y del positivismo jurídico, estaba desvinculado de cualquier contenido político o social y era capaz de liberar las relaciones sociales de los vínculos y jerarquías del antiguo régimen. Tenía como objetivo asegurar la reproducción de un mercado competitivo, capaz de auto-equilibrarse, a través de libertades negativas, marcos jurídicos apropiados, aunque supletorios, y mecanismos que garantizasen el cumplimiento de los contratos. El derecho administrativo organizaba el distanciamiento cotidiano de los aparatos del Estado en relación a los ciudadanos y se concentraba en los mecanismos que reproducían ese distanciamiento, sobre todo a través de una nítida demarcación de los límites de intervención del Estado. Por último, el derecho constitucional se basaba en el presupuesto de que las libertades individuales tenían un origen pre-jurídico y de que el Estado apenas podía garantizarlas por medios políticos y administrativos, rigurosamente definidos, seguros y previsibles, que competía al derecho constitucional establecer[38].

A finales del siglo XIX, este panorama jurídico y político se alteró dramáticamente, sobre todo debido al creciente dominio del modo de producción capitalista, no sólo sobre las relaciones económicas, sino también en todos los aspectos de la vida social[39]. La concentración y centralización del capital industrial, comercial y financiero, la proliferación de cárteles y monopolios, y la separación entre propiedad jurídica y control económico ilustran la extraordinaria expansión del principio del mercado, al mismo tiempo que pusieron fin al mercado competitivo y auto-equilibrable. Junto a eso, la extensión del derecho de voto y la organización de los intereses sociales sectoriales (muchas veces antagónicos) en organizaciones patronales y sindicatos evidenciaron aún más el carácter clasista de la dominación política. A medida que las prácticas de clase se traducían en políticas de clase, los sindicatos y los partidos obreros entraron en la escena política, hasta entonces exclusivamente ocupada por los partidos oligárquicos y por las organizaciones burguesas.

---

38. Sobre este desarrollo ver, entre otros, Preuss (1988).
39. Una descripción expresiva de esta evolución puede ser encontrada en Romein (1978: 271 y ss.).

En estas condiciones, la distinción Estado y sociedad civil sufriría un proceso de transformación gradual que tuvo su origen en las sucesivas dislocaciones de su línea de demarcación y que acabó por superar totalmente la distinción, todo ello con implicaciones decisivas en el campo jurídico que continúan repercutiendo en la actualidad. Dos evoluciones diferentes, aunque convergentes, incentivaron este proceso.

La primera fue la necesidad de una gestión económica pública impuesta por la creciente complejidad de la economía capitalista. Por un lado, las externalidades del crecimiento económico que nacían de la creciente desigualdad de los agentes económicos (no sólo entre el capital y el trabajo, sino también en el seno del propio capital) condujeron a la necesidad de intervención del Estado, sobre todo para regular los mercados. Por otro lado, y aparentemente en contradicción con esto, el crecimiento de las grandes empresas, el control que eran capaces de ejercer sobre los procesos económicos y el poder político que fueron acumulando, acabaron potenciando la creciente disponibilidad del Estado capitalista a la hora de proteger los intereses empresariales, como la construcción de infraestructuras y la socialización de los costos de industrialización, o la creación de sistemas educativos concebidos para satisfacer las necesidades de las grandes empresas en lo que respecta a la habilitación y especialización de la mano de obra, junto a la implementación de políticas de empleo y de fondos para la investigación y el desarrollo.

Aunque este proceso, en su resultado final, haya convergido en la dislocación de la línea de demarcación entre Estado y sociedad civil, e incluso en la gradual desaparición de dicha distinción, algunas de las fuerzas sociales en él implicadas (de forma muy especial la burguesía y la clase proletaria) fueron movilizadas por objetivos frecuentemente contradictorios. Paralelamente a este fenómeno, el Estado desarrolló un interés autónomo en la intervención como medio para asegurar la reproducción de la enorme organización burocrática que iba siendo creada. Buscando la justificación en situaciones excepcionales (la devastación de las guerras mundiales), en el reconocimiento de las deficiencias del mercado (lucros o inversión insuficientes) o en un nuevo principio político (la social-democracia), esa intervención autónoma del Estado incluyó tanto la nacionalización de empresas privadas, como la misma creación de empresas públicas. Poggi tiene razón al afirmar que

> *lo que hace tan fuerte la tendencia a la eliminación de la división entre Estado y sociedad civil es, precisamente, el hecho de que varios fenómenos diferentes, y hasta contradictorios, convergen para provocarla* (1978: 131)[40].

40. Ver, también, Romein (1978: 276).

La segunda transformación fue el reconocimiento político de las externalidades sociales del desarrollo capitalista -la politización de algunas dimensiones de la "cuestión social"-, reconocimiento que resultaba de la expansión del proceso político desencadenado por la extensión del derecho de voto a los trabajadores y por la emergencia de poderosos partidos obreros. La politización de la desigualdad social envolvió la intervención del Estado en la relación' salarial y en el consumo colectivo: seguridad del empleo, salarios mínimos, subsidios e indemnizaciones a los trabajadores, fondos de pensiones, educación pública, salud y vivienda, ordenación del territorio y planificación urbanística, etc. Estas medidas fueron tan radicales y resultaron de un pacto social (entre el capital y el trabajo, bajo la égida del Estado) tan inédito que condujeron a una forma política nueva: el Estado-Providencia.

La gestión económica (el keynesianismo) y la gestión pública (el Estado-providencia) del capitalismo en los países centrales condujeron a un nuevo modo de regulación social que se designó como fordismo. Este modo de regulación se basaba en la convergencia del desarrollo del principio del Estado y del principio del mercado, de forma que los conflictos entre ambos fueran considerados provisionales, selectivos y hasta institucionalizados. De ahí que la aparición de un conflicto o de un distanciamiento mutuo en un determinado campo social se combine fácilmente con una nueva complicidad y aproximación recíproca en otro campo.

Además, hay argumentos para defender que, en el periodo del capitalismo organizado, no se fortalecieron sólo los principios del mercado y del Estado, sino también el principio de la comunidad. De hecho, el carácter distributivo de las políticas sociales se basa en una noción de solidaridad que se asemeja a la obligación política horizontal, de ciudadano a ciudadano, que es la esencia del principio de la comunidad. Sin embargo, conviene no olvidar que el principio de la comunidad no fue reconocido en sus propios términos. Se trató mejor de un reconocimiento derivado ya que se dio bajo la égida del principio del Estado y como parte integrante de la expansión de este principio. En verdad, con el Estado-Providencia la obligación política horizontal se transformó en una doble obligación vertical: primero, entre los contribuyentes y el Estado, y, segundo, entre los beneficiarios de las políticas sociales y el Estado. De esta forma, el ejercicio de autonomía que el principio de la comunidad presuponía, se transformó en un ejercicio de dependencia en relación al Estado.

A pesar de todo, es indiscutible que en el periodo del capitalismo organizado la dimensión político-jurídica del paradigma de la modernidad fue total-

mente redefinida para conciliar objetivos antagónicos y equilibrar intereses que el periodo anterior consideraba no susceptibles de conciliación y equilibrio. Conciliar y equilibrar implicaba, también, reducir los ideales de emancipación a proporciones realistas, y las opciones de principio a compromisos contingentes. Solidaridad, justicia e igualdad podían ser compatibles con autonomía, identidad y libertad, siempre que cada conjunto de valores, aparentemente incompatibles, fuese reducido a lo que era realistamente exigible en una sociedad capitalista. De esta forma, sería posible, en los países centrales, cumplir, en mayor o menor grado, dos promesas "realistas": la promesa de una distribución más justa de los recursos materiales y la promesa de una mayor democratización del sistema político. Se compatibilizó el cumplimiento de la primera con la vigencia de una sociedad de clases, y el cumplimiento de la segunda con la vigencia de una política liberal burguesa. A través de una política de hegemonía fue, entonces, posible convertir esta forma particular de compatibilización -en el fondo, una entre muchas otras- en la única legítima e, incluso, en la única concebible. Esta conversión significó el triunfo del reformismo sobre la revolución, hecho simultáneamente patente en la gradual, pero constante, marginalización de los partidos comunistas y en la transformación de los partidos socialistas en partidos social-demócratas.

El impacto del nuevo modo de regulación social en el derecho fue enorme. La monitorización intensificada de los procesos económicos y sociales llevada a cabo por el Estado condujo al desarrollo de nuevos dominios en el derecho, como el derecho económico, el derecho del trabajo y el derecho social, todos ellos con la característica común de conjugar elementos de derecho privado y derecho público, derribando aún más la línea de demarcación entre el Estado y la sociedad civil. Las consecuencias de estas transformaciones en los dominios tradicionales del derecho fueron, asimismo, muy importantes, sobre todo en el derecho constitucional y en el derecho administrativo. Las constituciones dejaron de ser la concepción de un Estado burocrático y de un sistema político rigurosamente definido para transformarse en un terreno de intermediación y negociación entre intereses y valores sociales conflictivos. El resultado más sintomático de esta evolución fue el reconocimiento de los derechos socio-económicos, la tercera generación de derechos humanos según T. H. Marshall (1950). La evolución del derecho administrativo siguió también el mismo camino. Dejó de preocuparse por la organización de la dependencia controlada por un Estado burocrático y autoritario, para concentrarse en la organización de la afectación de recursos y en la regulación tecnológica realizada por un Estado cooperante.

De modo general, a medida que el Estado se implica en la gestión de los procesos económicos y sociales -una transformación que, según los teóricos liberales, exigía la "pérdida de la autonomía del Estado"—, el derecho del Estado se convierte en menos formalista y menos abstracto; el equilibrio y el compromiso entre los intereses en conflicto se hace más evidente (la "materialización" del derecho); y la función de integración política y social del derecho distributivo pasa a ser un tema importante de debate político (la "politización" del derecho). En el fondo, ni la "materialización" ni la "politización" eran fenómenos nuevos. Fueron considerados como tal sólo porque ahora se abarcaban grupos sociales y dominios de actividad mucho más vastos de los que eran asumidos por el derecho en el periodo del capitalismo liberal. De cualquier forma, las transformaciones fueron enormes. El hecho de que el derecho sobrepasase la demarcación de los límites externos de la práctica social para modularla internamente, intensificó radicalmente la instrumentalidad del mismo. Sólo entonces es cuando el derecho del Estado consiguió dar credibilidad a la utopía automática de la ingeniería jurídica anunciada en el primer periodo. La creciente complejidad de los subsistemas sociales y la creciente necesidad de coordinación social y de integración entre ellos exigían un campo jurídico potencialmente infinito donde los déficits y los excesos del desarrollo económico y social fuesen, si no eliminados, por lo menos reducidos a proporciones controlables.

Esta utopía jurídica[41] simbolizaba, antes que nada, un nuevo concepto de caos social y, simétricamente, un nuevo concepto de orden. En el periodo del capitalismo liberal, se consideraba que las relaciones sociales y, sobre todo, las relaciones de mercado se auto-regulaban de modo general y que, por consiguiente, estaban lejos de ser caóticas. Como más arriba pudimos verificar, las tendencias caóticas sólo se hacían sentir en los extremos, y sólo ahí se podía dar una demarcación jurídica de los límites. En este periodo, el caos social aparecía bajo la forma de la cuestión social. Dado que el sistema político era demasiado restrictivo para permitir una politización total de la cuestión social, el derecho del Estado sólo podía abordarla de un modo muy superficial.

Por las razones arriba mencionadas, la situación se alteró drásticamente en el segundo periodo. La producción política, social y económica de caos

41. Esta utopía jurídica está prisionera de una especie de mito de Sísifo: cada conjunto de medidas jurídicas, motivadas por cualquier desarrollo "exterior", exige un nuevo conjunto de medidas y así hasta el infinito.

se hizo más visible, bien patente en las guerras y en el imperialismo, en las crisis globales y en las prácticas predatorias, en las enormes desigualdades sociales y en los consumos suntuarios, en la rebelión social y en la anomia, en la discriminación social y en el desperdicio de los recursos, etc. La expansión de la regla democrática, introducida por los partidos obreros, permitió una politización, nunca vista, de las "disfunciones" caóticas. Al entrar en el campo político, el caos fue miniaturizado en una dimensión tal que pudiera permitirse el funcionamiento eficaz del control jurídico. La utopía jurídica podía, pues, reproducirse siempre y cuando, a través del adoctrinamiento ideológico, se mantuviera oculto el "efecto de miniaturización".

Las profundas alteraciones del intervencionismo estatal y de la instrumentalidad jurídica que se dieron en el segundo periodo tuvieron un impacto tan profundo tanto en el Estado como en su derecho. Una intervención *del* Estado, es siempre una intervención *en el* Estado, lo cual es válido también para el derecho. Haré referencia, sumariamente, a algunas consecuencias en el dominio jurídico. Las más importantes quedan patentes en las transformaciones que ocurrieron en los procesos de estatalización y cientifización del derecho del Estado.

La "condición inicial", de orden epistemológico, para el funcionamiento eficaz del derecho como derecho del Estado en las sociedades capitalistas es la unidad del Estado, su especificidad funcional y su separación inequívoca en relación a la sociedad civil. Como afirmé en párrafos anteriores, esta condición inicial sufrió una profunda erosión en el segundo periodo. La juridización de la práctica social fue simultáneamente producto y agente de esa erosión. La ecuación Estado/derecho fue desestabilizada y, consecuentemente, el carácter estatal del derecho se volvió problemático; en vez de característica intrínseca, pasó a ser una variable. A medida que el Estado se transformaba en un recurso político para grupos y clases sociales más vastas, el transclasismo y la autonomía del Estado ganaron credibilidad ideológica. Sin embargo, aunque el Estado actuase a través del derecho, la autonomía del Estado no implicaba la autonomía del derecho en tanto que derecho *estatal.* Por el contrario, a medida que el derecho se implicaba en las prácticas sociales que pretendía regular o constituir, se distanciaba del Estado: al lado de la utilización del derecho por el Estado, surgió la posibilidad de usar el derecho en contextos no estatales y hasta contra el mismo Estado. La sorprendente agregación de la política y la ética que se dio en este periodo, independientemente de la forma selectiva que asumió, posibilitó la reaparición de una percepción social del derecho como derecho natu-

ral, aunque se tratase de un derecho natural derivado del derecho positivo y surgiese en el momento en que las libertades pre-políticas y pre-constituidas del primer periodo, tanto como las auto-regulaciones que lo caracterizaban, eran barridas por una juridización de la vida social sin precedentes.

Desde otra perspectiva, el derecho se volvió más estatal que nunca. La juridización de la práctica social significó la imposición de categorías, interacciones y encuadramientos jurídicos estatales, relativamente homogéneos, en los más diversos y heterogéneos dominios sociales (familia, vida comunitaria, local de trabajo, esfera pública, procesos de socialización, salud, educación, etc.). La manejabilidad del derecho estatal presuponía la maleabilidad de los dominios sociales a regular jurídicamente. Siempre que la práctica social no pude validar este presupuesto, el resultado fue el que Habermas designó como "colonización del mundo de la vida", esto es, la destrucción de las relaciones sociales sin la creación de adecuados equivalentes jurídicos funcionales[42]. Al ocurrir esto, el beneficio jurídico del Estado-Providencia se convirtió en un bien humano condicional. Condicional por el hecho de poder destruir las dimensiones eventualmente benéficas de las relaciones sociales que debían ser reguladas, sin garantizar la sustentabilidad de la benevolencia jurídico-estatal, dada la dependencia de ésta en relación a las necesidades variables de reproducción del capital.

El desarrollo incompleto de la estatalización del derecho del Estado tuvo lugar en un contexto político caracterizado por un activismo jurídico tan intenso que condujo a la ideología suprema del moderno orden burocrático: el fetichismo jurídico e institucional. Sin embargo, y aparentemente en contradicción con esto, la sobreutilización del derecho fue acompañada, no de un aumento, sino de una pérdida de la centralidad del derecho como fuente de legitimación del Estado. Mientras que el Estado liberal se legitimó a través de la racionalidad jurídico-formal de su funcionamiento, el Estado-Providencia procuró su legitimación en el tipo de desarrollo económico y en la forma de sociabilidad que juzgaba fomentar. El derecho fue desplazado de la categoría de principio legitimador del Estado para la de instrumento de legitimación del Estado. Así se plantaban las simientes de la banalización del derecho.

Las transformaciones en la estatalización del derecho estatal fueron acompañadas por transformaciones idénticas en su cientifismo. La condición epistemológica inicial para la reproducción cientifizada del derecho

---

42. Para un análisis profundo de este proceso, ver Teubner (1987) y Preuss (1988).

estatal es la relativa estabilidad de las normas y de los hechos, y, sobre todo, del propio dualismo norma/hecho. El desgaste de esta condición era inevitable ante el dinamismo de las sociedades capitalistas en este siglo, y ante el papel central que el Estado desempeñó en él. Con la progresiva implicación del Estado en los procesos económicos y sociales y a medida que todo esto se va tornando más complejo, diferenciado y sistémico, el derecho abstracto, formal y universal, retrocede ante el derecho contextualizado, particularista y circunstancial. En ciertas áreas donde el componente tecnológico de la regulación jurídica es fundamental, la regla del derecho se transforma en regla de competencia técnica, con normas y hechos tan interpenetrados que se vuelven indistinguibles (Preuss, 1988: 371).

Junto a esto, las condiciones generales de actuación del Estado en las áreas más dinámicas y estratégicas de su intervención, y que pueden ser encuadradas por leyes abstractas, son casi irrelevantes. Los órganos que las ejecutan necesitan, sobre todo, amplios poderes discrecionales; es decir, necesitan competencia para manipular tanto las normas como los hechos en la forma que consideren más adecuada, teniendo en cuenta los diferentes campos sociales, en constante mutación, y sus respectivas necesidades de regulación. Es en el campo del derecho económico donde, en particular, hay más posibilidades para una legalidad negociada, una legalidad efímera e intersticial donde el dualismo norma/hecho desaparezca casi completamente. Finalmente, las áreas donde el dualismo subsiste pueden tornarse tan complejas que la aplicación convencional del derecho sólo puede volverse operacional con el dualismo después de haber reducido drásticamente el ámbito de las normas y de los hechos de que se trate. Esto sucede, sobre todo, en el caso de consecuencias de procesos tecnológicos (emisiones tóxicas, fugas radioactivas, Chernobyl, Bophal, desforestación). En esos casos, el nexo de causalidad jurídicamente pertinente es generalmente una miniatura caricatural del verdadero nexo de causalidad y, en consecuencia, las reivindicaciones basadas en derechos de las personas afectadas son también miniaturizadas.

A lo largo de todo el siglo, y desde diferentes formas *(Interessenjurisprudenz,* teoría sociológica del derecho, neo-iusnaturalismo, realismo jurídico, disponibilidad del derecho, auto-reflexividad del derecho, autopoiesis jurídica, etc.), la ciencia jurídica ha intentado proporcionar un relato científico de las transformaciones en el campo del derecho. En el tercer periodo, se hacen evidentes las razones del fracaso de todas esas tentativas.

2.3. Tercer periodo

Desde el inicio de la década de los setenta, el modo de regulación fordista ha sufrido un deterioro considerable en los países centrales, a la par que una crisis multifactorial del Estado-Providencia[43]. Las transformaciones han sido tan vastamente sentidas que es legítimo hablar de un nuevo periodo, el periodo del *capitalismo desorganizado.* Sin embargo esta designación es ambigua y traicionera, pues puede hacer creer que en el periodo actual el capitalismo no está organizado, lo que está lejos de ser verdad. De hecho, puede afirmarse precisamente lo contrario, que el capitalismo está hoy más organizado que nunca. La expresión "capitalismo desorganizado" significa, en primer lugar, que las formas de organización típicas del segundo periodo están siendo gradualmente desmanteladas o reconstituidas en un nivel de coherencia mucho más bajo, y, en segundo lugar, que, precisamente a causa de ese proceso, es mucho más visible la demolición de las antiguas formas organizativas que el propio perfil de las nuevas formas que van a sustituirlas.

Una señal de que el capitalismo está actualmente más bien organizado que nunca reside en el hecho de su dominación sobre todos los aspectos de la vida social y de haber conseguido neutralizar sus enemigos tradicionales (el movimiento socialista, el activismo obrero, las relaciones sociales no mercantilizadas). En todo caso, esa organización es aún muy opaca; lo que ya es visible parece bastante provisional, como si estuviese apenas preparando el camino para las instituciones, las reglas y los procesos que han de constituir el nuevo modo de regulación. En este específico sentido, es legítimo designar nuestra época como "capitalismo desorganizado", un periodo de transición no sólo de un régimen de acumulación del capital a otro, sino de una transición mucho más vasta que va desde un paradigma societal a otro.

Fundamentalmente, las dos promesas "realistas", que, hasta cierto punto, se habían concretado en los países centrales del sistema mundial a lo largo del segundo periodo -la promesa de una distribución más justa de los beneficios sociales y la promesa de un sistema político estable y relativamente democrático- no han tenido, en este periodo, continuidad. Más aún, estas promesas se están deteriorando a través de múltiples manifestaciones: desigualdades sociales crecientes, aumento alarmante de la pobreza, apari-

43. Ver, también, Harvey (1989), que proporciona una buena síntesis. Para ilustrar las diferentes perspectivas, ver, entre muchos otros, Offe (1985), Esping-Andersen (1990), Peck (1996), Pierson (1996), Sainsbury (1997).

ción de "Terceros Mundos interiores", reducción de los recursos y del ámbito de las políticas sociales, deslegitimación ideológica del Estado facilitador, nuevas formas de exclusión social y de autoritarismo bajo la capa de la promoción de autonomía y de libertad, "patologías" de la participación y de la representación en el proceso político, nuevo populismo y clientelismo en política, etc. Además, los dos paradigmas políticos de transformación social disponibles en el inicio del segundo periodo -revolución y reforma- parecen estar igualmente agotados. El paradigma revolucionario, rechazado en los países centrales después de la Primera Guerra Mundial, parece estar atravesando una última crisis irreversible en los países periféricos y semiperiféricos que lo adoptaron, bajo diferentes moldes, después de la Segunda Gran Guerra. A su vez, el paradigma reformista -que inicialmente tenía como objetivo una transformación socialista de la sociedad y se estabilizó gradualmente en el proyecto mucho menos ambicioso de la democratización social del capitalismo-, a pesar de haber sido hegemónico en los países centrales durante el segundo periodo, perdió vigor en las últimas dos o tres décadas y, en este momento, atraviesa una crisis tan grave como la de las formas sociales y políticas que promovió: el fordismo y el Estado-Providencia.

De acuerdo con la estructura analítica que estoy proponiendo, las transformaciones más decisivas del tercer periodo parecen ocurrir bajo la égida del principio del mercado. Éste se presenta más hegemónico que nunca en el seno del pilar de la regulación, dado que produce un exceso de sentido que invade los principios del Estado y de la comunidad, tendiendo a dominarlos en una forma mucho más profunda que en los dos periodos anteriores. El crecimiento espectacular de los mercados mundiales, junto a la emergencia de sistemas mundiales de producción y de agentes económicos transnacionales, ha minado la capacidad del Estado para regular el mercado a nivel nacional. La industrialización del Tercer Mundo, la expansión internacional de la subcontratación y de los contratos de franquicia, así como la ruralización de la industria, se han conjugado para destruir la configuración espacial de la producción y de la reproducción en los países centrales.

Al mismo tiempo que la dinámica endógena local -frecuentemente basada en complejas combinaciones entre agricultura e industria, producción familiar y producción industrial- va ligando, sin la mediación del espacio nacional, los espacios locales a los espacios globales de la economía, las antiguas relaciones industriales se van descaracterizando y desindustrializando, reapareciendo en su lugar el espacio local como factor productivo estratégico. La expansión extensiva del mercado acompaña a su expansión

intensiva, como lo demuestran la ideología cultural del consumismo -con su creciente diferenciación de productos, individualización de los gustos y el consecuente aumento del número de elecciones- y la progresiva mercantilización de la información y de la comunicación social, que ofrece oportunidades virtualmente infinitas para la reproducción ampliada del capital.

El principio del Estado está también sometido a transformaciones drásticas. La ideología y la práctica del neoliberalismo, en combinación con las operaciones transnacionales de las grandes empresas y de las agencias internacionales, han conducido a una difuminación del protagonismo del Estado-nación como actor en el sistema mundial. Como intentare demostrar en el 3º y 4º Volúmenes, este es un proceso extremadamente complejo y lleno de contradicciones, pero de modo general puede afirmarse que el Estado parece estar perdiendo el estatuto de unidad privilegiada de análisis y de práctica social. Esta pérdida relativa de protagonismo del Estado en los países centrales ha tenido un papel determinante en las políticas sociales. Desregulación, privatización, mercado interno del Estado, coparticipación en los costos, mercantilización, ciudadanía activa, resurgimiento de la comunidad constituyen algunas de las denominaciones del variado conjunto de políticas estatales que comparten el objetivo común de reducir la responsabilidad del Estado en la producción de bienestar social. El hecho de que en la mayoría de los países la degradación del desempeño social del Estado no haya disminuido significativamente el peso burocrático, provoca que al creciente debilitamiento e ineficacia de la administración pública se junte el creciente autoritarismo de un sinnúmero de burocracias desajustadas, cada una ejerciendo su micro-despotismo sobre ciudadanos cada vez más impotentes y políticamente incapaces.

A escala mundial, el sistema inter-estatal está también atravesando una fase de importantes transformaciones. La relativa pérdida de protagonismo del Estado, aunque sea un fenómeno generalizado, tiene implicaciones muy diferentes conforme se trate de Estados del centro, de la semiperiferia o de la periferia del sistema mundial. En un contexto de creciente desigualdad entre el Norte y el Sur, los Estados periféricos y semiperiféricos están siendo limitados -como víctimas o como colaboradores- al cumplimiento de las determinaciones del capital financiero e industrial transnacional; determinaciones, a su vez, establecidas por las organizaciones internacionales controladas por los Estados centrales. Esas determinaciones, frecuentemente presentadas en combinaciones extrañas de liberalismo económico y de protección de los derechos humanos, sacuden hasta tal punto el ya de por sí frá-

gil componente social del Estado, que esos países asumen la idea de la crisis del Estado-Providencia sin haberse aprovechado nunca de él.

Como consecuencia de estas alteraciones, el principio, nunca acabado, de la comunidad retrocedió hacia un estado de marginalidad aún mayor. En el periodo del capitalismo organizado, la transformación de la obligación política horizontal (de ciudadano a ciudadano), característica del principio de la comunidad, en una doble obligación política vertical (del contribuyente al Estado y del beneficiario de seguridad social al Estado), fue el resultado de un complejo proceso político donde las prácticas y las políticas de clase desempeñaron un papel determinante. En el tercer periodo, el conjunto de alteraciones del principio del Estado y del principio del mercado limitó y descaracterizó considerablemente las prácticas y las políticas de clase. La tendencia hacia una relación salarial más precaria (algunos dirán: más flexible) ha sido, simultáneamente, causa y efecto del declive de los mecanismos corporativos (legislación laboral, justicia del trabajo, contratación colectiva, salarios indirectos) y de las organizaciones que los movilizaban, principalmente los sindicatos, que vieron como el número de afiliados disminuía continuamente.

Pero las prácticas y políticas de clase fueron también afectadas por modificaciones significativas en las estructuras de las clases. La segmentación nacional y transnacional de los mercados de trabajo, la creciente diferenciación interna de la clase obrera industrial, el aumento del desempleo y el subempleo, ambos estructurales, la expansión del sector informal en el centro, en la periferia y en la semiperiferia, el extraordinario aumento de los servicios, tanto de los cualificados como de los no cualificados, la difusión de la ideología cultural del consumismo, incluso en clases y países donde esa ideología difícilmente puede ser traducida en una práctica de consumo, son fenómenos que conjuntamente han contribuido a descaracterizar las prácticas de clase o a impedir que se transformasen eficazmente en políticas de clase. Por ello los partidos obreros tradicionales acabaron por suavizar el contenido ideológico de sus programas y se transformaron en partidos transclasistas *(catchall parties).* Paralelamente, las transformaciones políticas radicales de la Europa del Este y el desmoronamiento de la Unión Soviética, contribuyeron a "naturalizar" el capitalismo y la explotación capitalista, en sus versiones más liberales, en detrimento de las versiones socialdemócratas.

Aunque todas estas transformaciones hayan contribuido a fragilizar aún más las condiciones para el ejercicio de la solidaridad horizontal a la que el principio de la comunidad se remite, se debe señalar que, en las últimas décadas, este principio ha sido en cierto modo reactivado, no a través de una

forma derivada y centrada en el Estado, como en el segundo periodo, sino de una nueva forma aparentemente más autónoma. Se trata de un proceso bastante ambiguo que abarca un vasto espectro de escenarios ideológicos.

En la vertiente conservadora, la idea de retracción del Estado se tradujo, básicamente, en la privatización de las políticas sociales, creando así nuevas posibilidades de valorización del capital. Pero también se tradujo en el resurgimiento de la *Gemeinschaft,* de las redes tradicionales de solidaridad, reciprocidad y auxilio mutuo como forma de recuperar la autonomía colectiva que fuera destruida o considerada anacrónica cuando, en el periodo del capitalismo organizado, el Estado suministró lo necesario a las redes de seguridad individual.

En la vertiente progresista, la tónica recae en la idea de que el Estado-Providencia, aunque siendo la forma política más benevolente del capitalismo, no puede asumir el monopolio del bienestar social que la sociedad necesita. Algunas corrientes exageran las deficiencias del Estado-Providencia[44]- buro-

---

44. Ver, para los aspectos generales de estos problemas, Teubner (org.) (1986). Pierson (1991) recoge las críticas más importantes al Estado-Providencia (o los diagnósticos de su crisis). En primer lugar, las circunstancias excepcionalmente favorables al crecimiento económico en el periodo de posguerra permitieron la expansión simultánea de la economía y del Estado-Providencia. Fueron circunstancias históricamente únicas y, por eso, el Estado-Providencia creció hasta el límite. Las aspiraciones de bienestar social contenidas en la noción de Estado-Providencia sólo pueden ser realizadas en la transición de la sociedad hacia el socialismo. En segundo lugar, el poder de los gobiernos nacionales, de los movimientos sindicales y del capital nacional -generalmente los actores de los acuerdos sobre política social- fueron perjudicados por la creciente internacionalización y desregulación de la economía mundial. En tercer lugar, el Estado Providencia de posguerra representó un "compromiso histórico" entre el capital y el trabajo organizado. Aunque en la época hubiese servido a los intereses de ambos, actualmente se está convirtiendo en algo menos atractivo para cualquiera de ellos. En estas circunstancias, la única estrategia correcta para los actuales movimientos sociales democráticos es reactivar su lucha por la socialización de la función de inversión del capital, "suspendida" por el compromiso keynesiano con el Estado-Providencia. En cuarto lugar, el Estado-Providencia provocó alteraciones en la estructura de clases que minaron la base de apoyo de su mantenimiento. Por ejemplo, deterioraron la alianza entre las clases medias y las clases trabajadoras en que el Estado-Providencia se basaba, lo que llevó a la separación de importantes sectores de la población del sistema estatal de bienestar social. En quinto lugar, el Estado-Providencia fue un instrumento institucional adecuado para proporcionar determinados servicios sociales en un determinado grado de desarrollo económico y social. Más allá de ese grado se vuelve inadecuado: la expansión de las elecciones y de la riqueza en los países centrales de Occidente genera una creciente insatisfacción con los servicios sociales estatales y una mayor fuga de consumidores para los servicios ofrecidos por el mercado. Por última, aunque el Estado-Providencia haya sido históricamente progresista, no puede obtener más progreso a través de políticas sociales convencionales. Esto sucede porque el Estado-Providencia está vinculado a una estrategia productivista de crecimiento económico que ya no consigue corres-

cracias pesadísimas, ineficacia debido a la ausencia de competencia, corrupción creciente, nuevo autoritarismo y control social sobre los ciudadanos dependientes, solidaridad dudosa y, a veces, injusta. Otras corrientes acentúan el insoportable fardo financiero del Estado-Providencia, dado que, paradójicamente, la actuación de este tipo de Estado es más solicitada en periodos (de, por ejemplo, elevado desempleo) en los que la disponibilidad de recursos es menor (rentas fiscales más bajas). Ambas corrientes coinciden cuando reconocen las limitaciones del Estado-Providencia y, consecuentemente, la necesidad de una nueva sociedad-providencia[45]. La idea no consiste en mirar hacia un pasado que probablemente nunca existió, sino encarar la creación futura de un tercer sector, situado entre el Estado y el mercado, que organice la producción y la reproducción (la seguridad social) de forma socialmente útil a través de movimientos sociales y organizaciones no gubernamentales (ONG's), en nombre de la nueva solidaridad dictada por los nuevos riesgos contra los cuales ni el mercado ni el Estado post-intervencionista ofrecen garantías. Sin embargo, incluso en las propuestas más progresistas hay una intrusión constante de elementos conservadores (véase como en las propuestas de una nueva sociedad-providencia socialista frecuentemente se olvida que la mayor parte del trabajo de utilidad social acaba por recaer sobre las mujeres).

Pasaré ahora a analizar las consecuencias de estas transformaciones en la estatalización y cientifización del derecho. Lo haré de forma necesesariamente provisional dado que dichas transformaciones y sus efectos en el campo jurídico están en curso. El carácter transitorio del tiempo actual provoca una opacidad muy característica que se refleja en los debates analíticos a causa de la interferencia recurrente de falsas cuestiones en los debates sobre problemas reales.

Uno de los más sofisticados y consistentes debates de actualidad se centra en la crítica a la juridización del mundo social que aconteció en el segundo periodo de desarrollo capitalista. Pasaré a exponer los principales argumentos en que se basa. El Estado intervencionista (el Estado-Providencia) promovió la instrumentalización política del derecho hasta sus límites. Esos límites son también los del propio Estado-Providencia, y denuncian disfun-

---

ponder a las necesidades humanas reales ni ofrecer un verdadero bienestar social. Para una excelente crítica feminista al Estado-Providencia, ver Gordon (org.), (1991). Ver, también, Gordon (1990). Sobre este debate en Portugal, a partir de la reciente discusión sobre la reforma de la seguridad social, ver Santos et al. (1998).

45. Rosanvallon (1981); Ewald (1986a, 1986b); Lipietz (1989); Santos (1998).

ciones, incongruencias, resultados contraproducentes y efectos perversos que se revelan en el campo jurídico de múltiples formas. En primer lugar, se revelan como manifestaciones de "colonización" de la sociedad: al someter historias de vida y formas de vivir concretas y contextualizadas a una burocratización y monetarización abstractas, la regulación jurídica destruye la dinámica orgánica y los patrones internos de autoproducción y auto-reproducción de las diferentes esferas sociales (economía, familia, educación, etc.). Aunque tienda a la integración social, ella promueve la desintegración social, residiendo ahí, según Habermas, la estructura dilemática del Estado-Providencia (Habermas, 1986: 211; 1987). En segundo lugar, esas disfunciones se revelan como la "materialización" del derecho: el reverso de la sobre-juridización de la sociedad es la sobre-socialización del derecho; según Teubner, al expandir y profundizar su autoridad reguladora sobre la sociedad, el derecho

> *queda prisionero de la política* o *de los subsistemas regulados, "politizándose", "economicizándose" o "pedagogizándose", acabando por someter a una tensión excesiva la autoproducción de sus elementos normativos* (Teubner, 1986: 311).

Finalmente, las disfunciones redundan en una ineficacia del derecho: es muy probable, o hasta casi cierto, que la discrepancia de la lógica interna y de la autoproducción de los patrones del derecho en relación a los de las otras esferas de la vida social por él reguladas haga ineficaz y contraproducente la regulación jurídica.

Las diferentes explicaciones para estas tres grandes limitaciones de la regulación jurídica -a lo que Teubner llama el "trilema regulador" (1986: 309)- varían tanto como las recomendaciones sobre la política jurídica que de ellas derivan. Con todo, y de modo general, las soluciones propuestas convergen al considerar la colonización, la materialización y la ineficacia como los límites externos más acá de los cuales deben definirse nuevas fronteras, más rígidas y restrictivas, de la regulación jurídica. Esto debe permitir que el derecho funcione eficaz y autónomamente sin descaracterizarse a sí mismo ni a las esferas sociales que regula. Las soluciones propuestas son múltiples y diversificadas: la procesualización del derecho (Wietholter, 1986: 221; Eder, 1986 y 1987); del derecho como regulación al derecho como constitución (Febbrajo, 1986: 141); el derecho como un programa relacional o derecho reflexivo (Teubner, 1986: 321; Wilke, 1986); el derecho como discusión crítica (Peters, 1986); del derecho como un medio al derecho como institución (Habermas, 1986). Todas apuntan a una orientación material mínima como característica de un derecho post-instrumental.

La formulación más amplia y mejor articulada de este programa de investigación es la concepción del derecho como sistema autopoiético (Luhman, 1984, 1986, 1988a, 1988b; Teubner (org.), 1988, 1989, 1991, 1992)[46]. Mientras que las sociedades antiguas se organizaban según principios de segmentación o de jerarquía, las sociedades modernas se organizan de acuerdo con un principio de diferenciación funcional. En vez de estructurarse según un centro o un sistema funcionalmente dominante, las sociedades modernas están constituidas por una serie de subsistemas (derecho, política, economía, ciencia, arte, religión, etc.), todos ellos cerrados, autónomos, autocontenidos, autoreferenciales y automutantes, cada cual con un modo de funcionamiento y un código propios. La correspondencia estructural entre los subsistemas es esencialmente el resultado aleatorio de una co-evolución ciega, mientras que las interrelaciones funcionales resultantes de la coexistencia de esos subsistemas en la misma sociedad quedan reducidas a formas de "acoplamiento estructural". El derecho es uno de esos subsistemas, un sistema de comunicaciones jurídicas que funciona con su propio código binario: legal/ilegal. El derecho sólo se regula a sí mismo. El derecho es el ambiente que rodea a los otros subsistemas sociales tal y como estos son el medio ambiente del derecho. Pero, sean cuales sean las "vibraciones" o "perturbaciones" que un sistema dado, como consecuencia de su interdependencia funcional o coexistencia, pueda "causar" en otro sistema, ellas son irrelevantes si no son convertidas en respuestas o reacciones autopoiéticas.

En lo que respecta al derecho, esta versión radical de autopoiesis jurídica dada por Luhman fue alterada relativamente por Teubner (1989, 1991). Abordando uno de los aspectos más controvertidos de la teoría —el de la interdependencia de los subsistemas-, Teubner propone una alteración a la idea de acoplamiento estructural (1992). No cabe aquí realizar un análisis crítico de la autopoiesis o del derecho autopoiético revisado por Teubner[47]. Pero no puedo dejar de señalar que, después de tantas décadas de rica y profunda investigación en el dominio de la sociología del derecho, es sorprendente que Teubner considere fundamental y controvertida una cuestión que, en la tradición jurídico-sociológica, constituye poco menos que una situación obvia:

---

46. Sobre las diferencias existentes entre la concepción de autopoiesis jurídica de Teubner y la de Luhman, ver Teubner, 1989.
47. Ver, entre otros, Blankenburg (1984); Jessop (1990: 320-337).

¿No será la "interdiscursividad" en el derecho y en la sociedad algo mucho más denso de lo que meras perturbaciones transitorias pudieran causar? ¿ Y no es verdad que encontramos en la co-evolución del derecho y de la sociedad muchas más afinidades electivas que las que pudieran ser proporcionadas por la simple coexistencia de una tendencia estructural? (Teubner, 1992: 1447).

La teoría de la naturaleza autopoiética del derecho sólo me merece atención crítica en la medida en que forma parte de un programa más vasto de procesualización y reautonomización del derecho. A mi entender, la discusión sobre la procesualización y la reflexividad del derecho es, en gran parte, una falsa cuestión. Se basa en la concepción de autonomía del derecho en el Estado liberal que, como defendí más arriba, es una concepción mistificadora. De hecho, la reducción del derecho a derecho del Estado, llevada a cabo por el Estado constitucional en el siglo XIX, transformó la autonomía del derecho *frente* al Estado en autonomía del derecho *dentro* del Estado. La autonomía del derecho estatal quedó así reducida a su especificidad operacional de instrumento de intervención del Estado. El cientifismo del derecho, propagado por el positivismo jurídico, fue crucial en este proceso, ya que funcionó como un espejo que simultáneamente reflejaba y disimulaba el estatalismo del derecho. Es verdad que las alteraciones del intervencionismo estatal, del primer al segundo periodo, tuvieron un impacto decisivo sobre la especificidad operacional del derecho. Pero, cuando mucho, esas alteraciones revelaron la capacidad de adaptación del campo jurídico a las nuevas condiciones de la regulación social. Lo que no es de extrañar si recordamos que el paradigma jurídico-político que permitió el absolutismo jurídico y la juridización global de la vida social no fue una invención del periodo del capitalismo organizado, sino, al contrario, fue engendrado en el periodo del capitalismo liberal como parte del programa oculto del Estado constitucional.

Como intenté demostrar más arriba, el espectacular desarrollo del intervencionismo estatal en el Estado-Providencia modificó las condiciones del derecho moderno, tanto como derecho estatal, como derecho científico. No obstante, esas transformaciones no constituyen indicios de alguna crisis del derecho en sí. La verdadera crisis ocurrió en las áreas sociales reguladas por el derecho (familia, trabajo, educación, salud, etc.), cuando se volvió evidente que las clases populares carecían de fuerza política para garantizar la continuidad de las medidas estatales de protección social. Se trata, por tanto, de la crisis de una forma política -el Estado-Providencia-, y no de la crisis de una forma jurídica -el derecho autónomo. En verdad, éste desapa-

recio mucho tiempo antes, con la consolidación del Estado moderno. Como más adelante intentaré probar, el derecho moderno, en tanto que concepto mucho más amplio que el del derecho estatal moderno, está indiscutiblemente en crisis, no debido a la sobreutilización (¿comparada con qué?) que el Estado hizo del derecho moderno, sino debido a la reducción histórica de su autonomía y de su eficacia a la autonomía y eficacia del Estado. Se busca, pues, atribuir a la procesualización o a la reflexividad la tarea de Sísifo de devolver al derecho estatal moderno lo que nunca poseyó.

La falsa cuestión reside en el presupuesto de que la especificidad operacional del derecho es suficientemente "material" para que pueda cuestionarse el derecho estatal sin cuestionar el Estado. Es evidente que esa *especificidad* conlleva algunos problemas operacionales particulares (por ejemplo, demoras y costos de la justicia, brutalidad policial, congestión de los tribunales y de las prisiones, servicios de justicia insuficientemente dotados de recursos financieros y humanos, discrepancia entre el derecho escrito y el derecho aplicado, etc.). Sin embargo, más allá del limitado -pero importante- nivel "operacional", esos problemas no son jurídico-técnicos: son problemas políticos. Esto es evidente, sobre todo, en dos de los defectos de la juridización de la vida social señalados por los procesualistas y los autopoiéticos: la ineficacia y la materialización (sobrecarga).

Es verdad que los recursos cognitivos y organizativos pueden ser movilizados en estrategias institucionales alternativas, las cuales, debido a sus diferentes características técnicas, pueden maximizar o minimizar la eficacia de la regulación jurídica. Sin embargo, el horizonte regulador en que esas opciones técnicas se mueven, no está, en modo alguno, ni técnica ni organizativamente predeterminado. Se trata de un producto político que se va transformando al calor de las transformaciones del proceso político. La elección entre las diferentes posibilidades institucionales raramente es hecha sólo con base en motivos de orden técnico. Generalmente, las consideraciones sobre el volumen de los recursos afectados o sobre el carácter más o menos participativo del desarrollo institucional y del proceso de decisión acaban por imponerse.

Esas consideraciones abarcan el proceso político en su globalidad. Es, por tanto, poco convincente atribuir la ineficacia del derecho regulador al hecho de "sobreestimar las limitaciones inherentes al proceso de regulación" (Teubner, 1986: 311). Esas limitaciones existen, pero no son ni estructurales ni sistémicas, o sea, no están de forma alguna dictadas por la organización auto-referencial del subsistema regulador o regulado. Son estraté-

gicas y dependen, por encima de todo, del poder político y de la disponibilidad de las capacidades técnicas. De hecho, una de las mayores deficiencias de la autopoiesis reside en el hecho de concentrarse exclusivamente en los sistemas sociales, descuidando por completo la acción social: los procesos y las condiciones en que los agentes son determinantes en la producción de las transformaciones sociales (Jessop, 1990: 334).

De un modo general, está reconocido que la ola de desregulación que actualmente asola los Estados y el sistema interestatal es altamente selectiva y que, por ello mismo, la desregulación en una determinada área es habitualmente acompañada por una re-regulación en otra área. En un proceso tan dinámico como éste, las variaciones de la auto-referencialidad deben ser explicadas y no tomadas como explicaciones. La sobre-determinación política de los niveles de eficacia de la regulación jurídica es particularmente evidente en periodos de rápida transformación social y política. Véase, como ejemplo, la enorme variación de la eficacia de la legislación económica, social y laboral aprobada en Portugal después de la Revolución de 1974 (Santos, 1990, 1993). Aunque las leyes permanecieron básicamente inalteradas en los años siguientes, el patrón de su eficacia se alteró de acuerdo con el cambio de los bloques sociales y políticos que apoyaron la reconstrucción económica y social de Portugal en el periodo post-revolucionario.

La sobredeterminación política de los límites de la regulación jurídica se aplica tanto al caso de la ineficacia del derecho como al caso de su materialización o sobrecarga. Sin embargo, se aplica de forma diferente. La ineficacia es un fenómeno simultáneamente jurídico y extra-jurídico. Se refiere a aquello que el derecho transforma o deja de transformar en el "mundo exterior". El "mundo exterior", tanto en una epistemología realista como en una constructivista, es siempre "otro" con respecto al derecho. Por el contrario, la materialización es un fenómeno estrictamente jurídico. Se refiere a la interiorización del mundo exterior realizada por el derecho. La simetría de estas dos limitaciones es, por tanto, apenas aparente. La ineficacia tiene una existencia material extra-discursiva que puede ser identificada y después explicada de varias formas. La materialización, por el contrario, es un producto del discurso jurídico científico, una construcción mental de los juristas para describir y, *simultáneamente,* explicar aquello que, para ellos, es la transformación más importante del derecho entre el primer y segundo periodo del desarrollo capitalista. En el caso de la materialización, la limitación del derecho es un déficit inventado por un exceso, también él inventado (sobre-politización o sobre-socialización del dere-

cho). No siendo ese exceso más que el estado "normal" del derecho moderno, desde que quedó reducido al derecho estatal[48]. Puede entonces preguntarse, ¿porqué esa situación normal es considerada un exceso y no un déficit? Porque el subtexto de la materialización del derecho es una crítica del Estado-Providencia tal como lo conocemos. Mientras que, en el caso de la ineficacia, la crítica es disfrazada interpelando al derecho moderno como derecho estatal, en el caso de la materialización la crítica es disfrazada interpelando al derecho moderno como derecho científico.

La tercera deficiencia de la juridización de la vida social -la colonización del mundo de la vida analizada por Habermas-, no está al mismo nivel de las otras dos. Mientras el debate sobre la ineficacia y la sobrecarga es, en gran parte, una falsa cuestión, el debate sobre la colonización aborda la verdadera cuestión que, aunque en forma mistificadora, el debate sobre el procesualismo y el postintervencionismo presenta. Lo que realmente está en el tapete es la discusión sobre el Estado-Providencia, sobre sus efectos políticos y sociales, su amplitud y forma, su desarrollo y sustentabilidad, en suma, su pasado y su futuro. La "colonización del mundo de la vida" es una de las críticas de izquierda ya mencionadas al Estado-Providencia[49].

Pienso, sin embargo, que ninguna de estas críticas puede ser formulada de modo que sugiera una responsabilidad fundamental del sistema jurídico en la crisis del Estado-Providencia. Es un hecho que el patrón dominante de la protección social -una organización burocratizada, basada en una creciente dependencia y clientelización de los ciudadanos beneficiarios, y orientada tanto a la monetarización de las relaciones sociales como a prácticas consumistas-, es fruto de una constelación institucional en la que el sistema jurídico tuvo un papel nuclear. Pero también es verdad que, en las condiciones del Estado capitalista moderno, incluso si hubiese adoptado un patrón diferente -participativo, valorizador de la autoconfianza, solidario y orientado hacia la producción mutualista y socialmente útil de bienes y servicios-, el sistema jurídico habría desempeñado un papel igualmente decisivo, por

---

48. Aunque los sistemas sociales sean sujetos epistémicos, como afirman los autopoiéticos, es difícilmente concebible que el derecho sea un sujeto epistémico como Teubner pretende (ver, por ejemplo, Teubner, [1989: 739-746]). La reducción del derecho moderno al derecho estatal es apenas el proceso por el cual el derecho renuncia a "su" subjetividad a favor del Estado. La instrumentalidad del derecho estatal moderno es, por tanto, una condición original y nunca una adulteración posterior de un primitivo u original estado de cosas.
49. Tiene que ver con las dos últimas críticas del Estado-Providencia apuntadas por Pierson (1991). Ver arriba nota 44.

más que hubiesen sido diferentes las formas jurídicas de organización y funcionamiento utilizadas. La pregunta que se impone se centra, obviamente, sobre la viabilidad política y económica de ese patrón de protección social en el sistema capitalista. Si -en una osadísima hipótesis- la respuesta fuese afirmativa, el derecho estatal moderno revelaría toda su plasticidad reguladora (que es el reverso de su falta de autonomía en relación al Estado), y se adaptaría al proyecto alternativo de *Vergesellschaftung* (societalización).

En suma, lo que realmente se está cuestionando en el debate acerca de la sobre-juridización de la vida social o, como prefiero decir, sobre la utopía jurídica de ingeniería social a través del derecho, es la valoración política de una determinada forma de Estado, el Estado-Providencia que, en la posguerra, surgió en una pequeña minoría de países, los países centrales del sistema mundial. Por ello, la crisis del derecho regulador dice relativamente poco sobre las transformaciones profundas que, en el dominio del derecho, de la economía y de la política, están aconteciendo en todo el sistema mundial en el actual periodo de transición entre regímenes de acumulación o, en términos más latos, tal y como se sugiere en la sección siguiente, entre paradigmas societales.

Lo que la crisis del derecho regulador nos revela, aunque de forma mistificada, es, incluso desde este punto de vista, importante. Nos revela que el derecho moderno reducido a un derecho estatal científico y puesto al servicio de las exigencias reguladoras del Estado constitucional liberal y del capitalismo hegemónico, fue eliminando gradualmente la tensión entre regulación y emancipación que originalmente era para él constitutiva. Dividí este largo proceso histórico en tres grandes periodos, cada uno de ellos representando un patrón diferente de relaciones entre regulación y emancipación. En el primer periodo, la emancipación fue sacrificada a las exigencias reguladoras de los Estados y casi confinada en la actividad de los movimientos anti-sistémicos. En el segundo periodo, la regulación estatal en los países centrales intentó integrar esos proyectos emancipadores anti-sistémicos, en los casos en que fuesen compatibles con la producción y reproducción social capitalista; lejos de tratarse de una verdadera síntesis de la regulación y la emancipación, constituyó una nítida subordinación de los proyectos emancipadores a los proyectos reguladores. En el tercer periodo, esta falsa síntesis evolucionó hacia una mutua desintegración de la regulación y de la emancipación; lejos de beneficiarse de la desintegración de la regulación fordista, la emancipación, transformada en el doble de la regulación, no pudo sino desintegrarse ella misma.

En último análisis, la crisis afecta a la gestión reconstructiva de los excesos y los déficits de las sociedades capitalistas que, a partir del siglo XIX, fue confiada a la ciencia moderna y, en una posición subordinada aunque igualmente importante, al derecho moderno. La salida de la crisis es la tarea más progresista de nuestra época. Implica repensar radicalmente la ciencia y el derecho modernos; un repensar tan radical que, en verdad, pueda ser concebido como un "des-pensar". En relación a la ciencia, es lo que se hizo en el Capítulo I. En esta sección, y en el Capítulo V, lo hacemos con respecto al derecho.

3. Para "des-pensar" el derecho

3.1. De la transición epistemológica a la transición societal

He defendido en esta Parte que el papel desempeñado por el derecho es central en la gestión reconstructiva de los excesos y los déficits de la modernidad occidental, aunque secundario con respecto a la ciencia. Tal como fue imaginada por el paradigma de la modernidad, la regulación social sería idealmente, y a largo plazo, una mera emanación de los descubrimientos científicos sobre el orden y la transformación social. Con todo, hasta que tal cosa fuese posible habría que recurrir al poder coercitivo del derecho y a su capacidad de integración normativa para garantizar, principalmente, que la gestión cada vez más científica de la sociedad fuese prosiguiendo liberada, cuanto fuese posible, de los conflictos sociales y de la rebelión. En estas condiciones, es legítimo pensar que la crisis del paradigma de la ciencia moderna acarrea consigo la crisis del paradigma del derecho moderno.

Esto no significa, sin embargo, que las condiciones de la transición paradigmática en la ciencia sean las mismas, o tan visibles, o que actúen de la misma forma que las de la transición paradigmática en el derecho. En primer lugar, aunque exista una cierta complicidad epistemológica y una circulación de sentido entre la ciencia y el derecho modernos -resultantes de la sumisión de la racionalidad moral-práctica del derecho y de la ética a la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia-, el isomorfismo que se produce es de alcance limitado y de contenido epistemológico meramente derivado. En tanto que dominio social funcionalmente diferenciado, el derecho desarrolló un auto-conocimiento especializado y prefesionalizado que se define como científico (ciencia jurídica), dando así origen a la ideología disciplinaria que denomino cientifismo jurídico. Como defendí antes, el cientifismo jurídico y

el estatalismo jurídico evolucionaron *pari passu.* El positivismo jurídico es la versión más apurada de esta co-evolución ideológica. Pero esa interrelación mutua del cientifismo jurídico con el estatalismo jurídico revela también hasta qué punto el isomorfismo epistemológico con la ciencia moderna está limitado por su eficacia pragmática. El saber jurídico se tornó científico para maximizar la operatividad del derecho en tanto que instrumento no científico de control y de transformación sociales.

De ahí que la secuencia establecida por Bacon -saber/poder- no se aplique del mismo modo a la ciencia que al derecho. Mientras que en la ciencia el saber generaría poder, en el derecho, desde el siglo XIX en adelante, el poder (estatal) generaría saber (profesional). Se comprende así que el positivismo jurídico reclamase para sí una capacidad operativa con respecto a la cual el conocimiento del orden y de la transformación social no podía competir, pues ese conocimiento tendría que ser desarrollado por las ciencias sociales, que eran por aquel entonces poco más que incipientes. Este desajuste es, de hecho, endémico en la cultura jurídica del Estado moderno. Del positivismo jurídico a la autopoiesis, el presupuesto ideológico fue siempre el que el derecho debía desconocer, por irrelevante, el conocimiento científico de la sociedad y, partiendo de esa ignorancia, construir una afirmación epistemológica propia ("derecho puro", "derecho auto-referencial", "subjetividad epistémica del derecho").

Esta es la segunda razón por la cual las condiciones teóricas de la transición paradigmática de la ciencia moderna no están en vigor de la misma forma en el dominio del derecho. Como las pretensiones epistemológicas del derecho son derivadas y, en el fondo, se basan en un déficit de conocimiento científico sobre la sociedad, las condiciones teóricas del conocimiento jurídico están subordinadas a las condiciones sociales del poder jurídico, de las cuales, y hasta cierto punto, tienen que ser deducidas. La autonomía, universalidad y generalidad del derecho se asientan en la relación con un tipo concreto de Estado, cuyos intereses sirven, independientemente de ser autónomos o de clase, generales o particulares.

Mas si por todas estas razones el derecho es relativamente opaco en lo que se refiere a las condiciones teóricas de la actual transición paradigmática, en lo que toca a las condiciones sociales y políticas podrá revelarse como especialmente transparente. Afirmé en el Capítulo I que una de las mayores dificultades del debate sobre la transición paradigmática reside en el estatuto epistemológico del conocimiento que alimenta tal debate. Esto es particularmente evidente cuando el debate incide sobre las propias condiciones

epistemológicas de esa transición, tal y como se vio en el Capítulo I. Dado que la formulación del debate tiende a ser más tributaria del paradigma cesante que del nuevo, lo que decimos en el debate tiende a ser menos "transicional" de lo que decimos acerca de él. Esta discrepancia genera opacidad y frustración. Una dificultad semejante, aunque menos dilemática, tiende a surgir cuando el debate trata de las condiciones sociales y políticas de la transición paradigmática. Para comenzar, la identificación de esas condiciones resulta de una forma de conocimiento científico que está fundamentalmente en cuestión. Me refiero a la sociología, a la economía y a la ciencia política, las tres principales ciencias sociales nacidas en el siglo XIX con el objetivo de descubrir las leyes de la transformación social pacífica.

Recientemente, Wallerstein señaló que la construcción social de esas ciencias representó el triunfo de la ideología liberal, para la cual la piedra angular del proceso era la cuidadosa delimitación de tres esferas de actividad: las que se relacionan con el mercado (economía), las que se relacionan con el Estado (ciencia política) y las que tienen que ver con todas las actividades no inmediatamente relacionadas con el Estado o con el mercado, esto es, la vida personal, la vida cotidiana, la familia, la Iglesia, la comunidad, el crimen, etc. (sociología) (Wallerstein, 1991a: 19)[50]. Por esta razón, estas ciencias, concebidas para consolidar la hegemonía del paradigma de la modernidad, en un momento en que era incontestable, no proporcionan, en principio, ni como proyecto epistemológico ni como proyecto social, una orientación fidedigna para el análisis de procesos de transformación social que efectivamente trasciendan las fronteras de la modernidad. De este modo, una de las tareas primordiales de la transición paradigmática consiste en "des-pensar" las ciencias sociales (Wallerstein, 1991a)[51].

En el Capítulo I esbocé una utopía intelectual posible (el paradigma emergente) que podrá orientarnos en esa revisión radical. Lo mismo debe hacerse con respecto al derecho. Sin embargo, antes de ponernos manos a la obra, hay que analizar cuidadosamente las condiciones sociales y políticas de la transición paradigmática.

Ya hemos dicho que la crisis final de la modernidad es más visible como crisis epistemológica (crisis de la ciencia moderna), que como crisis societal

---

50. A estas tres ciencias sociales habría que añadir la antropología y el orientalismo, dos ciencias sociales que se ocupan del estudio del otro colonial, sea él "salvaje" (antropología) u oriental "civilizado" (orientalismo).
51. Ver también Santos, 1996.

(crisis del mundo capitalista). La relación, históricamente contingente, entre modernidad y capitalismo subyace a las cuatro grandes interpretaciones de la transformación social de nuestro tiempo. De acuerdo con la primera, el capitalismo y el liberalismo triunfaron, y ese triunfo constituye la más acabada realización posible de la modernidad (el fin de la historia a lo Fukuyama; la democracia social centrista). De acuerdo con la segunda interpretación, la modernidad es, aún hoy, un proyecto inacabado, con capacidad intelectual y política para concebir y poner en práctica un futuro no capitalista (Habermas, eventualmente Jameson, el marxismo convencional de Occidente, una democracia social de izquierda). De acuerdo con la tercera interpretación, la modernidad zozobró a los pies del capitalismo, cuya expansión y reproducción socio-cultural irá asumiendo una forma post-moderna (post-modernismo conservador, Daniel Bell, Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Lipovetsky). Finalmente, de acuerdo con la cuarta interpretación, la modernidad entró en colapso como proyecto epistemológico y cultural, lo que abrió un vasto abanico de posibilidades futuras para la sociedad, siendo una de ellas un futuro no capitalista y eco-socialista (post-modernidad de oposición).

En mi opinión, la última interpretación es la que captó mejor las perspectivas progresistas de transformación social a finales del siglo XX. El conocimiento emancipador post-moderno, al que me remito, tiende a descubrir, inventar y promover las alternativas progresistas que dicha transformación exige. Es una utopía intelectual que hace posible una utopía política. No es mi intención describir pormenorizadamente los términos de la transición posible entre paradigmas sociales. Está generalmente aceptado que las transiciones paradigmáticas se extienden a lo largo del tiempo, durante décadas y, a veces, durante más de un siglo. Esto fue lo que sucedió con la revolución científica o con la transición del "feudalismo" hacia el capitalismo. Tales transiciones ocurren cuando las contradicciones internas del paradigma dominante no pueden ser tratadas con los mecanismos de gestión de conflictos y de ajuste estructural desarrollados por el mismo paradigma.

En tiempos normales, esas contradicciones se manifiestan como excesos o déficits, y las tensiones, las crisis y los conflictos que de ahí resultan son resueltos a través de los recursos intelectuales, institucionales y organizativos del paradigma. Cuando ello ya no sucede, el efecto acumulativo de los excesos y los déficits no resueltos genera una deslegitimación global de los recursos de ajuste. Es entonces cuando las contradicciones internas se vuelven socialmente visibles y acaban por convertirse en tópicos de lucha social y política. Al ocurrir esto, las contradicciones internas pierden

su rigidez estructural, y el tipo de determinismo creado por el paradigma se atenúa drásticamente. Esto explica porqué las transiciones paradigmáticas, después de comenzadas, son indeterminadas, caminan hacia resultados desconocidos y se abren a futuros alternativos. Por esa misma razón, expanden enormemente el "libre arbitrio", es decir, la capacidad de innovación y transformación social[52]. Además, esa conciencia social activa es reforzada por el hecho de que, en periodos de transición paradigmática -y a semejanza de lo que ocurre en los periodos de bifurcación de Prigogine-, pequeñas alteraciones pueden causar grandes fluctuaciones sistémicas (contrariamente a lo que sucede en épocas subparadigmáticas, normales o de crisis, donde las grandes transformaciones generalmente producen fluctuaciones sistémicas muy pequeñas).

El tiempo de transición paradigmática es un tiempo muy contestado, ya que engloba muchas temporalidades. Dado que los conflictos paradigmáticos (las contradicciones internas) coexisten con los conflictos subparadigmáticos (los excesos y los déficits), la propia transición es, en sí misma, un fenómeno intrínsecamente contestado. El horizonte temporal de aquellos para los que apenas existen conflictos subparadigmáticos es forzosamente más estrecho y corto del de aquellos para los cuales esos conflictos son manifestaciones visibles de un conflicto paradigmático latente. Incluso los que admiten la existencia de una transición paradigmática pueden no concordar en cuanto a la identificación o naturaleza del paradigma cesante, o en cuanto a la duración y sentido de la transición inminente. Las tendencias seculares, que constituyen la temporalidad de la transición, tienen que ser reducidas, en tanto que representación social, a la duración del ciclo de la vida humana, a fin de que las luchas paradigmáticas sean políticamente eficaces. Dado este condicionalismo, podrá ser necesario conceptualizar dichas luchas como luchas paradigmáticas (contradicciones internas), pero conducirlas como si fuesen subparadigmáticas (excesos y déficits). La lucha paradigmática es, por consiguiente, una utopía cuya eficacia puede residir en los recursos intelectuales y políticos que proporciona a las luchas subparadigmáticas. A mi ver, esto explica la opacidad y, simultáneamente, la turbulencia y las vibraciones, los equívocos y las inesperadas convergencias que caracterizan "ab ovo" la transición paradigmática en cuanto fenómeno cultural, societal y político.

Defiendo una concepción muy amplia de transición paradigmática. La transición actual no es apenas (o no lo es tanto) una transición entre modos

52. Ver, también, Wallerstein (1991a: 254).

de producción estrechamente definidos, sino entre formas de sociabilidad en su sentido más lato, incluyendo las dimensiones económica, social, política y cultural. El hecho de haberse entrelazado el proyecto socio-cultural de la modernidad con el desarrollo capitalista en el siglo XIX, otorgó al capitalismo una densidad social y cultural que sobrepasó largamente las relaciones económicas de producción. Este hecho fue, en cierto modo, olvidado por Marx y, por ello, su visión de la transición paradigmática comparte con el liberalismo mucho más de lo que él podría admitir. Las principales complicidades entre marxismo y liberalismo son[53]: la confianza en el poder liberador de la ciencia moderna; el dualismo naturaleza/sociedad que subyace a la ciencia moderna y las pretensiones epistemológicas que de ahí se deducen; la idea de un proceso evolutivo lineal que debe tener un fin (aunque para Marx, ese fin aún no había ocurrido), sea el de la sociedad industrial (Spencer), el estado positivo (Comte) o la solidaridad orgánica (Durkheim); la idea de progreso, aunque fuera discontinuo (a través de revoluciones); la creencia en un desarrollo tecnológico continuo y en un crecimiento infinito; la concepción del capitalismo como factor civilizador progresista, a pesar de la brutalidad de la opresión colonial y la destrucción de la naturaleza.

Desde el punto de vista de la perspectiva amplia de transición que defiendo, el periodo de transición paradigmática por el que pasamos comenzó con el colapso epistemológico de la ciencia moderna y terminará por poner en cuestión todas las convicciones arriba mencionadas. De ahí que exija una transformación civilizatoria. Aunque indiscutiblemente tributaria del Marxismo, esta concepción de transición paradigmática considera que la transición marxista convencional es, a fin de cuentas, subparadigmática.

Defiendo, pues, que la discusión paradigmática sobre el derecho moderno, paralelamente a la de la ciencia moderna, aclararán los términos y las direcciones posibles de la transición hacia un nuevo paradigma societal. En la próxima sección, enumeraré los tópicos principales de dicha discusión, los cuales serán desarrollados en los capítulos siguientes.

---

53. En una conferencia realizada en Berlín, en 1922, sobre "la noción del derecho natural y de humanidad en la política mundial", el teólogo alemán Troeltsch comentaba que, siempre que los socialistas tenían necesidad de enunciar principios, recurrían generalmente a la idea de "una pasión totalmente ahistórica por la revolución, a ser llevada a cabo en nombre de la humanidad y de la igualdad". Y acrecentaba: "[cuando] esto ocurre los principios socialistas casi no se distinguen, a pesar del ataque del socialismo a la burguesía, de la filosofía burguesa occidental; y la base individualista y utilitarista de esa filosofía, en particular, es simplemente, adoptada por entero" (1934:222).

3.2. El Estado y el sistema mundial

La confluencia de las promesas de la modernidad con las virtualidades del desarrollo capitalista proporcionadas por el liberalismo, fue fuertemente propiciada por la concepción que entendía la transformación social como un conjunto de procesos nacionales, los cuales se daban en el interior de las sociedades nacionales y eran promovidos o dirigidos por los Estados-nación. La nacionalización de la transformación social y la simetría entre sociedad y Estado en el siglo XIX fueron tan fundamentales para las ciencias sociales que por aquel entonces despuntaban, como para las transformaciones que iba sufriendo el derecho moderno en esa misma época.

Hoy en día se reconoce que dicha concepción de transformación social falseó de forma evidente la dinámica del desarrollo capitalista. La intensificación, sin precedentes, de las interacciones transnacionales en las tres últimas décadas reforzó la concepción alternativa avanzada por historiadores y científicos sociales como Braudel y Wallerstein, para los cuales las sociedades nacionales debían ser entendidas como partes de un sistema histórico mucho más vasto (mundial), cuya división del trabajo y dinámica internas explicarían la transformación social identificada al nivel de las sociedades nacionales. Vivimos en una economía-mundo, el sistema mudial capitalista moderno, que tuvo su origen entre 1400 y 1500 y que, a través de su lógica interna, se expandió a todo el planeta, absorbiendo en su avance todos los "mini-sistemas" e "imperios mundiales" existentes. A fines del siglo XIX -en pleno auge de las concepciones nacionalistas- había, por primera vez en el mundo, un único sistema histórico en el planeta (Wallerstein, 1991a: 248).

Cuando el sistema mundial se convierte en unidad privilegiada de análisis, el conocimiento de su lógica global, de su desarrollo y de sus crisis se vuelve algo fundamental para comprender las manifestaciones locales que van aflorando por todo el sistema interestatal[54]. Admitiendo que el sistema mundial es la unidad privilegiada del desarrollo histórico moderno y, consecuentemente, su unidad de análisis privilegiada, el debate sobre la transición paradigmática debe realizarse en el plano del sistema mundial. Esto quiere decir, por un lado, que la crisis paradigmática se desarrollará sin ser muy afectada por las soluciones nacionales que se han buscado para aten-

54. Por ejemplo, el Estado-Providencia -así como la crisis que sufre- es una de esas manifestaciones, y una de sus características más flagrantes, aunque normalmente ignorada en los análisis centrados en el Estado-nación, es el hecho de que esa forma política se había desarrollado en una reducida parcela del sistema interestatal y en un lapso de tiempo relativamente corto.

der sus manifestaciones locales; y, por otro, que cualquiera que sea el resultado de la transición, será siempre generado en el nivel del sistema mundial. Aquí reside el primer tópico del debate paradigmático sobre el derecho: la absorción del derecho moderno por el Estado moderno fue un proceso histórico contingente que, como cualquier otro proceso histórico, tuvo un inicio y ha de tener un fin.

El Estado constitucional del siglo XIX fue concebido como la máquina perfecta de ingeniería social. Su constitución formal, mecánica y artificial, le confería una fuerza y una plasticidad nunca conseguida por cualquier otra entidad política. La fuerza era simultáneamente externa e interna; ejercida externamente por un poder militar y económico contra los Estados extranjeros y los que competían en la acumulación mundial del capital; ejercida internamente, sobre todo, por medio del derecho, contra los enemigos internos de una transformación social normal y conservadora. La plasticidad, resultante de una manejabilidad institucional y jurídica prácticamente infinitas, residía en la capacidad del Estado para decidir cuáles eran los medios y fines normales y anormales de la transformación social. Estas características extraordinarias convertían al Estado en la unidad natural -de espacialidad y temporalidad homogéneas- de la transformación y de la inteligibilidad sociales. Esta naturalización del Estado exigía la naturalización del derecho moderno como derecho estatal.

La concepción del sistema mundial como el espacio-tiempo del capitalismo histórico, permite revelar las estrategias ideológicas y pragmáticas subyacentes a los procesos paralelos de naturalización del Estado y del derecho estatal. El Estado constitucional del siglo XIX se integró en un sistema interestatal donde la soberanía efectiva era una función de la posición de cada uno de los Estados en ese sistema jerárquicamente estructurado. Por esta razón, tanto la fuerza como la plasticidad del Estado eran, al final, variables, y no características estructurales.

Mientras los países centrales tendieron a ser externa e internamente fuertes, externamente rígidos e internamente flexibles, los países periféricos tendieron a ser débiles externa e internamente, externamente flexibles e internamente rígidos. Así como la naturalización de los Estados concretos varió enormemente dentro del sistema mundial, lo mismo ocurrió con la naturalización del derecho. No sólo variaron en el espacio, sino también en el tiempo; lo cual queda patente en las metamorfosis políticas y jurídicas que los países centrales sufrieron en los tres periodos del desarrollo capitalista antes referidos.

En realidad, el Estado nunca tuvo el monopolio del derecho. Por un lado, los mecanismos del sistema mundial, actuando en un plano supraestatal, desarrollaron sus propias leyes sistémicas, que se sobrepusieron a las leyes nacionales de los Estados particulares del sistema mundial. Por otro lado, paralelamente a este derecho supraestatal, subsistieron o surgieron diferentes formas de derecho infraestatal: órdenes jurídicos locales, con o sin base territorial, rigiendo determinadas categorías de relaciones sociales e interactuando, de múltiples formas, con el derecho estatal. La existencia de estos órdenes jurídicos infraestatales y su articulación con el derecho estatal fueron casi siempre rechazadas por este último, a pesar de ser vigentes en el plano sociológico. La constelación jurídica de las sociedades modernas fue constituida, pues, desde el inicio por dos elementos. El primero es la coexistencia de varios órdenes jurídicos (estatal, supraestatal, infraestatal) en circulación social; el derecho estatal, por muy importante y central, fue siempre uno entre los varios órdenes jurídicos integrantes de la constelación jurídica de la sociedad; aunque las diferentes constelaciones del sistema mundial variasen mucho del centro a la periferia, siempre combinaron los órdenes jurídicos estatal, supraestatal e infraestatal. Por otro lado, -y este es el segundo elemento, igualmente importante, de la constelación jurídica moderna-, el Estado nacional, al conceder la cualidad de derecho al derecho estatal, la negó a los demás órdenes jurídicos vigentes sociológicamente en la sociedad.

Estos dos hechos (la existencia sociológica de una constelación de derechos y su rechazo por el orden político) son igualmente importantes para la comprensión de la especificidad operativa, de la fuerza y de la plasticidad del derecho estatal moderno en las diferentes sociedades nacionales, tal y como pretendo demostrar en los capítulos siguientes y en los volúmenes 2º y 3º. En este momento del análisis, señalo solamente que para "des-pensar" en derecho en un periodo de transición paradimática, debe forzosamente comenzarse por separar el Estado del derecho. Esa separación tiene dos propósitos, el primero de los cuales consiste en mostrar que no sólo el Estado nunca detentó el monopolio del derecho, como también nunca se dejó monopolizar por él. Mucho más allá de la doctrina de la *raison d'état,* el Estado constitucional funcionó generalmente tanto por medios legales como por medios ilegales. Esa conjugación de legalidad con ilegalidad (según la definición de orden jurídico del propio Estado) varió en función de las áreas de intervención del Estado. Varió, sobre todo, de acuerdo con la posición del Estado en el sistema mundial. En segundo lugar, el rechazo arbitrario de la pluralidad de órdenes jurídicos eliminó o redujo drástica-

mente el potencial emancipador del derecho moderno. Analizaré pormenorizadamente estas cuestiones en el Capítulo V y en los volúmenes 2º y 3º.

Sin embargo, en este momento se imponen dos observaciones. La primera consiste en que la separación entre derecho y Estado-nación es una condición necesaria, pero no suficiente, para la recuperación del potencial emancipador del derecho, ya que tan importante como esa separación es la dirección que ella toma. La segunda observación reside en que esa separación es relativa, esto es, no colisiona con el reconocimiento de la centralidad del derecho estatal en el sistema interestatal; apenas pone en cuestión la expansión simbólica de esa centralidad operada a partir del siglo XIX: pasar del protagonismo del derecho estatal, en una constelación de diferentes órdenes jurídicos, al de un único actor en un orden jurídico monolítico exclusivamente regulado por el Estado. Esta expansión simbólica fue tan profundamente aceptada por la cultura jurídico-política y por el sentido común, que cuestionarla hoy equivale a "des-pensar" el derecho.

Tal y como en la discusión de otros tópicos o dimensiones de la transición paradigmática del derecho moderno, el proceso de "des-pensar" el derecho se orientará inicialmente por las tradiciones prohibidas o marginadas de la modernidad, lo que requiere alguna excavación arqueológica. En relación a la separación entre derecho y Estado, recurriré a la cultura jurídica transnacional de la modernidad que analicé en las primeras secciones de este capítulo.

3.3. El derecho y la sociedad política

La separación jurídico-política entre el Estado Nacional y la sociedad internacional fue un fenómeno histórico concomitante con la separación entre el Estado, como entidad diferenciada, y el conjunto de la sociedad nacional. De hecho, a medida que la nación se tornó jurídicamente simétrica del Estado, éste -convertido en una estructura formal de poder separada tanto de los gobernantes como de los gobernados- se desligó políticamente de ella. Esta transformación ideológica y política se remonta al paso de la concepción romántica de la nación a la noción hegeliana de la misma. Mientras que la concepción romántica de la nación, como una "individualidad histórica grandiosa", permite analizar las exigencias prácticas que la tentativa de hacer coincidir la nación con el Estado imponía a la idea de nación (A. Smith, 1988: 174-208; Guidieri y Pellizi, 1988: 10), para Hegel la nación es el equivalente "racional" del Estado, la base social de su legitimidad y de su fuerza; para constituir la base del poder del Estado, la nación tiene que estar privada

de todo poder que no sea el poder del Estado sobre ella. Esta dialéctica entre atribución de poder y privación de poder cristalizó en el dualismo Estado/sociedad civil que, en el siglo XIX, las ciencias sociales reconstruirían analíticamente.

Es evidente que nunca se dio una cristalización perfecta de las entidades opuestas en este dualismo. Por ejemplo, en relación a los límites exactos de la sociedad civil, se discute si la economía forma o no parte de ella (Keane, 1988a, 1988b; Jessop, 1990: 338-369)[55]. Por otro lado, como ya hemos visto, el Estado sufrió profundas transformaciones desde el periodo del capitalismo liberal hasta hoy. Asimismo, los términos de la distinción entre Estado y sociedad civil también han sufrido una profunda evolución[56].

Lo que interesa retener es que los debates suscitados por el dualismo Estado/sociedad civil en los últimos doscientos años casi siempre ocultaron la matriz del dualismo: la idea de que las dos entidades, aunque recíprocamente autonomizadas, son parte integrante una de otra y no pueden ser concebidas como entidades separadas -la sociedad civil como lo "otro" del Estado y viceversa. En el Capítulo V veremos como este dualismo constituyó la espina dorsal de la teoría política liberal, y como fue igualmente adoptado por el marxismo. A mi ver, hoy en día, la consistencia de dicho dualismo no va más allá del hecho de ser una ilusión generalmente aceptada.

En el Capítulo V propondré una alternativa conceptual de la que ahora presento un breve resumen. Desde el punto de vista del sistema mundial, este dualismo constituyó, desde sus orígenes, una representación profundamente errada de la realidad política, sobre todo en el periodo de la post-guerra, cuando la mayoría de las colonias se convirtieron en Estados independientes. Si en algunos países centrales (no en todos) puede afirmarse con razón que la sociedad civil creó su Estado, en la periferia (las antiguas colonias) y hasta en la semi-periferia sucedió exactamente lo contrario. En este último caso, la sociedad civil fue una entidad aún más artificial que el propio Estado. Los múltiples procesos sociales (divisiones étnicas, culturas locales, pluralidad jurídica, etc.) que quedaron excluidos de la sociedad civil, definida de un modo tan abstracto como limitado, fueron transformados por las potencias hegemónicas en fenómenos explicativos de la "debilidad" de la sociedad civil de los Estados periféricos y semi-periféricos en el sistema mundial. Una teoría política basada en una parcela tan dimi-

55. Ver también Pierson (1991: 205).
56. Según Keane (1988a), esta evolución comporta cuatro fases.

nuta del proceso histórico global sólo podía servir a las jerarquías imperialistas del sistema interestatal.

La dicotomía Estado/sociedad civil ocultó la naturaleza de las relaciones de poder en la sociedad y es indiscutible que el derecho contribuyó decisivamente a ello. La concepción del poder del Estado como la única forma de poder político-jurídico no significó que no hubiesen otras formas de poder en la sociedad; más bien los convirtió en poderes fácticos sin base jurídica autónoma y, en todo caso, sin algún carácter político. Si consideramos las relaciones de poder realmente existentes en las sociedades del inicio del siglo XIX, la reducción del poder político al poder del Estado nada tiene de obvio. Sin embargo, permitió pasar de las promesas emancipadoras globales, inscritas en el paradigma de la modernidad, a la promesa de la democratización del Estado. A partir de ahí, la forma de poder estatal, más o menos democrática, puede coexistir con formas más o menos despóticas de poder social sin que la naturaleza democrática del sistema político fuese puesta en cuestión. Del mismo modo, un derecho estatal más o menos democrático puede coexistir con formas más o menos despóticas de derecho infra-estatal sin que la naturaleza democrática del derecho oficial fuese cuestionada.

La dicotomía Estado/sociedad civil desencadenó una relación dinámica entre los dos conceptos que, en términos generales, puede ser caracterizada como una absorción recíproca y constante de uno por el otro. Marx descubrió muy pronto que la sociedad civil podía reproducirse en la forma de Estado, residiendo ahí la naturaleza capitalista de este último; pero su confianza en la concepción liberal del Estado como dispositivo artificial le impidió ver que, inversamente, el Estado también podía reproducirse en la forma de sociedad civil. Sólo mucho más tarde este otro lado de la absorción recíproca fue identificado por el marxismo, en el caso de Gramsci, quien analizó este fenómeno partiendo de su concepto de hegemonía y, en particular, del concepto de sociedad política o de Estado integral *(lo Stato integrale),* donde la combinación de "sociedad civil" con "sociedad política" englobaba la constelación política global de las sociedades capitalistas (Gramsci, 1971).

La absorción recíproca implica, pues, dos procesos diferentes: la reproducción de la sociedad civil en la forma de Estado y la reproducción del Estado en la forma de sociedad civil. En mi modo de ver, la expansión del Estado en la forma de sociedad civil es la característica más sobresaliente del Estado capitalista en los países centrales en el periodo del capitalismo desorganizado. Esto explica que la mayor parte de las propuestas recientes para conferir poder a la sociedad civil redunde en desarme social y político

para la mayoría de los ciudadanos: el poder que aparentemente se quita al Estado para darlo a la sociedad civil continúa siendo, de hecho, ejercido bajo la tutela última del Estado, sustituyendo en su ejecución directa la administración pública por la administración privada y, consecuentemente, haciendo desaparecer el control democrático al que la administración pública está sujeta. La lógica privada, que es casi siempre la lógica del lucro, combinada con la ausencia de control democrático, no puede dejar de agravar las desigualdades sociales y políticas.

Una vez reducido a la dimensión jurídica del Estado, el derecho quedó prisionero de este juego de espejos. Así, para resolver los dilemas políticos que impiden que el derecho moderno quede inequívocamente anclado en la sociedad política (nacional, local o transnacional), es imprescindible abandonar el dualismo Estado/sociedad civil e inventar nuevos instrumentos analíticos que nos permitan abordar la constelación política global de las sociedades capitalistas contemporáneas sin subterfugios, así como desplegar estrategias políticas más eficaces que las que resultaron del mencionado dualismo. Esto se llevará a cabo en el Capítulo V.

La utopía intelectual de "des-pensar" las ortodoxias conceptuales enraizadas de forma tan profunda en nuestro sentido común político, puede apoyarse en la historia semántica del concepto de Estado. El concepto de Estado en tanto que entidad abstracta, separada tanto del gobernante como del gobernado, es el resultado de un largo recorrido conceptual que se remonta a la recepción del derecho romano en los siglos XII y XIII (Q. Skinner, 1989). La palabra Estado, *status,* significaba originariamente un estado de cosas, la situación en la que se encontraba un reino o una comunidad. Conceptos de origen clásico, como *status reipublicae* o *status civitatum,* fueron usados en toda la Europa medieval en los manuales de los magistrados y en la literatura destinada a la educación de príncipes, con respecto al deber de mantener sus ciudades en buen o próspero estado (el *optimus status reipublicae* de Cicerón y Séneca). El Estado era, entonces, la comunidad como un todo, la vida política bien ordenada. En el republicanismo renacentista de las ciudades-estado italianas, el Estado comenzó a ser identificado con la idea de autogobierno, el *stato franco* de Dante, esto es, un estado o una situación de libertad civil (Skinner, 1989: 106). La tradición republicana es particularmente relevante para nuestros propósitos, dado que los teóricos de la república, aunque distingan el Estado de aquellos que lo controlan, no distinguen entre el poder del Estado y el poder de los ciudadanos: cada uno de ellos existe sólo con respecto al otro.

3.4. Entre la utopia jurídica y el pragmatismo utópico

Cuando el liberalismo del siglo XVIII transformó la idea moderna de progreso en la idea de una continua e infinita repetición de la sociedad burguesa, creó lo que podría denominarse el dilema del futuro: todos los futuros serían posibles, siempre y cuando estuviesen contenidos en el mismo futuro capitalista. Tanto las ciencias sociales como el derecho fueron los encargados de resolver este dilema, siendo expresiones como "orden y progreso" y "cambio social normal" las que resumen la tendencia general de las soluciones encontradas. A las ciencias sociales les competería descubrir las regularidades y las causas del cambio social, mientras que el derecho tendría que transformar tales regularidades en regulaciones jurídicas eficaces. Dado que las ciencias sociales aún no estaban desarrolladas, su prioridad lógica dio lugar a una subordinación pragmática a los imperativos de la regulación social. A medio camino entre el saber regulador (orden) y la ignorancia reguladora (caos), el derecho estatal se hizo disponible para ser tanto el *ersatz* de la ciencia, como la pre-comprensión del conocimiento científico aún no desarrollado. Esta doble disponibilidad del derecho estatal estuvo en el origen de su transformación en utopía, en una utopía muy particular. Parafraseando a Jacques Ellul (1965: 89), podría decirse que el derecho estatal, de la misma manera que la tecnología, fue incesantemente "empujado", ofreciendo un gran número de soluciones para problemas que no existían.

Esta utopía jurídica fue el motor del cambio social normal. Se partía de la idea según la cual el cambio social es un proceso continuo de transformaciones fragmentarias y graduales, sancionadas por el derecho estatal que, a su vez, va también evolucionando gradual, continua y legalmente. La credibilidad social del cambio social normal se basó en dos factores. En primer lugar, el cambio social normal cubría una amplia variedad de transformaciones, de tal modo diversificadas y fragmentadas que era imposible vislumbrarles una tendencia general o una dirección global. Esta opacidad era el otro lado de la plasticidad del derecho estatal a la que ya aludimos. En segundo lugar, la eficacia del derecho podía ser de carácter instrumental y de carácter simbólico[57]. Por un lado, una ley puede ser promulgada para ser aplicada y producir efectos en un campo social dado (educación, salud, fis-

57. Sobre la distinción entre eficacia instrumental y eficacia simbólida, ver M. Edelman (1964); L. Friedman (1975).

calidad, etc.), con lo que ésta tendrá eficacia instrumental; o, por otro lado, puede ser promulgada sólo para producir el efecto de contar con una ley sobre un determinado campo social y que ese hecho tenga impacto público independientemente de saberse si la ley es o no aplicada, con lo que ésta tendrá eficacia simbólica. Con esto, eventuales deficiencias de la eficacia instrumental del derecho podrían ser compensadas, por lo menos en parte, por su eficacia simbólica.

Esta construcción jurídica del cambio social normal tuvo dos grandes implicaciones políticas. La primera fue que, debido a la opacidad de la dirección global, las mismas políticas reformistas pudieran ser razonablemente defendidas por determinados grupos sociales como si fueran políticas anticapitalistas y, por otros, como si fueran políticas capitalistas. Esta duplicidad tuvo un efecto decisivo en los patrones de movilización política, sobre todo en los países centrales del sistema mundial. El movimiento sindical luchó, durante décadas, por reformas consideradas socialistas por los sectores hegemónicos dentro del movimiento, pero que el bloque del poder veía como parte de un juego de suma positiva cuyo resultado final sería siempre la expansión del capitalismo.

La segunda implicación consistió en que esta construcción se ajustaba al sistema interestatal como un todo. Su opacidad global y flexibilidad operativa sirvieron a las mas diversas estrategias políticas, tanto en el centro como en la periferia y semiperiferia del sistema mundial. Pudieron, así, exportarse instituciones y normas jurídicas, o hasta sistemas jurídicos completos, de los Estados centrales hacia los periféricos. Estos transplantes jurídicos eran el resultado, en unos casos, de una imposición colonial o post-colonial y, en otros, de una adopción voluntaria o semi-voluntaria. Incluso en otros casos, el derecho (occidental) moderno compartió el campo jurídico oficial con otras tradiciones jurídicas locales, siendo sólo dominante en las áreas consideradas más importantes por las élites políticas: las interacciones entre funcionarios estatales y el mundo de los negocios.

La expansión de este modelo jurídico de cambio social normal en todo el sistema mundial fue un proceso histórico y no lineal. Mientras en los países centrales el reformismo (la forma política de transformación normal) se volvió hegemónico después de la Primera Guerra Mundial, en la periferia y en la semiperiferia el reformismo disputó con la revolución social la hegemonía en el terreno político a lo largo de todo el siglo. En los años sesenta, el "movimiento" "Derecho y Desarrollo" o "Derecho y Modernización" (Trubek y

Galanter, 1974; Gardner, 1980) -impuesto o "vivamente recomendado" a los Estados periféricos y semiperiféricos por los Estados centrales- puso en evidencia la escala mundial de esta disputa, una lucha histórica que sólo en los últimos años, con el colapso de la Unión Soviética, parece haberse decidido -al menos por ahora- a favor del reformismo.

Curiosamente, esta victoria final del reformismo en todo el sistema mundial parece haberse dado simultáneamente con su aparente crisis final en los países centrales, tal y como demostré en el análisis del tercer periodo del desarrollo capitalista, es decir, el periodo del capitalismo desorganizado. Este hecho exige que analicemos pormenorizadamente este modelo de cambio social normal basado en una utopía jurídica generada por el Estado. El Cuadro 1 presenta las principales características de este modelo. El Estado desarrollaría tres estrategias: acumulación, hegemonía y confianza (las dos últimas, con tres estratos). Cada una de ellas comprende un campo social determinado, basándose en una forma específica de conocimiento, y se dirije a un tipo preciso de subjetividad; en ese proceso, se movilizan determinados campos jurídicos con el fin de fomentar valores sociales activando códigos dicotómicos determinados. Cada estrategia debe contribuir, a su modo, al cambio social normal, concebido como una mezcla de repetición social y de mejoría social. Dada la claridad del cuadro, no haré sino unos breves comentarios.

Aunque centrado en las actividades de los Estados nacionales, este patrón es, en el fondo, un modelo transnacional que, a partir del siglo XIX, proporcionó la lógica para la actuación del Estado en el sistema interestatal, independientemente de la forma "impura" o selectiva que dicha lógica adoptase. La actuación del Estado es un flujo continuo de acciones y omisiones, decisiones y ausencia de decisiones, discursos y silencios, y sólo en un grado determinado de agregación es posible encontrar la combinación específica de estrategias que preside la actuación del Estado en un determinado periodo. En el sistema interestatal, la combinación varía de Estado a Estado y de periodo en periodo.

En el análisis marxista del Estado, las estrategias de acumulación y las de hegemonía son, generalmente, las únicas referidas. Con todo, en mi opinión, las estrategias de confianza son igualmente importantes, y me atrevería a afirmar que, hoy en día, tienden a transformarse en las estrategias más autónomas de todas las estrategias del Estado, las que le permiten actuar creíblemente en nombre de toda la sociedad y asumir la responsabilidad de

CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE

Cuadro 1
CAMBIO SOCIAL NORMAL
(estrategias del Estado en el sistema inter-estatal)

Dimensiones	Campo Social	Conocimiento	Subjetividad	Campo jurídico	Valor Social	Cambio Social Normal	
Estrategias						Repetición	Mejoría
Acumulación	Mercadorización competitiva de la mano de obra, de los bienes y de los servicios	Ciencia como fuerza productiva	Clase social, sexo, etnia	Derecho civil (contratos, propiedad, etc.); derecho económico; derecho del trabajo; derecho de la inmigración	Liberalismo; código: promercado/antimercado	Acumulación sustentada; desigualdad económica	Crecimiento económico
Hegemonía I	Participación y representación política	Ciencia como discurso de verdad	Ciudadanía	Derecho constitucional; derecho administrativo; derecho del sistema político	Democracia; código: democrático/antidemocrático	Estabilidad política	Expansión de los derechos
Hegemonía II	Consumo social	Ciencia como discurso de bienestar	Cliente, consumidor, beneficiario	Derecho social, derecho del consumo, derecho del trabajo	Bienestar social; consumismo; código: justo/injusto	Paz social; desigualdad social	Mayor justicia social

HACIA UNA CONCEPCIÓN POST-MODERNA DEL DERECHO

Hegemonía III	Consumo cultural, información, comunicación y educación de masa	Ciencia como discurso de lealtad	Cliente, consumidor, aprendiz	Derecho de la comunicación social; derecho de la educación; derecho de la información	Alfabetismo; lealtad; código: leal/desleal; cualificado/no cualificado	Conformismo cultural; desigualdad cultural	Más difusión de la información y del conocimiento; más cualificación; más profesionalización
Confianza I	Riesgos en las relaciones internacionales: litigios, crímenes, accidentes	Ciencia como recurso nacional	Nacionalidad	Derecho internacional	Nacionalismo; código: guerra/paz	Seguridad nacional; soberanía	Más reconocimiento internacional; mejor posición en el sistema interestatal
Confianza II	Riesgos en las relaciones sociales: litigios, crímenes, accidentes	Ciencia como recurso estatal y social	Ciudadanía	Derecho penal; derecho civil; administración de la justicia	Legalismo; códigos: legal/ilegal; justo/injusto; relevante/irrelevante	Seguridad jurídica; orden y derecho	Expansión y perfeccionamiento de la resolución de litigios; más acceso al derecho
Confianza III	Riesgos en las acciones tecnológicas y ambientales: conflictos, crímenes, accidentes	Ciencia como recurso estatal y social	Nacionalidad Ciudadanía	Derecho del ambiente; derecho penal; derecho civil	Competencia de los peritos; códigos: seguro/peligroso; previsible/imprevisible	Seguridad técnica y ambiental	Pericia creciente; más peritos; mejores peritos

preservar la integridad de ésta, a pesar de ser él únicamente una parte de esa sociedad[58]. La centralidad de las estrategias de confianza reside también en el hecho de que su correcta aplicación proporcione los recursos institucionales de los cuales dependen la eficacia y la credibilidad de las estrategias de acumulación y de hegemonía. Dado que no se ha concedido atención a las estrategias de confianza, se impone un breve comentario sobre ellas.

Niklas Luhmann (1979, 1988a, y 1988b) y Anthony Giddens (1991) han llamado la atención sobre la naturaleza y el papel de la confianza en la modernidad. Según Giddens, el dinamismo de la modernidad procede del hecho de haber separado el tiempo del espacio, alterando así drásticamente las condiciones bajo las cuales el tiempo y el espacio se organizan en función de las nociones de presencia y ausencia. El distanciamiento espacio-temporal provocó la desvinculación de los sistemas sociales o, en palabras de Giddens, obligó a "retirar las relaciones sociales de los contextos locales de interacción y a reestructurarlas en distancias espacio-temporales indefinidas" (1991: 21). Dado que los mecanismos de desvinculación se traducen generalmente en sistemas abstractos, las consecuencias para el desarrollo de las instituciones modernas son decisivas. Entre esos sistemas abstractos, Giddens señala los sistemas de expertos, que son mecanismos de desvinculación ya que retiran las relaciones sociales de su contexto inmediato. Como la confianza se relaciona siempre con la ausencia en el tiempo y en el espacio, la modernidad alteró dramáticamente las condiciones de confianza y de fiabilidad. Giddens define confianza como:

> *La creencia en la fiabilidad de una persona o de un sistema, en relación a un determinado conjunto de resultados o acontecimientos, expresando esa confianza en una fe en la probidad o en el amor de otro, o en la corrección de principios abstractos (conocimiento técnico)* (Giddens, 1991: 34).

Como la modernidad sustituyó el concepto de *fortuna* por el concepto de riesgo, el contexto de la confianza se expandió enormemente: abarca todos los riesgos y los peligros de la acción humana, ahora liberada de la imposición divina y dotada de una capacidad transformadora ampliadísima. Giddens concluye que "la naturaleza de las instituciones modernas está profundamente ligada a los mecanismos de la confianza en los sistemas abstractos, sobre todo, confianza en los sistemas de expertos" (1991: 83).

---

58. Sobre la paradoja del Estado actuando como si constituyese toda la sociedad, aunque sea meramente una parte de ella, ver Jessop (1990: 360).

Para mí, a través del sistema jurídico, el Estado moderno se convirtió en el principal garante de la confianza en masa que necesita la sociedad moderna. La confianza generada por el Estado va, además, mucho más allá de los sistemas de expertos, extendiéndose a la infinita variedad de situaciones de gestión del riesgo que se van desarrollando a partir de las relaciones sociales entre extraños (individuos, grupos, Estados extranjeros) o entre conocimientos, tanto íntimos como separados. Cuanto mayor sea el ámbito de las relaciones generadoras de riesgo, tanto mayor será la dependencia en la confianza del Estado y en su gestión del riesgo. La confianza en los sistemas de expertos se basa en la posibilidad de que el Estado fiscalice sus actividades y gestione los riesgos que puedan surgir de eventuales deficiencias o consecuencias imprevistas de su funcionamiento.

La actuación combinada de las estrategias de acumulación, hegemonía y confianza asegura la reproducción del cambio social normal, que consiste en un patrón de transformación social basada en la repetición y en la mejoría. Estas dos dimensiones están inextricablemente entrelazadas, ya que la sustentabilidad de una depende de la otra: no hay repetición sin mejoría, ni mejoría sin repetición. El ritmo del cambio es dictado por el desequilibrio entre factores de repetición y factores de mejoría, no obstante para que la transformación social sea normal, tiene que comportar los dos tipos de factores. En estas circunstancias, el cambio social normal es una paradoja: cuando las condiciones que prevalecen en cualquier dominio social sort mejoradas, ya no se repiten y vice-versa.

Esta paradoja, lejos de ser un factor de paralización, es, por el contrario, la fuente inagotable de energía de la propia idea de cambio social normal. En primer lugar, el hecho de que el cambio social normal sea simultáneamente fragmentado y desprovisto de una dirección global, permite que el mismo proceso social individual sea considerado como repetición por algunos grupos sociales y como mejoría por otros. En segundo lugar, la paradoja del cambio social normal posibilita la coexistencia de varias temporalidades en un mismo proceso de transformación. Como la repetición no existe sin mejoría, y vice-versa, la naturaleza de las temporalidades dominantes es totalmente indeterminada. A corto plazo, tanto las tendencias de repetición como las de mejoría pueden ser consideradas bien como fenómenos de corto plazo, bien como manifestaciones de corto plazo de tendencias de largo plazo. Por otro lado, sólo a largo plazo y retrospectivamente es posible saber cuál de las dos hipótesis en conflicto era correcta y concluir si la tendencia de largo plazo redundó en repetición o, por el con-

trario, en mejoría. Como el debate político, incluso cuando se ocupa de las tendencias de largo plazo, nunca ocurre a largo plazo, la indeterminabilidad de las diferentes temporalidades refuerza la inevitabilidad del cambio social normal, favoreciendo, así, su legitimidad.

Este patrón de cambio social normal se basa en los siguientes presupuestos. En primer lugar, independientemente de lo diversa que sea su aplicación de Estado a Estado, el patrón de cambio social normal corresponde a la lógica política transnacional del sistema interestatal. En segundo lugar, los mecanismos nacionales de mandato creados y aplicados por el Estado están disponibles y son eficaces en todo el territorio nacional, cuyas fronteras son también garantizadas por el Estado. En tercer lugar, la capacidad financiera del Estado para ejecutar todas sus estrategias depende, por encima de todo, de la sustentabilidad del crecimiento económico y, consiguientemente, del éxito de las estrategias de acumulación. En cuarto lugar, las aspiraciones humanas y el bienestar de las poblaciones pueden ser concretados o asegurados por bienes y servicios producidos en masa, concebidos como mercancías, incluso sin entrar en los circuitos normales del mercado. En quinto lugar, los riesgos y los peligros, cuya gestión constituye el objeto de las estrategias de confianza, ocurren raramente y, sobre todo, en pequeña o media escala.

Los análisis desarrollados en este capítulo y en el anterior muestran cómo estos presupuestos están siendo cuestionados de un modo radical en el actual periodo de transición paradigmática. Ante la creciente y aparentemente irreversible polarización y desigualdad entre el Norte y el Sur, este patrón de cambio social normal ya no capta ninguna de las transformaciones significativas que el sistema mundial está sufriendo en el presente. Tanto en el centro como en la periferia del sistema mundial, los mecanismos nacionales de mandato están degradándose debido a la intensificación de las transacciones e interacciones transnacionales. La imposibilidad de sustentar, a escala global, un bienestar social mercantilizado, junto al agravamiento de las desigualdades sociales, la transformación de los valores culturales en una dirección post-materia lista y la creciente visibilidad social de formas de opresión hasta ahora ocultas (opresión de las mujeres, de las minorías culturales y étnicas, de los menores y de la naturaleza), todo esto contribuye a cuestionar, a un nivel fundamental, la calidad y la cantidad de vida producida por la transformación normal. En verdad, cada vez más se considera anormal la transición normal. Finalmente, debido a la creciente discrepancia entre la capacidad de acción y la capacidad de previsión, los

riesgos, sobre todo los provocados por las intervenciones tecnológicas y ambientales, de consecuencias cada vez más imprevisibles, se han multiplicado descontroladamente en términos de escala y de frecuencia.

Esta dimensión sin precedentes del riesgo y del peligro ha desgastado la credibilidad de la confianza proporcionada por el Estado. Por un lado, dado que algunos de los riesgos y peligros han sido globalizados, su control es ahora una tarea que está más allá de las capacidades de los Estados individuales, mientras que el sistema interestatal no fue, de ninguna manera, concebido para compensar las deficiencias de regulación de los Estados a través de acciones internacionales concertadas. Por otro lado, la creciente concienciación de los riesgos y de los peligros evidenció las limitaciones estructurales de los mecanismos jurídicos usados por los Estados (criterios estrechos de legitimidad procesual, responsabilidad, prueba relevante, daño; sistemas judiciales lentos, frustrantes, selectivos, costosos o inaccesibles).

El efecto acumulativo de estas deficiencias de ajustamiento sobre la "mecánica" del cambio social normal es enorme. Desgastan la dimensión de mejoría de la transformación social, concluyendo con la ruptura de la ecuación repetición-mejoría. Como la repetición no puede mantenerse sin el perfeccionamiento, el cambio social normal se convierte en estancamiento normal o decadencia normal. La tensión, ya debilitada, entre regulación (repetición) y emancipación (mejoría) sufre un doble colapso: cuando el último vestigio de emancipación se desvanece, la regulación moderna se vuelve insostenible. Es sólo por inercia que el modelo de transformación normal parece gozar hoy de hegemonía total en el sistema ínter-estatal. Se trata, por decirlo de algún modo, de una hegemonía póstuma.

En estas circunstancias, se hace necesario un nuevo paradigma de transformación social. Dado que el cambio social normal se basó en el rechazo de la revolución como modelo creíble de transformación social, parece ser un buen punto de partida (y nada más que eso) reexaminar las relaciones entre el derecho moderno y la revolución. La apelación realizada más atrás a una separación del derecho con respecto al Estado, debe ser complementada con la llamada a la rearticulación del derecho con la revolución. En verdad, los dos procedimientos deben ser efectuados simultáneamente, si es que queremos realizar la reconstrucción del derecho y de la política en términos de una perspectiva post-moderna de oposición.

Es importante tener en cuenta que la separación entre derecho y Estado puede estar tanto al servicio de políticas reaccionarias como de políticas progresistas. Para aumentar las posibilidades de estas últimas, debe comenzarse

por rearticular el derecho con la revolución, lo que, en una época en la que la revolución ha sido echada al cubo de la basura de la Historia, puede parecer algo extraño. Mi argumento reside en que la revolución fue rechazada no por haberse vuelto innecesaria, sino porque las formas predominantes que ésta asume desde el siglo XIX traicionaron, ellas mismas, la necesidad de la revolución. Basta ojear las injusticias y opresiones del sistema mundial para concluir que el proyecto emancipador de la revolución es hoy más necesario que nunca. La rearticulación del derecho con la revolución que propongo tiene que ver con ese proyecto y no con las diferentes formas políticas de los movimientos revolucionarios del siglo XX. Tal como sucedió en los anteriores tópicos de discusión paradigmática del derecho, también aquí es necesario proceder a algunas excavaciones arqueológicas para desenterrar las tradiciones de la modernidad que fueron reprimidas o marginadas.

Estamos habituados de tal forma a considerar que derecho y revolución son dos conceptos opuestos y antagónicos, que la idea de aproximarlos y, peor aún, de rearticularlos, puede parecer una monstruosidad. En verdad, la polaridad derecho/revolución es un fenómeno extraordinariamente reciente. Harold Berman demostró, convincentemente, que la implicación recíproca del derecho y de la revolución estuvo en el origen de la moderna tradición jurídica occidental desde el siglo XII. Berman comienza por corregir aquello que denomina "sesgo ideológico a favor de la transformación gradual" (Berman, 1983: 15) que dominó el estudio de los inicios de la tradición jurídica occidental y que, según él, nos impidió ver la primera revolución moderna. Berman sustenta que esa primera revolución moderna ocurrió en el seno de la Iglesia de Roma entre los siglo XI y XII, habiendo surgido de ella el primer cuerpo de leyes del derecho moderno, el derecho canónico. Desde entonces, la tradición histórica del derecho fue profunda y periódicamente alterada por violentas revoluciones que le confirieron nuevas orientaciones.

La razón por la cual este fenómeno se nos escapó reside en la propia naturaleza del derecho. En efecto, "una transformación radical de un sistema jurídico es algo paradójico, ya que uno de los objetivos fundamentales del derecho es proporcionar estabilidad y continuidad" (Berman, 1983: 16). Por ello, siempre que se da una transformación jurídica revolucionaria, se toman inmediatamente medidas (jurídicas) para impedir que vuelva a repetirse. A fin de que el nuevo derecho pueda ser firmemente establecido, se considera que él se alteró no sólo en respuesta a circunstancias nuevas, sino también de acuerdo con algún patrón histórico. Esto explica por qué el "mito del retorno a un tiempo primitivo es, de hecho, el cuño distintivo de

todas las revoluciones europeas" (Berman, 1983: 15). Después de la consolidación, el nuevo derecho revolucionario tiene que ser protegido contra el peligro de una nueva ruptura; los cambio futuros tienen que limitarse a transformaciones normales.

La tradición jurídica occidental fue, por tanto, marcada por revoluciones recurrentes que dieron origen a nuevos sistemas jurídicos, los cuales, una vez consolidados, negaban o minimizaban la realización o el impacto de la revolución anterior. A causa de este proceso, todas las grandes rupturas en la tradición jurídica occidental permanecen dentro de la misma tradición. Berman sigue afirmando que el término "revolución" designa no sólo la violenta subversión inicial que introduce el nuevo sistema, sino también todo el periodo necesario, que puede durar más de una generación, para que ese sistema eche raíces. Berman distingue seis grandes revoluciones, o revoluciones "totales", en la Historia moderna: la Revolución Rusa, la Revolución Francesa, la Revolución Americana, la Revolución Inglesa (1640-1688), la Reforma Protestante (1517-1555) y la Revolución Papal (1075-1122). En todas ellas las transformaciones fundamentales del derecho estuvieron interrelacionadas con alteraciones profundas en otras esferas de la vida social, pero también en todas ellas el nuevo derecho representó una tentativa de superar la incapacidad del antiguo derecho para dar respuesta adecuada a las transformaciones que estaban sucediendo en la sociedad antes del ímpetu revolucionario. Esa incapacidad para anticipar las transformaciones fundamentales e incorporarlas a tiempo se debe a una contradicción inherente a la naturaleza de la tradición jurídica occidental: la contradicción entre sus dos propósitos básicos, preservar el orden y hacer justicia (Berman: 1983: 21).

Esta reconstitución de la tradición jurídica moderna, en sí misma muy ilustrativa, acaba por conducir a Berman a un diagnóstico sombrío, apocalíptico y bastante conservador de nuestros tiempos. Según él, hemos pasado, en el siglo XX, por una revolución de carácter diferente que rompe, de varias formas, con la tradicción revolucionaria de Occidente. La espantosa transformación en todos los campos del derecho -tanto en el derecho de los contratos y de propiedad como en las obligaciones y en el derecho penal, en el derecho privado y en el derecho público- derribó la relación compleja entre derecho y revolución existente desde el siglo XI. Mientras que anteriormente las transformaciones revolucionarias del derecho siempre se mantuvieron en el interior de la tradición jurídica occidental y fueron, por tanto, sobrepasadas dentro de esa misma tradición, hoy, al contrario, el derecho se subordina totalmente a la revolución. Esto representa, según Berman,

nada menos que el derrocamiento final de la tradición jurídica occidental. No es difícil percibir aquí una variante de los debates recientes sobre la autonomía del derecho y la autopoiesis jurídica. Efectivamente, la autonomía del derecho es el subtexto normativo de la narrativa histórica de Berman, y también lo es la noción de justicia trascendente o derecho natural devorados por el insaciable instrumentalismo jurídico del siglo XX.

Lo que debemos retener del análisis de Berman es su énfasis en la relación compleja, rica y contradictoria entre derecho y revolución en cuanto característica fundadora del derecho moderno. En los términos de la trama conceptual que propongo, la investigación histórica de Berman prueba la existencia de una tensión multisecular entre regulación y emancipación que constituye la fuerza impulsora del derecho moderno. Lo que Berman no consigue ver es que esa tensión, que comenzó en el siglo XII, colapsó o fue drásticamente reducida, no después de 1914 como él sugiere, sino después de la Revolución Francesa, cuando el Estado liberal desencadenó el proceso histórico de reducción de la modernidad a las dimensiones y proporciones del capitalismo. La Revolución Francesa fue, de hecho, la última revolución llevada a cabo conjuntamente por el derecho y por la revolución, ya que fue conducida en nombre de un derecho cuyo enorme potencial regulador sólo podía ver la luz a través de prácticas sociales emancipadoras que trascendiesen los límites establecidos. En esta perspectiva, la Revolución Rusa no se inserta en la línea de continuidad de la larga tradición del derecho moderno, tal y como afirma Berman, sino simboliza más bien su colapso. La Revolución Rusa es la primera revolución moderna realizada contra el derecho.

El modelo de cambio social normal desarrollado por el Estado post-revolucionario del siglo XIX no es, a mi entender, apenas más que un ejemplo de la forma como el nuevo derecho revolucionario intenta minimizar el impacto de la revolución anterior y defenderse de la siguiente; es el último ejemplo. Los infinitos recursos organizativos, políticos y culturales concentrados en el Estado crean un mecanismo institucional inédito, capaz de separar, para siempre, el derecho de la revolución. En el momento en que el derecho es convertido en derecho estatal, la revolución queda sin derecho. Por medio de sus estrategias de hegemonía, el Estado liberal, que alega convertir el cambio social normal en el comienzo excitante de la tradición jurídica moderna, termina, en la realidad, por darle el golpe final. De aquí en adelante, viviremos en un periodo post-revolucionario que, al declararse el último, se convierte en contra-revolucionario. A partir de ahí, es la revolución la que queda sometida totalmente al derecho y no al contrario, como

afirma Berman. Esto explica por qué la Revolución Rusa, en vez de continuar la tradición de la Revolución Francesa, es "forzada" a intentar un nuevo comienzo, un modelo de transformación social que subordina totalmente el derecho a la revolución.

Si la teoría político-jurídica liberal suprimió la revolución de la constelación jurídica, el marxismo, sobre todo en la versión marxista-leninista, suprimió el derecho de la constelación revolucionaria. Si esta oposición simétrica evidencia el nítido contraste entre el liberalismo y el marxismo, también denuncia la complicidad que los une. Sea en el liberalismo o en el marxismo, la relación dialéctica entre derecho y revolución se pierde. A lo sumo, podremos decir que se mantiene congelada en uno de sus polos por el orden político. Cuando Lenin y, más tarde, Wyschinsky, dicen que "el derecho es una categoría de la política", están realmente llevando la concepción liberal del derecho hasta sus límites, ya que para cualquiera de ellos, tal como para la teoría liberal, la política (y, consiguientemente, el derecho) es el dominio del Estado. No es la Revolución Rusa, sino el Estado post-revolucionario del siglo XIX quien conduce la tradición jurídica occidental a un colapso: la Revolución Rusa es un síntoma o una consecuencia de ese colapso, no su causa.

Esta excavación en la modernidad jurídica muestra por qué es preciso cavar hondo (más hondo que el marxismo y el liberalismo) para desenterrar de los residuos los fragmentos de la dialéctica moderna del derecho y de la revolución de la que somos herederos.

Conclusión

En este capítulo he defendido que la transición paradigmática, cuyos fundamentos epistemológicos analicé en el Capítulo 1, es un proceso histórico mucho más vasto que se despliega en múltiples dimensiones sociales, políticas y culturales. Aunque sea más visible en el plano epistemológico -en tanto que crisis final de la ciencia moderna-, es como proceso histórico que la transición paradigmática se convierte en un tópico de la mayor relevancia sociológica. He afirmado también que el derecho moderno ofrece una ventaja estratégica para la apreciación de la sociología de la transición debido a su estrecha articulación con la ciencia moderna en todo el proceso de racionalización de la vida social prometida por la modernidad. La tarea de racionalización, concebida como un equilibrio dinámico y tenso entre regulación y emancipación, fue confiada a la ciencia. La solución de los proble-

mas que surgían de la insuficiencia del conocimiento científico, sólo superable a largo plazo, fue confiada al derecho. Como racionalizador de segundo orden de la vida social, el derecho -en la forma de derecho estatal- entró en una fase de crecimiento ilimitado, semejante al pretendido para la ciencia y para toda la transformación social.

Asimismo, he defendido que la espectacular intensificación y acumulación de consecuencias negativas de este paradigma social nos hicieron concluir que hay algo intrínsecamente errado en la forma que la ciencia y el derecho adoptaron para maximizar su eficacia haciendo converger la modernidad socio-cultural con el capitalismo. A lo largo de este proceso, la tensión original entre regulación y emancipación, constitutiva de la ciencia y del derecho modernos, acabó por desaparecer siguiendo caminos divergentes pero con el mismo resultado global: la absorción de la emancipación por la regulación. En este capítulo, he procurado mostrar cómo aconteció todo esto en el caso del derecho moderno. Después de pasar sumariamente revista a las transformaciones jurídicas ocurridas en los tres periodos del desarrollo capitalista (capitalismo liberal, organizado y desorganizado), analicé algunos de los debates más recientes sobre la "crisis del derecho", concluyendo que todas esas transformaciones fueron incapaces de identificar las verdaderas raíces del actual descontento con respecto al derecho.

En ese sentido, he propuesto, como explicación alternativa, que la "crisis del derecho" se integra en una crisis mucho más vasta y profunda del patrón hegemónico de transformación social observado desde el inicio del siglo XIX: el modelo del llamado cambio social normal. Después de caracterizar este modelo y el papel determinante en él desempeñado por el derecho estatal como una utopía jurídica, intenté mostrar cómo y por qué razón ese modelo está atravesando una crisis tan profunda que no puede ser resuelta recurriendo a los mecanismos de ajuste disponibles dentro de los parámetros de la transformación normal. Concluyo, entonces, que estamos entrando en un periodo de transición paradigmática entre la sociabilidad moderna y una nueva sociabilidad post-moderna, cuyo perfil es todavía casi inescrutable y hasta imprevisible. Una transición paradigmática es un proceso largo caracterizado por una suspensión "anormal" de las determinaciones sociales que da origen a nuevos peligros, riesgos e inseguridades, pero que también aumenta las oportunidades para la innovación, la creatividad y la opción moral.

En un periodo de transición paradigmática, el conocimiento antiguo es una guía débil que precisa ser sustituida por un nuevo conocimiento.

Precisamos de una ciencia de turbulencia, sensible a las nuevas exigencias intelectuales y políticas de utopías más eficaces y realistas que aquellas por las cuales vivimos en el pasado reciente. La nueva constelación de sentido no nace de la nada. Debe beneficiarse de una excavación en el pasado en busca de tradiciones intelectuales y políticas prohibidas o marginadas, cuya autenticidad surge bajo una nueva luz después de "desnaturalizarse", o incluso de demostrar la arbitrariedad de esa prohibición y marginación. Por encima de todo, el nuevo conocimiento se asienta en un "des-pensar" el viejo conocimiento aún hegemónico, el conocimiento que no admite la existencia de una crisis paradigmática porque se niega a ver que todas las soluciones progresistas por él pensadas fueron rechazadas o se volvieron inejecutables.

"Des-pensar" es una tarea epistemológicamente compleja porque implica una desconstrucción total, mas no nihilista, y una reconstrucción discontinua, aunque no arbitraria. Junto a esto, al ser efectuada siguiendo el rastro de la ciencia moderna, el momento destructivo del proceso de "despensar" tiene que ser disciplinar (el derecho y cada una de las ciencias sociales), al paso que su momento constructivo debe ser no disciplinar: el proceso de "des-pensar" equivale a una nueva síntesis cultural. Por último, no todas las tareas de reevaluación pueden ser llevadas a cabo a un nivel paradigmático de análisis. Algunas de ellas implican un análisis empírico pormenorizado que tiene que ser realizado en genuina, pero desleal, subordinación al conocimiento antiguo, o sea, en un nivel subparadigmático: genuina, porque la investigación es efectuada de acuerdo con las reglas teóricas y técnicas del viejo conocimiento, pero simultáneamente desleal, porque es realizada como si nada de nuevo o de inteligible pudiese concebirse o imaginarse más allá de él.

En este capítulo se han seleccionado tres áreas en las que el "des-pensar" del derecho parece ser lo más importante y urgente: Estado nacional *versus* sistema mundial; Estado-sociedad civil *versus* sociedad política; y utopía jurídica *versus* pragmatismo utópico. Estos tres tópicos fueron presentados como dilemas dado que, de hecho, han sido percibidos como tales a inicios del siglo XIX. El Estado constitucional se consideraba dotado de un poderoso recurso (un sistema jurídico exclusivo, unificado y universal) para enfrentarse a esos dilemas eficazmente, esto es, de tal manera que se asegurase la auto-reproducción del propio Estado. El primer dilema fue afrontado a través del dualismo derecho nacional/derecho internacional, el segundo, a través del dualismo derecho privado/derecho público, y el tercero, a través de un patrón de transformación normal basado en la infinita

disponibilidad o manejabilidad del derecho. A continuación, se analizaron las deficiencias o disimulaciones estructurales de estas tres construcciones jurídicas. La primera escamoteaba el hecho de que, debido a la propia naturaleza del sistema inter-estatal, el derecho internaciones sería intrínsecamente de "cualidad jurídica" inferior al derecho nacional. La segunda descuidaba el hecho de que el derecho privado era tan público como el derecho público y que, por tanto, uno coincidía con el otro, anulando el dualismo. Finalmente, la tercera construcción jurídica olvidaba el hecho de que el derecho, después de la separación de la revolución, podía "normalizar" cualquier tipo de transformación en cualquier dirección posible (incluyendo la paralización o la decadencia social).

En la tentativa de repensar el derecho, sin estos dilemas y sin los *impasses* intelectuales y políticos a que conducían, he procedido a algunas excavaciones en los terrenos de la tradición moderna en busca de memorias alternativas del futuro. En relación al primer dilema, las encontré en la cultura jurídica multisecular, transnacional y local, de la modernidad; con respecto al segundo, las encontré en tradiciones conceptuales alternativas de Estado, especialmente en el concepto de Estado de la república renacentista, que lo entendía como el bienestar general de una sociedad autogobernada *(optimus status reipublicae);* por último, en cuanto al tercer dilema, descubrí las memorias alternativas del futuro en la articulación entre derecho y revolución, una larga tradición histórica de la modernidad abruptamente interrumpida después de la Revolución Francesa.

Estas excavaciones han sido sólo el comienzo del proceso de "des-pensar" el derecho. Este proceso continuará en los capítulos siguientes, tanto en el aspecto destructivo como en el constructivo. En los próximos dos capítulos (Segunda Parte) revisitaré, desde una perspectiva totalmente diferente de la que dominó la Primera Parte, los límites dilemáticos de la ciencia y del derecho modernos. En los dos capítulos siguientes (Tercera Parte) presentaré una alternativa conceptual a las construcciones teóricas basadas en el dualismo Estado/sociedad civil (Capítulo V), y formularé una vía utópica para imaginar subjetividades capaces de pilotar la transición paradigmática en una dirección progresista constituida por nuevas constelaciones político-culturales, en las que el derecho y la revolución no puedan ser concebidos separadamente (Capítulo VI).

El objetivo global de esta trayectoria analítica reside en reinventar, para el derecho y para la política, la tensión entre regulación y emancipación que, en el Capítulo I, intenté reinventar para la ciencia.

SEGUNDA PARTE

LAS TRAMPAS DEL PAISAJE: PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL ESPACIO-TIEMPO

NTRODUCCIÓN

Al atraer nuestra mirada, las estatuas la orientan y la custodian. Las estatuas son guardianes de la mirada y, para serlo, su propio mirar tiene que ser fijo y opaco. No obstante, las estatuas también se cansan, y, cuando dejan de vigilar eficazmente nuestro mirar, su propia mirada adquiere la vivacidad e imprevisibilidad del mirar de los mortales.

Cuando las estatuas miran hacia los pies, pierden el equilibrio. Al procurar equilibrarse, se apoyan en muletas de las que disponen y que son constitutivas de ellas, transformando en visible lo que en la vida normal de las estatuas, no se ve ni se imagina. En la Primera Parte, analicé dos de las grandes estatuas de la modernidad eurocéntrica: la ciencia y el derecho. Son, por excelencia, los guardianes de la mirada moderna. Las analicé cuando cansadas, al mirar sus pies, y darse cuenta de que son de barro. Al analizarlas en desequilibrio, hice posible la exteriorización e identificación de las muletas que normalmente las sustentan. De esta tarea se ocupa la Segunda Parte.

En la Primera Parte, argumenté que los problemas y dilemas de la racionalidad moderna occidental resultan del hecho de que ella ha confiado la gestión de sus potencialidades a una forma de conocimiento, la ciencia, que progresivamente se transformó en la fuerza productiva por excelencia del capitalismo, y a una forma de normatividad, el derecho moderno, que, de un golpe revolucionario, fue transformado en propiedad del Estado y, por lo tanto, de los grupos sociales que controlan el Estado y que, por esa vía, tienen el privilegio de transformar sus intereses en intereses nacionales.

La hegemonía de la ciencia y del derecho modernos reside en la prerrogativa por ellos asumida de representar la realidad en lo que ella tiene de más verdadero, importante y válido. La representación es siempre una forma de mirar. Cuanto mayor es el poder de la representación, mayor es la profundidad y la transparencia de la mirada. Si es verdad, como sostiene Jay

(1993), que la modernidad creó un nuevo "régimen escópico", un nuevo sistema visual, el centro de ese régimen o sistema es el mirar científico y el mirar jurídico. La alta potencia de estas miradas les permitió reivindicar una profundidad y una transparencia hasta entonces nunca alcanzadas. Como centros del sistema de representación se transformaron en árbitros de las discriminaciones propias de tal sistema: la distinción entre lo central y lo periférico, lo constitutivo y lo contingente, lo verosímil y lo inverosímil, lo relevante y lo irrelevante, lo legítimo y lo ilegítimo.

En la Primera Parte traté de mostrar los límites epistemológicos, teóricos, políticos, e ideológicos-culturales de este sistema de representación. La conciencia de esos límites, es la conciencia de la ilusión de transparencia. Se trata de un conjunto bien urdido de discriminaciones radicales en que el lado errado del ejercicio (lo periférico, lo contingente, lo inverosímil, lo irrelevante, lo ilegítimo) es barrido, según los casos, al cubo de la basura epistemológica, teórica, política, o ideológica-cultural. Lo que no se ve, no es invisible porque no se quiere o puede ver, sino porque no existe. Los límites de la mirada, son, así, exteriores al mirar. Llevado al extremo, este sistema de representación es tanto más transparente, en cuanto más vasta sea la opacidad activamente producida. Este dilema fue elocuentemente anticipado por Shakespeare:

> *Hamlet: Do you see nothing here? Queen:*
> *Nothing at all, yet all that is I see*[1]

Los límites de los sistemas de representación protagonizados por la ciencia y por el derecho no caracterizan solamente este sistema por la negativa. Apuntan también para sus virtualidades en cuanto sistema de presentación. Tanto la ciencia como el derecho moderno muestran de modo convincente sus construcciones de la realidad. Estos sistemas de presentación se transforman en sistemas de representación en la medida que la ciencia y el derecho se muestran sin mostrarse. De hecho, la ilusión de transparencia sólo es creíble a través de la eliminación o neutralización del medio, vehículo o mediador de la presentación. La ciencia y el derecho modernos pretenden ser la placa de vidrio en la simulación de Leonardo Da Vinci para demostrar la teoría de la imitación en el arte. Según Leonardo, si se inter-

1. En el espacio de la cultura de lengua portuguesa viene obligatoriamente a la memoria el título del poema de Manoel de Barros, en la *Gramática Expositiva do Chao:* "retrato quase apagado em que se pode ver perfeitamente nada".

pone una placa de vidrio entre el artista y el motivo y si sobre ella se pinta el objeto que se ve a través de ella, el ojo humano no podrá distinguir entre la percepción del objeto y la percepción del objeto copiado en el vidrio. (Danto, 1981: 149).

En la Primera Parte, al analizar los límites de la representación científica y jurídica modernas, procuré tornar visibles los mediadores de ella y, por lo tanto, transformar el sistema de representación en un sistema de presentación. Intenté, en suma, que la ciencia y el derecho se mostrasen en su trabajo de mostrar. El análisis de los límites, sin embargo, creó apenas la posibilidad de identificar los sistemas de presentación, pero no los identificó. Para eso es necesario identificar los dispositivos a través de los cuales este sistema opera. Es ese el objetivo analítico de la Segunda Parte. En cuanto sistemas de presentación, la ciencia y el derecho son expresivos, o sea, significan un incremento en relación a algo que, por ser inerte, extraño o demasiado obvio, tiene que ser construido como condición de su propia inteligibilidad. La investigación de la expresividad de la ciencia y del derecho es una tarea compleja, dificultada, en particular, por el hecho de que la ciencia y el derecho recusan militantemente esa expresividad. Fue en la lucha contra la racionalidad estético-expresiva que se constituyeron en guardianes privilegiados de la mirada arrogante, imperial, de la modernidad eurocéntrica[2].

Esta investigación tiene, por lo tanto, algo de analógico y de arqueológico. Avanza excavando el contexto epistemológico social y político de las construcciones científica y jurídica en la búsqueda de procedimientos ocultos que subyacen a los procedimientos manifiestos. Estos últimos son garantes de la operacionalidad de la ciencia y del derecho y como tal son reconocidos por estos. Es la naturalidad de estos procedimientos lo que los torna invisibles. Por el contrario, los procedimientos ocultos dan indicaciones sobre la artificialidad y arbitrariedad de los procedimientos manifiestos y, al hacerlo, los torna visibles, en la medida en que ellos mismos, procedimientos ocultos, se muestran. Esta relación entre procedimientos ocultos que se manifiestan y procedimientos manifiestos llevados a mostrar lo que en ellos se oculta como condición de funcionalidad, no es una relación fácil de investigar. Como ya ocurrió en la Primera Parte, recurro al conocimiento retórico y analógico, bajo la forma de la metáfora, para aproximarme a esta relación.

---

2. Como vimos en la Primera Parte, sobrevivieron siempre otras miradas, modestas, no imperiales. Estas miradas, igualmente expresivas a su modo, tampoco fueron objeto de análisis porque la ciencia que los podría analizar los declaró irrelevantes, ilusorios o triviales, en definitiva, inexistentes.

Como también mencioné, a lo largo de este volumen y de este libro privilegio las metáforas espaciales. No lo hago por desconocer la relevancia de las metáforas temporales, del progreso a la evolución, del desarrollo a la modernización. Por el contrario, para mí, todos los espacios son espacios-tiempos tal como todos los tiempos son tiempos-espacios. Mejor dicho, como mencioné en la Primera Parte, las metáforas temporales tienen dominado el pensamiento moderno. Con todo, en décadas recientes, y como resultado de las transformaciones sociales, económicas y culturales, la dimensión espacial del espacio-tiempo ha venido a adquirir mayor visibilidad.

El desarrollo de las tecnologías de la producción, de la información y de la comunicación hizo que se creasen simultaneidades temporales entre puntos cada vez más distantes en el espacio, y ese hecho tuvo un papel estructurante decisivo, tanto en el plano de la práctica social como en el de nuestra experiencia personal. Hasta el punto que John Berger afirmó que las personas no debían hacer su historia, sino principalmente su geografía[3].

El espacio, parece, por lo tanto, transformarse en el modo privilegiado de pensar y actuar en el fin de siglo y el principio del tercer milenio. Si es así, es de esperar que las representaciones sociales del espacio adquirirán cada vez más importancia y centralidad analíticas. Nuestros propios tiempos y temporalidades serán progresivamente más espaciales. Es común identificar en nuestras trayectorias personales la sucesión del tiempo de la familia, de la escuela y del trabajo. Fue en relación a esa sucesión que se constituyeron muchas de las ramas de la sociología y de otras ciencias sociales: la sociología de la familia y de la infancia, la sociología de la educación y de la juventud, la sociología del trabajo y de la producción, la sociología del ocio y de la tercera edad. Comenzamos hoy a ver que cada uno de estos tiempos es, simultáneamente, la convocatoria de un espacio específico que confiere una materialidad propia a las relaciones sociales que en él tienen lugar. La sucesión de tiempos es también una sucesión de espacios que recorremos y nos recorren, dejando en nosotros las marcas que dejamos en ellos.

Cuando hoy se habla de movilidad como forma de sensibilidad emergente (Thrift, 1996: 260), o de la compresión del tiempo-espacio para expresar las alteraciones drásticas en las ordenaciones de los espacios y de los tiempos (Harvey, 1996: 242), los espacios son concebidos como estan-

---

3. Su reflexión más reciente sobre el tema: *"Estamos viviendo actualmente una nueva situación histórica que puede ser descrita en términos geográficos"* (Berger, 1987).

do simultáneamente al lado del colapso y en la aurora de la infinitud: solo hay movilidad entre espacios y, por eso, solo se acelera la primera multiplicando los segundos; la necesidad de compresión del tiempo-espacio es tanto mayor cuanto más vasto es el espacio.

Por estas razones, privilegiaré en esta parte y, además, también en la siguiente, las metáforas espaciales. En esta parte, al contrario de lo que sucedió en la Primera Parte, comenzaré por el derecho, abordando en seguida la ciencia. En el Capítulo III, me socorro de la cartografía para desarrollar una concepción del derecho en tanto mapa cognitivo de los espacios de orden y desorden en que nos movemos cotidianamente. Designé esta concepción como cartografía simbólica del derecho. En el Capítulo IV, analizo en detalle los procedimientos manifiestos usados por aquellas disciplinas científicas o géneros artísticos que más intensamente tienen experimentado lo que designo como *ansiedad de la representación.* La naturaleza de sus objetos, sea porque están demasiado lejos en el tiempo (arqueología) o en el espacio (astronomía) o aún porque su reproducción es inherentemente problemática (la pintura y la fotografía), plantea problemas especiales a una representación ingenua. Por esta razón, pienso sea más fértil en estas ciencias la búsqueda de los procedimientos ocultos. Esa búsqueda adquiere un particular sentido epistemológico y sociológico en la medida en que el análisis de los procedimientos ocultos y manifiestos de las disciplinas menos ingenuas es aplicada a las disciplinas más ingenuas. De todas las ciencias sociales, la economía convencional es, en mi opinión, la que, por razones nada ingenuas, se arroga la más ingenua de las representaciones científico-sociales de la realidad. Por eso, el análisis del Capítulo IV se centra en ella.

Capítulo III

UNA CARTOGRAFÍA SIMBÓLICA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: EL CASO DEL DERECHO

Todos los conceptos con que representamos la realidad y a través de los cuales constituimos las diferentes ciencias sociales y sus especializaciones, la sociedad y el estado, el individuo y la comunidad, la ciudad y el campo, las clases sociales y las trayectorias personales, la producción y la cultura, el derecho y la violencia, el régimen político y los movimientos sociales, la identidad nacional y el sistema mundial, todos estos conceptos tienen una contextura espacial, física y simbólica que se nos escapa por el hecho de que nuestros instrumentos analíticos están de espaldas a ella, pero que, ahora vemos, es la llave de la comprensión de las relaciones sociales en las que se teje cada uno de estos conceptos. Siendo así, el modo como imaginamos lo real espacial puede venir a transformarse en la matriz de las referencias con que imaginamos todos los demás aspectos de la realidad.

En este capítulo, me propongo demostrar las virtualidades analíticas y teóricas de un abordaje sociológico que tome por matriz de referencia la construcción y representación del espacio. No es mi propósito reivindicar que tales virtualidades existen en el mismo grado y con la misma calidad cualquiera que sea el objeto de análisis. Existen, ciertamente, en el objeto que me propongo aquí analizar, y apenas sospecho que este tipo de abordaje compensará los esfuerzos para llevarlo a cabo con las necesarias adaptaciones, en otros objetos de análisis. El abordaje aquí propuesto puede ser designado como sociología cartográfica o como cartografía simbólica. En términos epistemológicos, la cartografía es una ciencia muy compleja, pues combina "características" de las ciencias naturales y de las ciencias sociales. Es muy probable que la transición paradigmática de la ciencia moderna para el conocimiento post-moderno, analizada en el Capítulo I, venga a repercutir bastante en la cartografía, un dominio científico donde los progresos tecno-

lógicos tienen un impacto político y ético muy directo[1]. Recurro a la cartografía en este capítulo por la virtuosidad de sus instrumentos analíticos, pero también, y sobretodo, porque la cartografía es una ciencia en que el fundacionalismo epistemológico de la ciencia moderna y su correspondiente teoría de la verdad son particularmente inverosímiles.

Son varios los modos de imaginar y representar el espacio. De entre ellos, selecciono los mapas y, en estos, los mapas cartográficos. Parto del derecho, que, como defendí en la Primera Parte, comparte con la ciencia las tareas de racionalización del Estado y de la sociedad modernos. El análisis cartográfico del derecho permite identificar las estructuras profundas de la representación jurídica de la realidad social, casi siempre ausentes en los debates sobre los límites y la crisis del derecho a los que pasamos revista en el Capítulo II. La comparación propuesta es, entonces, entre mapas y derecho. El derecho, esto es, las leyes, las normas, las constumbres, las instituciones jurídicas, es un conjunto de representaciones sociales, un modo específico de imaginar la realidad que, a mi entender, tiene muchas semejanzas con los mapas. El análisis de tales semejanzas presupone, en un primer momento, que el derecho sea concebido, metafóricamente, como mapa y, en un segundo momento, que la metáfora sea tomada literalmente. Obviamente, el derecho es mapa tan sólo en sentido metafórico. Pero los tratados de retórica nos enseñan que el uso repetido de una metáfora durante un largo período de tiempo transforma gradualmente la descripción metafórica en una descripción literal (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1969: 405). Las normas jurídicas son hoy mapas en sentido metafórico. Mañana, podrán eventualmente serlo en sentido literal. La estrategia analítica aquí propuesta nos obliga a un corto circuito entre el hoy y el mañana, una suspensión del tiempo que crea espacio para el espacio.

Los mapas son distorsiones reguladas de la realidad, distorsiones organizadas de territorios que crean ilusiones creíbles de correspondencia. Imaginando la irrealidad de ilusiones reales, convertimos correspondencias ilusorias en orientación pragmática, confirmando la máxima de William James según la cual "lo importante es ser guiado" (James, 1969). El derecho, tal como los mapas, es una distorsión regulada de territorios sociales. Características que, además, comparte con los poemas. De acuerdo con la teoría de la creación poética de Harold Bloom (1973), los poetas (los poemas), con el fin de ser originales, tienen que distorsionar la tradición poética

1. Ver McHafie *et. al,* 1990; Monmonier, 1991a, 1991b; ver también Harley, 1989 y 1990.

que les llegó a través de generaciones y generaciones de poetas (y de poemas) que los antecedieron. Los poetas sufren la ansiedad de la influencia y la poesía es siempre el resultado de la tentativa del poeta por negarla. Los poetas superan la ansiedad de la influencia distorsionando la realidad poética.

El mapa, el poema y el derecho, aunque por diferentes razones, distorsionan las realidades sociales, las tradiciones o los territorios, y todos lo hacen según ciertas reglas. 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. En lo tocante al derecho, por ejemplo, e independientemente de la pluralidad de órdenes normativas que circulan en la sociedad, cada una de estas, considerada por separado, aspira a ser exclusiva, a detentar el monopolio de la regulación y el control de la acción social dentro de su territorio jurídico. De forma bien patente, este es el caso del derecho estatal. Para funcionar adecuadamente, una determinada ley de trabajo, por ejemplo, no sólo debe negar la existencia de órdenes normativas informales (tales como los reglamentos de fábricas, el derecho de la producción, etc.) que puedan interferir en su campo de aplicación, como también tiene que revocar todas las leyes estatales de trabajo que hayan regido anteriormente las mismas relaciones laborales. Esto constituye, como sabemos, una doble distorsión de la realidad. Por un lado, hay otros órdenes jurídicos que funcionan y son eficaces en el mismo territorio jurídico. Por otro lado, visto que el derecho y la sociedad son mutuamente constitutivos, las anteriores leyes laborales, aún después de ser derogadas, dejan, aún así, sus marcas en las relaciones de trabajo que regían. A pesar de ser derogadas, continúan presentes en las memorias de las personas y de las cosas: la derogación jurídica no significa erradicación social.

Esta distorsión de la realidad no es caótica. Se da a través de mecanismos y de operaciones de determinados y determinables. 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 juridicidades con la realidad social son muy semejantes a las que existen entre los mapas y la realidad espacial. De hecho, las juridicidades son mapas; los derechos escritos son mapas cartográficos; los derechos consuetudinarios (customary) e informales son mapas mentales. Esta es una metáfora fuerte, y, como tal, será tomada literalmente. De ahí que el subtítulo de este capítulo podría ser muy bien: "como tomar las metáforas en sentido literal".

Este abordaje, que puede designarse como *cartografía simbólica del derecho,* tiene, a mi entender, un doble mérito. Por un lado, permite resolver algunos problemas de la sociología del derecho hasta ahora sin resolución[2]. Permite, por ejemplo, desarrollar una conceptualización sociológica del derecho autónoma de la que ha sido elaborada por los juristas y por la ciencia jurídica y con eso hace posible superar uno de los más persistentes obstáculos epistemológicos a la constitución de un objeto teórico propio de la sociología del derecho[3]. Por otro lado, la concepción del derecho en sociedad hacia la que apunta cuestiona radicalmente algunos de los postulados filosóficos y políticos de la teoría liberal del Estado y del derecho modernos y, por esa vía, contribuye para la construcción de un pensamiento jurídico propio de la transición paradigmática, o sea, para la construcción de una concepción postmoderna del derecho.

1. Comprender los mapas

La cartografía simbólica del derecho presupone el conocimiento previo de los principios y procedimientos que presiden la producción y el uso de los mapas, para lo que recurro a la ciencia (y al arte) que los estudia de modo sistemático, la cartografía. Discurriré, entonces, durante algún tiempo sobre mapas. Además de reunir los instrumentos analíticos requeridos por la argumentación a la que me propongo, espero despertar el interés por el mundo fascinante de los mapas. Como dice Josef Konvitz, "es una ironía suprema que los mapas, a pesar de ser una de las metáforas culturales más comunes, estén aún lejos de ocupar el lugar que merecen en la historia de las mentalidades" (1980: 314)[4]. Fernando Pessoa (Álvaro de Campos) expresa así su fascinación por los mapas:

---

2. Sobre el agotamiento del paradigma tradicional de los estudios socio-jurídicos, cfr. Santos (1987a: 279 y ss.) donde tal fenómeno es designado a partir de Nietzsche, por proceso de camelización de la sociología del derecho (cfr. también Santos, 1986). Este proceso resulta de una concepción del derecho y de la sociedad en que ambos son considerados como entidades diferentes y autó nomas, cabiendo a la sociología determinar el tipo y el grado de justificación o correspondencia entre ellas. Sin olvidar los méritos de los objetos de investigación que derivan de esta concepción, se reconoce hoy que ellos se limitan a dos grandes tipos de reflexiones -el impacto del derecho en la sociedad y el impacto de la sociedad en el derecho-, dejando en la sombra muchas otras cues tiones, más interesantes y más importantes. Cfr., en el mismo sentido, Nelken (1986).
3. Cfr., también Richard Abel (1980).
4. Semejantemente, A. Robinson y B. Petchenik, consideran que los mapas son la analogía básica de nuestra cultura (1976: 2).

> Y *el esplendor de los mapas, camino abstracto para la imaginación concreta,*
> *Letras y trazos irregulares abriendo para la maravilla* (Pessoa, 1969: 386).

La principal característica estructural de los mapas reside en que, para desempeñar adecuadamente sus funciones, tienen inevitablemente que distorsionar la realidad. Jorge Luis Borges nos cuenta la historia del emperador que encomendó un mapa exacto de su imperio. Insistió en que el mapa debía ser fiel hasta el mínimo detalle. Los mejores cartógrafos de la época se empeñaron a fondo en este importante proyecto. Al final de muchos trabajos, consiguieron terminarlo. Produjeron un mapa de exactitud insuperable, puesto que coincidía punto por punto con el imperio. Con todo, verificaron, con gran frustración, que el mapa no era muy práctico, porque era del tamaño del imperio (1974: 847).

Para ser práctico, el mapa no puede coincidir punto por punto con la realidad[5]. Sin embargo, la distorsión de la realidad que eso implica no significa que la representación sea arbitraria, en la medida que los mecanismos de distorsión de la realidad sean conocidos y puedan ser controlados. Y, de hecho, así es. Los mapas distorsionan la realidad a través de tres mecanismos principales: *la escala, la proyección, y la simbolización.* Son mecanismos autónomos que envuelven procedimientos distintos y exigen decisiones específicas. Pero también son interdependientes, pues, como dice el cartógrafo Mark Monmonier, "la escala influencia la cantidad de detalle que puede ser mostrado y determina si un símbolo dado es o no visualmente eficaz"(1981: 1).

Los mapas deben ser fáciles de usar. De aquí resulta una permanente tensión entre representación y orientación. Se trata de dos exigencias contradictorias y los mapas son siempre compromisos inestables entre ellas. Como vimos en el mapa de Borges, representar en exceso puede impedir la orientación. Inversamente una representación muy rudimentaria de la realidad puede proporcionar una orientación rigurosa. Cuando somos invitados a una fiesta en una casa cuya localización desconocemos, nuestro anfitrión probablemente nos diseña un esbozo que nos orienta eficazmente, a pesar de no representar o representar muy pobremente las características del camino y del espacio envolvente que tenemos que recorrer hasta nuestro destino. Ilustración semejante puede ser retirada de los *portulanos,* los mapas medievales de las costas y de los puertos que, a pesar de representar

---

5. Sobre las funciones y límites de los mapas ver, por ejemplo, Monmonier, 1991, 1993; Campbell, 1993; McEachren, 1995.

muy imperfectamente el globo terrestre, orientaban con segundad a los navegadores[6]. Hay mapas que resuelven la tensión entre representación y orientación privilegiando la representación. Los designo, siguiendo la cartografía, como mapas-imagen. Otros mapas resuelven la misma tensión privilegiando la orientación. Son los mapas instrumentales (Wahl, 1980: 42).

1.1. Escala

La escala es el primer gran mecanismo de representación/distorsión de la realidad. La escala es "la relación entre la distancia en el mapa y la correspondiente distancia en el terreno"(Monmonier, 1981: 41) y, como tal, implica una decisión sobre el grado de pormenorización de la representación. Los mapas de gran escala tienen un grado más elevado de pormenorización que los mapas de pequeña escala porque cubren un área inferior, a la que es cubierta, en el mismo espacio de diseño, por los mapas de pequeña escala. Los mapas son siempre "una versión miniaturizada" (Keates, 1982: 73) de la realidad y, por eso, envuelven siempre una decisión sobre los detalles más significativos y sus características más relevantes[7]. Como dice Muehrcke, "lo que torna el mapa tan útil es su carácter de omisión. Es el reducir la realidad a su esencia" (1986: 10). Es fácil de ver que la decisión sobre la escala a adoptar condiciona la decisión sobre el tipo de uso del mapa y viceversa. Por ejemplo, "los mapas de pequeña escala no permiten determinar con exactitud la anchura de las carreteras o de los ríos pero permiten determinar con exactitud las posiciones relativas de estos elementos, entre sí y en relación a los demás accidentes del terreno" (Monmonier, 1981: 4).

La geografía, que comparte con la cartografía su interés por el espacio y por las relaciones espaciales, ha contribuido mucho para los estudios de las

6. Cfr. A. C. Hodgkiss (1981: 103). En el siglo XVI, Mercator el notable geógrafo flamenco que desarrolló un tipo de proyección a la que posteriormente fue dado su nombre, escribió la siguiente advertencia en su famoso mapa de 1669: "Si quisieres navegar de un puerto para otro, aquí tienes el mapa y una línea recta diseñada en él; si siguieses cuidadosamente esa línea, llegaras con seguridad al puerto de destino. Pero la extensión de la línea puede no ser correcta. Podréis llegar más temprano o más tarde de lo que esperábais, pero llegaréis con certeza" (citado en W. W. Jervis (1936: 27). Sobre la historia cartográfica, consultar, entre otros, Blakemore y Harley, 1980. En Portugal, debe destacarse el trabajo notable de Luis de Albuquerque (1994). Ver también la obra de A. Pinheiro Marques (1987; 1991; 1997).

7. En lenguaje común , la gran escala y la pequeña escala son usadas en un sentido inverso del que tienen en la cartografía. La gran escala sugiere la cobertura de un territorio vasto o de un acontecimiento amplio, en tanto que la pequeña escala sugiere lo opuesto. En este capítulo usaré estos conceptos en su sentido teórico, cartográfico.

escalas, tanto sean las de análisis, como las de acción. Respecto a las primeras, sabemos hoy que ciertos fenómenos, como, por ejemplo, los climas, sólo son susceptibles de ser representados en pequeña escala, en tanto otros, como, por ejemplo, la erosión, sólo son susceptibles de ser representados en gran escala[8]. De ahí que a pesar de ser, en apariencia, cuantitativas, las diferencias de escalas, sean, en realidad, cualitativas. Un fenómeno dado sólo puede ser representado en una escala dada. Cambiar de escala implica cambiar de fenómeno. Tal como en la física nuclear, la escala crea el fenómeno. Las teorías del caos referidas en el Capítulo I vienen a conferir a las escalas una nueva centralidad, ya que para ellas, al contrario de lo que era presupuesto por la física clásica, los objetos no son independientes de las escalas escogidas para medirlos. Como nos enseña la geometría fractal, la extensión de la costa marítima, del perfil de las montañas o de las ramificaciones del sistema vascular aumenta con la disminución (en sentido no cartográfico) de la escala con que es medido (Hayles, 1990: 12). Muchas de las correlaciones falaces, corrientes en la geografía, derivan de la sobreposición de fenómenos creados y analizados en escalas diferentes. La escala es un "olvido coherente" que debe ser llevado a cabo coherentemente (Racine *et al.,* 1982: 126).

El mecanismo de la escala también se aplica a la acción social porque media entre intención y acción. Los urbanistas y los jefes militares, tal como los administradores y los legisladores, definen las estrategias en pequeña escala y deciden la actuación cotidiana en gran escala. El poder tiende a representar la realidad social y física en una escala escogida por su virtualidad para crear los fenómenos que maximizan las condiciones de reproducción del poder. La representación/distorsión de la realidad es un presupuesto del ejercicio del poder.

1.2. Proyección

El segundo gran mecanismo de la producción de mapas es la *proyección.* Para ser útiles, los mapas tienen que ser fácilmente manipulados y almacenados. Los mapas planos pueden ser fácilmente enrollados o doblados. Es precisamente a través de la proyección que las superficies curvas de la tierra son transformadas en las superficies planas en los mapas. Esta transformación no puede ocurrir sin distorsionar formas y distancias. No cabe aquí describir los varios tipos de proyección y los tipos de grados de distorsión

8. Cfr., por ejemplo, Y. Lacoste (1976; 1980: 17). En el mismo sentido, J. B. Racine *et al.* (1982).

característicos de cada uno de ellos[9]. Me limitaré a algunos argumentos relevantes para la argumentación aquí desarrollada. En primer lugar, los varios tipos de proyección no distorsionan la realidad caóticamente. Cada tipo de proyección crea un campo de representación en el cual las formas y los grados de distorsión tienen lugar según reglas conocidas y precisas. Por ejemplo, algunas proyecciones distorsionan más las zonas polares, en tanto que otras hacen lo opuesto. Por otro lado, las diferentes proyecciones distorsionan diferenciadamente las variadas características del espacio. Algunas proyecciones, las llamadas proyecciones conformadoras, representan correctamente las áreas, pero distorsionan los ángulos, las formas y las direcciones, en tanto que otras, las llamadas proyecciones equivalentes, hacen lo opuesto. Es así imposible obtener el mismo grado de exactitud en la representación de los diferentes atributos del espacio, y todo lo que hicimos para aumentar el grado de exactitud en la representación de un atributo dado contribuirá, por cierto, para aumentar el grado de error en la representación de cualquier otro atributo. Funciona aquí algo muy semejante al principio de incertidumbre de Heisenberg en la física cuántica, según el cual no podemos medir simultáneamente y con el mismo grado de rigor la velocidad y la posición de las partículas, y cualquier aumento del rigor en la medición de la velocidad acarrea la disminución del rigor en la medición de la posición y viceversa[10].

En estos términos, cada tipo de proyección representa siempre un compromiso. La decisión sobre el tipo y grado de distorsión a privilegiar es condicionada por factores técnicos, pero no deja de estar basada en la ideología del cartógrafo y en el uso específico al que el mapa se destina. Por ejemplo, durante la guerra fría, los medios de comunicación occidentales popularizaron la representación de la Unión Soviética en un mapa-mundo diseñado según la proyección cilindrica de Mercator. Es que como este tipo de proyección exagera el área de las zonas en latitudes elevadas o medias en detrimento de las zonas en latitudes intertropicales, el tamaño de la Unión Soviética era inflado y así se dramatizaba la medida de la amenaza comunista[11].

---

9. Cfr., entre otros, M. Monmonier (1981: 15), J. S. Keates (1 982: 72); P. Muehrcke (1986: 456); D. Muracciole (1980: 235); A. G. Hodgkiss (1981: 32).
10. Este tema fue desarrollado en el Capítulo I.
11. Sobre el uso de mapas para fines de propaganda cfr. M.Monmonier (1981: 43); A. G. Hodkiss (1981: 15); P. Muehrcke (1986: 395); J. L. Rivière (1980: 351); H. Speier (1941: 310); L. Quam (1943: 21); S. W. Boggs (1947: 469); M. Sharkey (1984: 148); Burnett, 1985; y Retain, 1986.

La segunda observación sobre la proyección es que todos los mapas tienen un centro. Cada periodo histórico o tradición cultural selecciona un punto fijo que funciona como centro de los mapas en uso, un espacio físico o simbólico al que es atribuida una posición privilegiada y alrededor del cual se dispersan organizadamente los restantes espacios. Por ejemplo, los mapas medievales acostumbraban poner un lugar sagrado en el centro, Jerusalen en los mapas europeos, La Meca en los mapas árabes[12]. La misma relación centro-periferia puede ser observada en los mapas actuales, sea en los mapas cartográficos, sea en los mapas mentales. Al respecto de estos últimos, que son, al final, las imágenes cognitivas visuales del mundo que nos rodea, dice Muehrcke, con base en múltiples estudios sobre la percepción cognitiva del espacio, que la mayoría de nuestros mapas mentales destacan y privilegian nuestra vecindad, el sitio que nos es más familiar, atribuyendo menos significado a todo lo que nos rodea.

1.3. Simbolización

La simbolización es el tercer gran mecanismo de la representación/distorsión cartográfica de la realidad. Se refiere a los símbolos gráficos usados para señalar los elementos y las características de la realidad espacial seleccionados. Sin señales, el mapa es tan inútil como el mapa de Borges. Es este el caso del mapa de Bellman en la historia de Lewis Carrol, el mapa que pretendía representar el mar sin vestigios de tierra y que, como tal, era una hoja de papel absolutamente en blanco[13].

---

12. A. C. Hodgkiss (1981: 29). Una visión ligeramente diferente, mostrando como el centro de los mapas fue evolucionando a lo largo de la Edad Media, en D. Woodward (1985: 510). Según A. Henrikson, la deslocación progresiva de los E.U.A. de la periferia para el centro de la escena mun dial -una deslocación completada en la Segunda Gran Guerra- produjo cambios en el tipo de pro yecciones cartográficas adoptadas o privilegiadas: "La relación de los E.U.A. con los teatros de guerra más importantes exigía una nueva imagen del mundo, un nuevo mapa estratégico global. Las proyecciones cilindricas, como, por ejemplo, la de Mercator, centrada en el Ecuador, no mos traban la continuidad, unidad, y la organización de la 'worldwide arena', como Roosevelt la llamó. De ahí que comenzasen a ser preferidas otras proyecciones, centradas en el Polo Norte. En estas, los E.U.A. asumían una posición central" (1980: 83). Cfr. también A. Henrikson (1975: 19).

13. ...One could see he was wise,/ the moment one looked in his face!/He had bought a large map representing the sea,/ without the least vestige of land:/And the crew were much pleased when they found it to be./A map they could all understand.
"What's the good of Mercator's North Poles and Equators/Tropics, Zones and Meridian Lines?"/So the Bellman would cry: and the crew would reply./"They are merely conventional signs!"
"Other maps are such shapes, with their islands and capes!/But we've got our brave Captain to thank"/(So the crew would protest) "that he's brought us the best-/A perfect and absolute blank!" (L. Carrol, 1976: 757).

El lenguaje cartográfico es un tema fascinante y la semiótica ha venido a suministrar nuevos instrumentos analíticos para su estudio. Los sistemas de señales han evolucionado a lo largo de los tiempos y aún hoy los sistemas varían según el contexto del productor del mapa o según el uso específico a que este último se destina. Basado en la semiótica, J. S. Keates distingue entre señales icónicas y señales convencionales (1982: *66).* Las señales icónicas son señales naturalísticas que establecen una relación de semejanza con la realidad representada. Por ejemplo, un conjunto de árboles para designar la floresta. Las señales convencionales son más arbitrarias. Por ejemplo, se convino usar líneas para señalar carreteras y fronteras y círculos de diferentes tamaños para designar villas y ciudades (Monmonier, 1981: 6). Si echásemos una mirada a la historia de los mapas, verificaríamos que los sistemas de señales comenzaron por ser predominantemente convencionales (Caron, 1980: 9). Pero aún hoy y según múltiples circunstancias, los mapas pueden ser más figurativos o más abstractos, en señales referenciales o cognitivas. En suma, los mapas pueden ser hechos para ser vistos o ser leídos.

2. Una cartografía simbólica del derecho

La digresión que acabo de hacer por la cartografía permitió reunir algunos de los conceptos y demás instrumentos analíticos en que se funda la cartografía simbólica del derecho que presentaré a continuación. Parto de la verificación, -hecha en el Capítulo II y a desarrollar en el Capítulo V de este volumen y en el 2º y 3er volumen- de que, al contrario de lo que pretende la filosofía política liberal y la ciencia del derecho que sobre ella se constituyó, circulan en la sociedad, no una, sino varias formas de derecho o modos de juridicidad. El derecho oficial, estatal, que está en los códigos y es legislado por el gobierno o por el parlamento, es apenas una de esas formas, aunque, tendencialmente la más importante. Esas diferentes formas *varían* en cuanto a los campos de acción social o a los grupos sociales que regulan, en cuanto a su durabilidad, que puede ir de la larga duración de la tradición inmemorial hasta lo efímero de un proceso revolucionario, en cuanto al modo como previenen los conflictos individuales o sociales y los resuelven siempre que ocurran, en cuanto a los mecanismos de reproducción de la legalidad, y distribución u ocultación del conocimiento jurídico.

Parto, así, de la idea de pluralidad de los órdenes jurídicos o, de forma más sintética y corriente, del pluralismo jurídico[14].

Procuraré mostrar que las varias formas de derecho tienen en común el hecho de ser mapas sociales y de, tal como los mapas cartográficos, recurrir a los mecanismos de la escala, proyección y de simbolización para representar y distorsionar la realidad. Mostraré, también, que las diferencias entre ellas se pueden reconducir a diferencias en los tipos de escala, de proyección y de simbolización utilizados por cada una. Para ilustrar mi argumentación, recurro a varios estudios de sociología del derecho y, particularmente, a las investigaciones empíricas que en este dominio realicé en Brasil, Portugal y en Cabo Verde[15]. La investigación en el Brasil fue realizada, en 1970, en Río de Janeiro y, en 1980, en Recife y trata de las luchas sociales, jurídicas y políticas de los habitantes de las *favelas* contra el Estado y los propietarios privados de suelo urbano en el sentido de garantizar el derecho a habitación en los terrenos por ellos ocupados ilegalmente (Santos, 1977; 1982b; 1983). La investigación realizada en Portugal, en 1977 y 1978, estudia las contradicciones entre la llamada "legalidad democrática" y la llamada "legalidad revolucionaria" durante la crisis revolucionaria de 1974-75 (Santos, 1979; 1982a; 1985a). Por último, la investigación en Cabo Verde, realizada en 1984-85, tiene por objeto las estructuras y los modos de funcionamiento de los tribunales de zona o tribunales populares creados o institucionalizados después de la independencia (Santos, 1984). Se trata de tribunales no profesionalizados compuestos por ciudadanos comunes, organizados en los diferentes lugares de residencia y con competencia para juzgar pequeños delitos y conflictos de pequeño montante.

2.1. El derecho y la escala

Una de las virtualidades más interesantes de la cartografía simbólica del derecho consiste en el análisis del efecto de la escala en la estructura y en el uso del derecho. El estado moderno se asienta en el presupuesto de que el derecho opera en una única escala, la escala del estado. Durante mucho

---

14. Sobre el pluralismo jurídico, cfr., entre muchos otros, F. Snyder (1981); P. Fitzpatrick (1983); B. Santos (1985b); J. Griffiths (1987); J. G. Belley (1988); S. Merry (1988; 1997); A. C. Wolkmer (1994); D. Nina and P. J. Schwikkard (1996); G. Teubner (1997); F. Benda-Beckmann (1997); R. A. MacDonald (1998); S. Roberts (1998); N. Rouland (1998). El tema de la pluralidad sociológica de derechos en circulación en las sociedades es tratado en detalle en el 2o y 3er volumen.
15. Estos estudios están incluidos en el 2º volumen.

tiempo, la sociología del derecho aceptó críticamente este presupuesto. En las últimas tres décadas, la investigación sobre el pluralismo jurídico llamó la atención sobre la existencia de derechos locales en las zonas rurales, en los barrios urbanos marginales, en las iglesias, en las empresas, el deporte, las organizaciones profesionales. Se trata de formas de derecho infra-estatal, informal, no oficial y más o menos consuetudinario[16].

Mas recientemente, la investigación sobre el intercambio económico internacional permitió detectar la emergencia de una nueva *lex mercatoria,* un espacio jurídico internacional en el que operan diferentes tipos de agentes económicos cuyo comportamiento es regulado por nuevas reglas internacionales y relaciones contractuales establecidas por las empresas multinacionales, por los bancos internacionales o por asociaciones internacionales dominadas por unos o por otros (Kahn, 1982; Wallace, 1982). El capital transnacional creó así, un espacio jurídico transnacional, una legalidad supraestatal, un derecho mundial. Ese derecho, es, en general, muy informal. Basado en las prácticas dominantes, o sea, en las prácticas de los agentes dominantes, no es un derecho consuetudinario en el sentido tradicional del término. Sólo podrá ser considerado consuetudinario si admitimos la posibilidad de prácticas nuevas o recientes que dieron origen a lo que podemos designar cuasi paradójicamente como *costumbres instantáneas* como, por ejemplo, cuando una empresa multinacional inventa un nuevo tipo de contrato y tiene poder suficiente para imponerlo a otros agentes económicos. Tampoco tiene sentido considerar este nuevo derecho mundial como no oficial, una vez que el crea diferentes formas de inmunidad, sea en relación al derecho nacional estatal, sea en relación al derecho internacional público y, en este sentido, constituye su propia oficialidad (Farjat, 1982: 47)[17].

Estos desarrollos socio-jurídicos revelan, pues, la existencia de tres espacios jurídicos diferentes a los que corresponden tres formas de derecho: el derecho local, el derecho nacional, y el derecho global. Es poco satisfactorio distinguir estas tres formas de derecho sobre la base del objeto de regulación pues, a veces, regulan o parecen regular el mismo tipo de acción social. A mi entender, lo que distingue estas formas de derecho es el tamaño de la escala con que regulan la acción social. El derecho local es una legalidad de gran escala; el derecho nacional-estatal es una legalidad de escala media; y el derecho mundial es una legalidad de pequeña escala.

---

16. Este tema es desarrollado en el 2" volumen.
17. Este tema es desarrollado en el 3er volumen.

Esta concepción tiene muchas implicaciones. En primer lugar, y una vez que la escala crea el fenómeno, estas formas de derecho crean diferentes objetos jurídicos a partir de los mismos objetos sociales empíricos. Usan diferentes criterios para determinar los pormenores y las características relevantes de la actividad social a ser regulada. Establecen diferentes redes de hechos. En síntesis, crean realidades jurídicas diferentes. Tomemos.; como ejemplo, el conflicto de trabajo en una fábrica operando en régimen de subcontratación para una empresa multinacional de *pronto-a-vestir.* El código de la fábrica, o sea, el conjunto de reglamentos internos que constituyen el derecho local de la fábrica, regula con gran detalle las relaciones en la producción (las relaciones entre operarios, entre operarios y supervisores, entre estos y los directores, etc.) con el fin de garantizar la disciplina en el espacio de la producción, impedir la ocurrencia de conflictos e intentar disminuir su ámbito siempre que ocurran[18]. El conflicto de trabajo es el objeto nuclear del código de fábrica porque confirma, *al contrario,* la continuidad de las relaciones de producción que es su razón de ser.

En el contexto más amplio del derecho laboral estatal, el conflicto de trabajo es tan sólo una de las dimensiones, si bien importante, de las relaciones de trabajo. Es parte de una red más amplia de hechos económicos, políticos y sociales en que fácilmente identificamos entre otros, la estabilidad política, la tasa de inflación, la política de rendimientos, las relaciones de poder entre organizaciones sindicales y patronales. En el contexto más amplio del derecho global de subcontratación internacional[19], el conflicto de trabajo se transforma en un pormenor minúsculo de las relaciones económicas internacionales que no merece siquiera ser mencionado.

Los diferentes órdenes jurídicos, operan, así, en escalas diferentes y, con eso, traducen objetos empíricos eventualmente iguales en objetos jurídicos distintos. Acontece, sin embargo, que en la práctica social las diferentes escalas jurídicas no existen aisladas y, por el contrario, interaccionan de diferentes maneras. Retomemos el ejemplo del conflicto de trabajo. En esa situación, los objetivos de regulación de los tres derechos arriba referidos convergen en la misma acción social, el conflicto concreto. Esto puede crear la ilusión de que los tres objetos jurídicos se sobreponen y coinciden. De hecho,

18. El derecho local de la fábrica es el derecho de la producción generado en el espacio estructu ral de la producción. Sobre ese espacio y los restantes espacios estructurales, ver Capítulo V.
19. Un análisis profundo de la naturaleza jurídica y económica de la subcontratación en M. M. Marques (1986; 1987).

no es así; tampoco coinciden las imágenes jurídicas de base, los universos simbólicos de los diferentes agentes económicos movilizados en el conflicto.

Los trabajadores, y a veces, el patrón tienden a tener una visión de gran escala del conflicto, una visión dramatizada, plena de detalles y de discursos particularísticos, en suma, una visión y una concepción moldeadas por el derecho local de la producción. Los dirigentes sindicales y, a veces, el patrón, tienden a ver el conflicto como una crisis, más o menos momentánea, en el proceso continuo de las relaciones de trabajo. Es una visión predominante moldeada por el derecho estatal y las acciones que de ella resultan procuran un compromiso entre el conflicto concebido en gran escala en el derecho de la producción y su concepción en escala media en el derecho estatal. Finalmente, para la empresa multinacional el conflicto de trabajo es un pormenor o accidente mínimo que, si no fuera rápidamente resuelto, puede ser fácilmente superado, transfiriendo el encargo a Malasia o Taiwan.

Explicar estas discrepancias y falta de coincidencias exclusivamente en función de las diferencias entre los intereses en conflicto o los grados de conciencia de clase se torna poco convincente, siendo que el derecho tiende a construir la realidad que se adecua a su aplicación. Tal construcción obedece a ciertas reglas técnicas, una de las cuales, como sostengo aquí, es la regla de la escala. En verdad, sólo podemos comparar intereses sociales y grados de conciencia de grupo dentro del mismo espacio socio-jurídico y, por lo tanto, en el interior de la misma forma de derecho. La dificultad de la empresa reside en que, como ya dije más arriba, la vida socio-jurídica es constituida, en la práctica, por diferentes espacios jurídicos que operan simultáneamente y en escalas diferentes. La interacción e intersección entre los diferentes espacios jurídicos es tan intensa que, al nivel de la fenomenología de la vida socio-jurídica, no se puede hablar de derecho y de legalidad, sino más bien de *interderecho* e *interlegalidad.* En este plano, es menos importante analizar los diferentes espacios jurídicos que identificar las complejas y dinámicas relaciones entre ellos. Pero, si, al proceder a esa identificación, descuidamos la cuestión de la escala, caeremos en una situación tan frustrante como la de el turista que se olvidó en casa el transformador que le permitiría usar la máquina de afeitar en el extranjero.

Al realizar la investigación sobre la justicia popular en Cabo Verde, me encontré con un hecho de algún modo intrigante. La filosofía subyacente a la organización de la justicia popular era la de involucrar al máximo a las comunidades locales en el ejercicio de la justicia, incorporando en esta, siempre que fuera posible, el derecho local (costumbres, prácticas respeta-

bles y respetadas). Esta incorporación era facilitada por el hecho de que los jueces de los tribunales zonales eran legos, miembros de las comunidades locales, y también por el hecho de que el derecho escrito que regulaba la actividad de los tribunales era deliberadamente vago y lagunar. Detecté, entre tanto, que, en algunos casos por lo menos, el proceso de selección de los jueces por el Estado y por el partido no facilitaba la incorporación del derecho local. Así sucedía, por ejemplo, cuando eran seleccionadas personas jóvenes. Tal selección, basada en la identificación activa con los objetivos generales de acción política del Estado y del partido, provocaba, a veces, alguna tensión en el seno de las comunidades locales, para las cuales el ejercicio de la justicia debía ser dejado a los más viejos, con mayor sabiduría y prudencia.

Una reflexión más profunda sobre esta discrepancia me permitió concluir que estaba ante una situación de interlegalidad, o sea, de una relación compleja entre dos derechos, el derecho estatal y el derecho local, usando escalas diferentes. Para las comunidades locales, sobre todo rurales, las costumbres locales eran un derecho local, una legalidad de gran escala, adaptada a las exigencias de prevención y resolución de conflictos locales. Para el Estado, el derecho local era parte integrante de una red más amplia de factores sociales y políticos, entre los cuales las exigencias de consolidación del Estado y de creación de la sociedad socialista, la unidad del sistema jurídico, la socialización política, etc. A esta escala más pequeña, el derecho local era parte integrante del derecho estatal y, por lo tanto, un instrumento específico de acción social y política[20] (Santos 1984: 33).

La primera implicación de la identificación de diferentes escalas de juricidad es, como acabamos de ver, prestar nuestra atención hacia el fenómeno de la interlegalidad y para su complejo funcionamiento. La segunda gran implicación tiene que ver con los *patrones de regulación* asociados con cada escala de legalidad. Mencioné ya la tensión dialéctica entre representación y orientación. En verdad, estamos ante dos modos antagónicos de imaginar y constituir la realidad, uno adecuado para identificar la posición y otro adecuado para identificar el movimiento. La legalidad de gran escala es rica en detalles, describe pormenorizada y vivamente los comportamientos y las actitudes, los contextualiza en el medio envolvente y es sensible a las distinciones (y relaciones complejas) entre familiar y extraño, superior e inferior, justo e injusto. Tales características están presentes en cualquiera que sea el objeto de regula-

20. Este estudio está incluido en el 3er volumen.

ción jurídica, ya sean relaciones de familia o de trabajo, actividades contractuales o criminales. En suma, esta forma de legalidad crea un patrón de regulación basado en la representación y adecuado para identificar posiciones.

Por el contrario, la legalidad de pequeña escala es pobre en detalles y reduce los comportamientos y las actitudes a tipos generales y abstractos de acción. Pero, por otro lado, determina con rigor la relatividad de las posiciones (los ángulos entre las personas y entre las personas y las cosas), suministra direcciones y atajos, y es sensible a las distinciones (y a las complejas relaciones) entre parte y todo, pasado y presente, funcional y disfuncional. En suma, esta forma de legalidad crea un patrón de regulación basado en la orientación y adecuado para identificar movimientos[21]. Cuando, en 1970, estudié el derecho interno y no oficial de las *favelas* de Rio de Janeiro, tuve ocasión de observar que ese derecho local, un derecho de gran escala, representaba adecuadamente la realidad socio-jurídica de la marginalidad urbana y contribuía significativamente para mantener el *status quo* de las posiciones de los *favelados* en cuanto habitantes precarios de barracas y casas en terrenos invadidos (Santos, 1977)[22]. Cuando, diez años mas tarde, estudié las luchas sociales y jurídicas de los habitantes de las *favelas* de Recife con el objetivo de legalizar la ocupación de las tierras por medio de expropiación, compra o arrendamiento, verifiqué que la forma de derecho a la que recurrían principalmente era el derecho oficial, estatal, un derecho de menor escala, que sólo muy selectiva y abstractamente representaba la posición socio-jurídica de los habitantes, pero definía muy claramente la relatividad de sus posiciones frente al estado y a los propietarios fundiarios urbanos, un derecho que, en las condiciones sociales y políticas de la época, ofre-

---

21. Como dije antes, la cartografía simbólica es susceptible de aplicación a otras formas institu cionalizadas de representaciones sociales, de la religión a la educación, de la salud a la moda, de las fuerzas armadas al movimiento sindical. Por ejemplo, el proceso educativo de gran esca la, que tiene lugar de modo informal y cotidiano en el seno de la familia, del grupo de refe rencia, o de la comunidad local, no coincide con el proceso educativo de pequeña escala en el ámbito del sistema educativo formal, nacional (público o privado), aún cuando los dos pro cesos inciden, en apariencia, sobre los mismos tópicos y sobre los mismos alumnos. La edu cación de gran escala, suscita, en general, un patrón de socialización que privilegia la repre sentación de los espacios socialmente constituidos y la posición que en ese espacio ocupan en general los sujetos del proceso educativo. Por el contrario, la educación de pequeña escala sus cita, en general, un patrón de socialización que privilegia el movimiento y la orientación entre diferentes espacios sociales, constituidos o a constituir, aun cuando ese movimiento (la movi lidad social), a nivel agregado, es ilusorio y la ilusión de que el existe en la realidad es uno de los factores de la rigidez macro-social.
22. Este estudio y un análisis auto-reflexivo de la investigación están publicados en el 2º volumen.

cía el atajo más corto para el movimiento desde una posición precaria hacia una posición segura (Santos, 1982b; 1983)[23].

Más allá de suscitar diferentes patrones de regulación, las diferentes escalas de legalidad condicionan *redes de acciones* diferentes y son condicionadas por ellas. Una red de acción es una secuencia intercomunicada de acciones estructuralmente determinadas por límites predefinidos. Identifico dos tipos de límites: los límites definidos según el ámbito, y los definidos según la ética de las interacciones. Según el ámbito, distingo dos tipos de redes de acciones: la *red de acciones estratégicas,* y la *red de acciones tácticas.* Según la ética, distingo igualmente dos tipos de redes de acciones: la *red de acciones instrumentales,* y la *red de acciones edificantes.* A la luz de los ejemplos apuntados arriba, sugiero que la legalidad de gran escala suscita (y es suscitada por) redes de acciones tácticas y edificantes, en cuanto la legalidad de pequeña escala suscita (y es suscitada por) redes de acciones estratégicas e instrumentales. Los diferentes grupos y clases sociales no son todos igualmente socializados en las diferentes redes de acciones. Estas se encuentran desigualmente distribuidas en la sociedad. Un grupo o una clase social dada socializados predominantemente en un cierto tipo de redes de acciones tienden a ser específicamente competentes en el tipo de legalidad que les está asociado. En una situación de interlegalidad, o sea, en una situación en que la legalidad de pequeña escala se entrecruza con la legalidad de gran escala, las acciones asociadas con la primera tienden a ser agresivas, excepcionales, críticas, respecto a las luchas o conflictos de gran alcance, en tanto que las acciones asociadas con la legalidad de gran escala tienden a ser defensivas, ordinarias, respecto a la interacción de rutina y a las luchas y conflictos de pequeño alcance[24].

La tercera y última implicación del análisis de las escalas de regulación jurídica se refiere a lo que designo *niveles de regulación.* Cualquiera que sea el objeto social regulado y el objetivo de la regulación, cada escala de legalidad tiene un nivel de regulación propio con el que define lo que pertenece a la esfera del derecho y lo que de ella queda excluido. Ese nivel es el producto de la operación combinada de tres niveles: el nivel de detección, el nivel de discriminación y el nivel de evaluación. El *nivel de detección* se

---

23. Es necesario destacar, sin embargo, que los habitantes/invasores se apoyaban en el derecho local de las *favelas* siempre que querían mostrar sus experiencias de vida y posicionarlas ante la sociedad.
24. Sobre el concepto de luchas de diferente alcance, cfr.la distinción entre *"molar struggles"* y *"molecular struggles"* en G.A. Miller *et al.* (1972:59).

refiere al nivel mínimo de la acción social que puede ser objeto de regulación. Este nivel permite distinguir entre lo relevante o lo irrelevante. El *nivel de discriminación* se refiere a las diferencias mínimas en la descripción de la acción social susceptibles de justificar diferencias de regulación. Permite distinguir entre lo mismo, (que debe tener tratamiento igual) y lo distinto (que debe tener tratamiento diferente). Por último, el *nivel de evaluación* se refiere a las diferencias mínimas en la cualidad ética de la acción social susceptibles de hacer variar cualitativamente el sentido de la regulación[25]. Permite distinguir entre lo legal y lo ilegal[26].

Durante la crisis revolucionaria por la que pasó la sociedad portuguesa en 1974-1975, José Diogo, asalariado rural, fue acusado del homicidio de su antiguo patrón, un gran latifundista alentejano. En su defensa, el reo invocó la provocación de la víctima y una larga lista de acciones prepotentes y violentas contra los trabajadores cometidas por el latifundista durante el largo tiempo de la dictadura salazarista. Después de muchas peripecias, debidas a la atención pública que el caso obtuvo y las manifestaciones de solidaridad con el reo, este acabó por ser juzgado y condenado. Una de las veces en que el juicio fue postergado, cuando el proceso fue transferido al tribunal de Tomar, un tribunal popular constituido por trabajadores del cinturón de Lisboa y por asalariados rurales se reunió en el exterior del tribunal de la comarca y condenó póstumamente al latifundista al mismo tiempo que absolvió al reo, a pesar de reconocer que su acción, siendo un acto de violencia individual, no podía ser considerada revolucionaria. La discrepancia entre el tribunal estatal y el tribunal popular reside, entre otras cosas, en los diferentes niveles de regulación de las formas de derecho adoptadas en cada uno de los tribunales. Para el derecho estatal, entonces llamado "legalidad democrática", las dos acciones, la del reo y las acciones anteriores de la víctima, tenían contenidos éticos muy distintos. Para el derecho aplicado por el

25. Estos niveles señalan, cada uno a su modo, diferentes límites de la representación. Estos límites serán analizados en detalle en el próximo capítulo.

26. Continuando el ejercicio de expandir la estrategia analítica aquí desarrollada en una aplicación al derecho, y a semejanza de lo que hice con la educación (ver nota 21), puede decirse que, en el dominio de la salud, otra gran representación social con varios grados de institucionalización, los niveles de representación varían, por ejemplo, entre la medicina popular y la medicina oficial. La primera parece caracterizarse por un nivel de regulación más bajo que la segunda, sea en cuanto nivel de detección (la caracterización de síntomas que pueden constituir un problema de salud) sea en cuanto nivel de discriminación (la distinción y la localización de los síntomas), sea aún en cuanto nivel de valoración (la discriminación entre lo que es salud y lo que es enfermedad).

tribunal popular, la "legalidad revolucionaria", como entonces se llamaba, y en función del nivel de evaluación y de discriminación más bajo por esta adoptado, los dos tipos de acción eran éticamente semejantes. Si la acción del reo no podía ser considerada revolucionaria, podría por lo menos ser disculpada en cuanto reacción comprensible contra las acciones anteriores de la víctima (Santos, 1982a: 272).

Los tres niveles varían según la escala del derecho, pero la misma escala jurídica admite diferencias internas en el nivel de la regulación. Por ejemplo, puede tener un elevado nivel de detección pero un bajo nivel de evaluación o, al contrario, las discrepancias pueden darse entre diferentes áreas o ramas de la misma escala del derecho. (Por ejemplo, el derecho estatal de trabajo puede tener un nivel de regulación más elevado que el derecho criminal o el derecho social). Ocurre que el nivel de la regulación, lejos de ser una entidad fija, puede moverse dentro de ciertos límites. El movimiento, sin embargo, es siempre el producto de los movimientos combinados (y frecuentemente desiguales) de los tres niveles que constituyen el nivel de la regulación. En el contexto político y social actual en que se apela estridentemente a la desregulación de la economía y de la vida social, el nivel de regulación del derecho estatal sube como resultado de la subida de los niveles de detección y de discriminación. Sin embargo, como en la práctica la vida socio-jurídica supone siempre inter-legalidad, la desregulación a nivel de la escala del derecho estatal puede ser neutralizada o compensada por el aumento de la regulación al nivel de otras escalas del derecho (el derecho local de la producción o el derecho global de las transacciones internacionales). Obviamente, la "calidad" política y social de una regulación social dominada por el derecho estatal es diferente de una regulación social dominada por el derecho no estatal[27].

2.2. El derecho y la proyección

Las formas de derecho se distinguen también según el tipo de proyección de la realidad social que adoptan. La proyección es el procedimiento a través del cual el orden jurídico define sus fronteras y organiza el espacio jurídico en el interior de ellas. Al igual que la escala, y por las mismas razones, la proyección no es un procedimiento neutro. Tipos diferentes de proyección crean objetos jurídicos diferentes y cada objeto jurídico favorece una

27. Este tema sera retomado con más detalles en el capítulo V.

cierta formulación de intereses y una concepción propia de los conflictos y de los modos de resolverlos. Cada orden jurídico se basa en un hecho fundante, un *super-hecho* o una *super-metáfora* que determina el tipo de proyección adoptado. Las relaciones económicas privadas constituidas en el mercado son el super-hecho en el cual se basa el derecho burgués moderno, del mismo modo que la tierra y la habitación concebidas como relaciones políticas y sociales son el super-hecho subyacente al derecho no oficial de las *favelas* de Río de Janeiro.

Según el tipo de proyección adoptado, cada orden jurídico tiene un centro y una periferia. Esto significa, en primer lugar, que a semejanza de lo que pasa con el capital financiero, en el capital jurídico una forma dada de derecho no se distribuye igualmente por el espacio jurídico de esta. Tiende a concentrase en las regiones centrales, porque es ahí en donde es más rentable y tiene más estabilidad. En esas regiones, el espacio es cartografiado con más detalle y absorbe más recursos institucionales, tales como tribunales y profesionales del derecho, y más recursos simbólicos, como son los tratados y las opiniones de los juristas y la ideología y cultura jurídicas dominantes[28]. Inversamente, en las regiones jurídicas periféricas, el espacio jurídico es cartografiado con un trazo muy grueso, absorbe pocos recursos institucionales (justicia inaccesible, asistencia jurídica de baja calidad, abogados mal preparados, etc.) e igualmente pocos recursos simbólicos (prácticas jurídicas menos prestigiosas, teorización jurídica menos sofisticada, etc.).

Prosiguiendo con el ejemplo anterior, puede decirse que los contratos constituyen el centro del derecho de las sociedades modernas capitalistas. Los conceptos, las teorías, los principios generales y las reglas de interpretación desarrollados en torno de los contratos han ocupado un lugar central en la legislación moderna, en la formación de los juristas y en la ideología jurídica dominante. Más allá de eso, la perspectiva contractual ha sido exportada hacia otras ramas del derecho, hacia el derecho constitucional, hacia el derecho administrativo e incluso al derecho criminal. Cuando hoy se habla del fin de los contratos o, invirtiendo la secuencia propuesta por Maine (1912), del pasaje del contrato hacia el status, no debe olvidarse que, a pesar de las transformaciones socio-jurídicas de las últimas décadas, los contratos continúan siendo la super-metáfora, no sólo del derecho moder-

28. La relación centro/periferia existe en todos los espacios sociales y, por lo tanto, en las formas de capital social y simbólico que los constituyen y accionan (el capital religioso, el capital educacional, el capital médico, el capital corporal, etc.).

no, sino también de la sociedad moderna en general[29]. Basta recordar como simple ilustración, el reciente retorno de las teorías neo-contractualistas en el dominio de las teorías políticas y del derecho constitucional.

De forma semejante, en el derecho informal de los barrios de lata de Río de Janeiro, la tierra y la habitación y los conflictos que en su seno se suscitan constituyen el centro del espacio jurídico. En los casos raros en que la asociación de vecinos se aventura, en su calidad de tribunal informal, a tratar cuestiones criminales, de familia o de orden público, procura siempre una conexión entre estas y las cuestiones de la tierra y de la habitación, y aplica al tratamiento de las primeras la competencia jurídica y la tecnología jurídica popular obtenidas en el tratamiento de las segundas.

El hecho de que cada tipo de proyección de la realidad produce un centro y una periferia muestra que la cartografía jurídica de la realidad social no tiene siempre el mismo grado de distorsión. Tiende a ser más distorsionadora a medida que caminamos del centro para la periferia del espacio jurídico. Las regiones periféricas son también aquellas en que es más densa la interpenetración entre las varias formas de derecho que convergen en la regulación de la acción social.

El segundo efecto de la proyección se refiere al tipo de características del objeto social que son privilegiadas por la regulación jurídica. A este respecto hay que distinguir dos tipos de proyección: la *proyección egocéntrica* y la *proyección geocéntrica*[30]. La proyección egocéntrica privilegia la representación de las características subjetivas y particulares de las acciones sociales que, por lo menos en apariencia, son de naturaleza predominantemente consensual o voluntarista. La proyección geocéntrica privilegia la representación de las características generales y objetivas de las acciones sociales (padronizadas) que, por lo menos aparentemente, son de naturaleza predominantemente conflictual. Según el tipo dominante de proyección adoptado, pueden distinguirse dos formas de derecho: el *derecho egocéntrico* y el *derecho geocéntrico.*

Analizaré a la luz de estas categorías algunas transformaciones recientes en la regulación jurídica de la vida económica, como también algunos desarrollos de larga duración histórica tal como fueran estudiados por Max

---

29. La idea del contrato social en las sociedades modernas fue analizada en el Capítulo II y su cri sis será analizada en detalle en el 4º volumen.
30. Esta distinción es también usada por Muehrcke en la análisis de los mapas cognitivos, pero con un sentido ligeramente diferente (1986: 4).

Weber. Al analizar, en *Economía y Sociedad,* las formas de creación de los derechos, Max Weber llama nuestra atención para el largo y sinuoso proceso histórico a través del cual lo que designo como derecho geocéntrico toma progresivamente el lugar del derecho egocéntrico (1978: 695). En el pasado, dice Weber, el derecho surgió como resultado de decisiones consensuales de los diferentes grupos de estatus. Se trataba, pues, de un derecho voluntariamente asumido, un derecho particularístico, propio de un determinado grupo social y sólo a él aplicable. Había, así, diferentes comunidades jurídicas constituidas, según el nacimiento, la religión, la etnia o la ocupación de sus miembros. Cada individuo o grupo de individuos tenía una cualidad jurídica propia, un derecho personal o *professio juris* y que llevaba consigo dondequiera que fuese.

El *ius civile* era en Roma el derecho personal de los ciudadanos romanos y el *ius gentium* fue creado para regular la actividad de los no ciudadanos. La idea de *lex terrae,* de un derecho general aplicable a todo el territorio, independientemente de las características personales de sus habitantes, se desarrolló muy lentamente. En este proceso, que es el proceso de desarrollo de lo que llama derecho geocéntrico, la extensión de la economía de mercado y la burocratización progresiva de los grupos sociales y sus instituciones desempeñará un papel verdaderamente decisivo. Según Weber, este proceso culminó en la revolución francesa, cuando el Estado moderno se transformó en una institución coercitiva global y su derecho pasó a aplicarse a todos los individuos y a regular de modo general y abstracto todas las situaciones (Weber, 1978: 698 y 724). Max Weber reconoce que todavía hoy existen en la sociedad moderna formas de derecho personal o pluralístico, pero que, al contrario de lo que sucedía en la sociedad antigua, esas formas se fundan, exclusivamente, en razones técnicas o económicas y sólo tienen vigor en los estrictos límites que le son fijados por el derecho estatal. (1978: 697).

A mi entender, esta confrontación histórica entre derecho egocéntrico y derecho geocéntrico no puede ser considerada como definitivamente decidida a favor de éste último. Algunos desarrollos sociojurídicos recientes apuntan hacia la emergencia de nuevos particularismos jurídicos, de formas nuevas de derecho egocéntrico que, al crear auténticos enclaves personales con estatutos jurídicos propios, neutralizan o eluden la aplicación del derecho general del país. Para ilustrar esto mismo, retomo el ejemplo del nuevo tipo de derecho local del que hablé arriba al discutir la escala del derecho. La multiplicidad de contratos económicos transnacionales, cubriendo nuevas áreas de actividad económica e incluyendo cláusulas hasta ahora desconocidas, y

la proliferación de códigos deontológicos, códigos de conducta privada respecto a las actividades de las empresas multinacionales y de las asociaciones económicas o profesionales internacionales en dominios tan diversos como transferencias de tecnología, mercados de capitales, publicidad, promoción de ventas, estudios de mercado, seguros, asistencia técnica, contratos de llave en mano, etc., todas estas nuevas fórmulas de derecho global crean un espacio jurídico transnacional que frecuentemente entra en colisión con el espacio jurídico nacional[31].

Los conflictos tienen orígenes diversos. He aquí algunos de ellos a título de ejemplo: la determinación de la responsabilidad de los nuevos contratos no respeta las leyes nacionales; los contratos incluyen cláusulas generales sobre el derecho aplicable, tales como los principios generales del derecho o los usos comerciales, con el único propósito de huir de la aplicación de derecho nacional; se recurre al sistema de arbitraje con el mismo propósito; los socios comerciales suscriben acuerdos de caballeros que violan abiertamente las leyes nacionales, sobre todo las que regulan la competencia; la legislación nacional promulgada para controlar los contratos de transferencia de tecnología tienen una eficacia casi nula; y, finalmente, las empresas multinacionales más poderosas llegan hasta imponer sus leyes a los estados nacionales. La violación del derecho nacional asume tales proporciones que el código deontológico para las empresas multinacionales propuestos por las Naciones Unidas incluye esta norma sorprendente: "la empresa multinacional respetará las leyes nacionales del país donde opera" (Destanne de Bernis, en Farjat, 1982: *65)*[32].

Todos estos conflictos, latentes o manifiestos, son síntomas de una tensión creciente entre el derecho geocéntrico de los Estados-nación y el nuevo derecho egocéntrico de los agentes económicos transnacionales. En mi opinión, estamos asistiendo a la emergencia de nuevos particularismos estructuralmente semejantes a los estatutos personales y corporativos de la sociedad antigua y medieval descritos por Weber. Tal como los antiguos grupos de estatus, las empresas multinacionales y las asociaciones económicas internacionales tienen un derecho propio que regula sus negocios donde quiera que tenga lugar, y cualquiera que sean las leyes nacionales que allí estén en vigor. La nuevas formas de particularismo, corporativismo y personalismo se caracterizan aún por el hecho de que este derecho mundial es "formado"

---

31. Sobre estos conflictos, cfr. Kahn (1982); Farjat (1982); Wallace (1982); Marques, 1987.
32. Las múltiples formas de globalización del derecho son el tema central del volumen 3º.

según los intereses de las empresas o bancos más poderosos. Después del inicio de la década del 60, Bertold Goldman pudo verificar que muchos de los "contratos-tipo" son creados por una única empresa multinacional suficientemente poderosa para poderlos imponer a sus socios (1964: 180). Así se explica como una nueva práctica instituida por una empresa influyente puede transformarse en una costumbre instantánea. Esta nueva forma de privilegio de estatus puede también ser detectada en los códigos de conducta de las asociaciones económicas o profesionales internacionales (por ejemplo, en el código deontológico de la Asociación Internacional de *Franchising).* Como señala Farjat, hay una estrecha coincidencia entre los agentes económicos poderosos y las autoridades profesionales que redactan los códigos deontológicos (1982: 57).

El análisis del derecho según los tipos de proyección nos permite ver la relatividad de la distinción entre el derecho y los hechos, o sea, entre la evaluación normativa y la descripción factual de la realidad, una distición teorizada hasta el cansancio por la ciencia jurídica. Sobre la base de múltiples investigaciones antropológicas, Clifford Geertz llama nuestra atención sobre las diferencias en los modos en que las diferentes culturas jurídicas construyen la distinción entre derecho y hecho (1983: 232). Por privilegiar, en tanto objetos de regulación, las características generales y objetivas de la realidad, el derecho geocéntrico tiende a radicalizar la distinción entre derecho y hecho y a ser más eximio en la fijación de las normas que en la fijación de los hechos. Dominado por el miedo de los hechos, el derecho geocéntrico reacciona, esterilizándolos, reduciéndolos a esqueletos. Los hechos, cuando nombrados por las normas, son ya meros diagramas de la realidad, como diría Geertz (1983: 173). El derecho geocéntrico produce una justicia legalista para usar un término de otro antropólogo, Pospisil (1971: 23). Al contrario, el derecho egocéntrico tiende a apagar la distinción entre derecho y hecho y a ser más eximio en la fijación de los hechos que en la fijación de las normas. Permite la explosión de los hechos, como en el caso arriba referido, de la constitución de costumbres instantáneas, y por esa razón puede decirse que produce una justicia de hechos, para utilizar todavía la expresión de Pospisil.

2.3. El derecho y la simbolización

La simbolización es la cara visible de la representación de la realidad. Es el procedimiento técnico más complejo, puesto que su ejecución es condicionada tanto por el tipo de escala, como por el tipo de proyección adoptados.

La semiótica, tanto como la retórica y la antropología cultural han hecho contribuciones importantes para el estudio de la simbolización jurídica de la realidad. Desde mi punto de vista, es necesario sumar a estas tres contribuciones el de la crítica literaria, y es precisamente a partir de ésta última que distingo dos tipos ideales de simbolización jurídica de la realidad: el *estilo homérico* y el *estilo bíblico.* Estas designaciones metafóricas se refieren, como dije, a tipos ideales, esto es, a construcciones teóricas extremas a las que los órdenes jurídicos vigentes en la realidad social se aproximan en mayor o menor grado. Estas designaciones son tomadas de la obra clásica de Erich Auerbach sobre las formas de representación de la realidad en la literatura occidental (1968: 23). Auerbach identifica dos formas básicas de representación literaria de la realidad e ilustra la oposición entre ellas con el contraste entre la *Odisea* de Homero y la Biblia. La *Odisea* describe la naturaleza trágica y sublime de la vida heroica, una descripción totalmente exteriorizada, uniformemente iluminada, con todos los acontecimientos ocupando el proscenio y a todos siendo atribuido un significado inequívoco, sin perspectiva psicológica ni lastre histórico. Al contrario, la Biblia representa lo sublime y lo trágico en el contexto en la vida común, cotidiana, y la descripción es sensible a la complejidad de los problemas humanos, destacando algunos aspectos y dejando otros en la oscuridad, y se caracteriza por lo no dicho, por los telones de fondo, por la ambigüedad de los sentidos y por la centralidad de las interpretaciones a la luz del devenir histórico.

A mi entender, este contraste en la representación literaria de la realidad se verifica también en la representación jurídica de la realidad. De ahí la referencia a los dos sistemas polares de señales. Hablo de un *estilo jurídico homérico* cuando la simbolización jurídica de la realidad presenta las dos características siguientes: por un lado, la conversión del flujo continuo de la acción social en una sucesión de momentos discontinuos más o menos ritualizados como, por ejemplo, la celebración y término de los contratos, la incoación de acciones judiciales y su enjuiciamiento, etc.; y, por otro lado, la descripción formal y abstracta de la acción social a través de señales convencionales, referenciales y cognitivas. Este estilo de simbolización crea una forma de juridicidad que designo como juridicidad instrumental. En contraste, el *estilo jurídico bíblico* crea una juridicidad "imagética" y se caracteriza por la preocupación en integrar las discontinuidades de la interacción social y jurídica en los contextos complejos en que ocurren y en describirlas en términos figurativos y concretos a través de señales icónicas emotivas y expresivas.

Independientemente de la procedencia histórica de cualquiera de estos estilos de simbolización y del predominio momentáneo que cualquiera de ellos obtenga sobre el otro, existe siempre, en cada periodo histórico, una tensión dialéctica entre ambos. Así, aunque el derecho del Estado moderno tenga un estilo predominantemente homérico, el estilo bíblico está presente y con gran intensidad en otras formas de derecho que circulan en la sociedad. Volviendo al ejemplo del derecho personal de los nuevos sujetos jurídicos transnacionales, es notorio que el derecho global emergente es formulado en un estilo bíblico de representación. Algunos especialistas han llamado la atención hacia la retórica moralista y hacia el uso de símbolos emotivos, expresivos y no cognitivos en los códigos de conducta o en los contratos tipo elaborados por las empresas multinacionales o por las asociaciones internacionales cooptadas por ellas, como se demuestra por el uso recurrente de expresiones como concertación, interés común, confianza recíproca, solidaridad, cooperación, asistencia, lealtad, etc.[33]

Pero el contraste entre los dos estilos de simbolización es aún más evidente en las situaciones de pluralismo jurídico en donde la práctica social obliga a una circulación permanente a través de órdenes jurídicos con estilos diferentes de simbolización. De una forma u otra, todas las investigaciones empíricas que realicé envuelven situaciones de este tipo. Comenzando por la investigación de Cabo Verde, es fácil concluir que la institucionalización de la justicia popular después de la independencia busca realizar una síntesis o fusión entre el derecho consuetudinario local y el derecho nacional del nuevo estado. Sin embargo, las tensiones entre los dos estilos de simbolización de la realidad son visibles desde muchos ángulos y nombradamente en el modo en que los jueces juzgan los conflictos que les son presentados. Algunos jueces, generalmente más viejos, adoptan un imaginario jurídico local, característico del derecho "imagético" que describe el derecho y los hechos sin grandes distinciones entre unos u otros, recurriendo a expresiones figurativas e informales y a señales gestuales y verbales de tipo icónico, emotivo y expresivo. Otros jueces, generalmente más jóvenes y con educación formal, procuran imitar a los jueces profesionales al igual que a los cuadros políticos, por lo que adoptan una visión instrumental del derecho, con distinciones inequívocas entre el derecho y el hecho, describiendo ambos en términos abstractos y formales mediante el recurso a las señales gestuales y verbales de tipo convencional, cognitivo o referencial.

33. Cfr., por ejemplo, Farjat (1982: 65).

Pero el mismo juez puede, en situaciones diferentes, adoptar estilos de simbolización jurídica diferente. Por ejemplo, Nha Bia, una mujer notable y juez presidente del tribunal popular de *Lém Cachorro,* en los alrededores de la ciudad de *Praia,* adopta un estilo bíblico en el juzgamiento de los casos que le son más familiares y en los que ella se siente con más autonomía para "hacer justicia a su manera", como ella acostumbra decir. Es el caso, por ejemplo, de los conflictos de agua, protagonizados en general por las mujeres. Se trata de disputas que ocurren normalmente en las colas de agua, junto a las fuentes públicas. Sobre el orden en la cola o sobre la razón diaria de agua. Dada la sequía prolongada, este tipo de conflictos es muy frecuente. Al contrario, Nha Bia tiende a adoptar un estilo homérico en el juzgamiento de los casos que le son menos familiares o en aquellos en que su competencia o jurisdicción puedan ser contestadas, como por ejemplo, en los casos con matices políticos o que involucren a habitantes influyentes en la comunidad o en el aparato de estado o del partido (Santos, 1984: 105).

La investigación sobre las luchas jurídicas y sociales en Recife revela que tanto los habitantes de las *favelas* como la Iglesia Católica que los apoya, buscan una relación de complementariedad momentánea e inestable entre el derecho no oficial de las *favelas* y el derecho nacional estatal. La construcción e imaginación de la realidad en estas dos formas de derecho sigue sistemas de señales divergentes, el bíblico y el homérico, respectivamente. Los líderes comunitarios y los abogados contratados por la Iglesia para defender a los *favelados* son frecuentemente forzados a cambiar de estilo y de sistema de señales de acuerdo con el auditorio relevante ante quien tienen que argumentar en el momento. El estilo bíblico, usado en las asambleas del interior de las *favelas,* tiene que ser traducido en el estilo homérico cuando se trata de argumentar en el tribunal o en una repartición administrativa. Pero también puede suceder que, en determinados momentos, los dos estilos y sistemas de simbolización se sobrepongan e interpenetren como, por ejemplo, cuando grupos de habitantes de las *favelas* asisten como "público" al juzgamiento de un conflicto por la tierra y, de repente, comienzan a gritar eslóganes y a cantar cánticos religiosos en plena sala de audiencias (Santos, 1982b: 21).

Por último, de la investigación de la crisis revolucionaria de la sociedad portuguesa en 1974-75 resulta evidente que no hay cualquier tentativa de complementariedad o fusión, sino más bien una contradicción abierta entre dos formas de derecho, la legalidad democrática y la legalidad revolucionaria. La legalidad democrática procura aislar la representación jurídica de la realidad de la vivencia convulsiva y cotidiana de la crisis revolucionaria, y

para eso subraya la distinción entre el derecho y los hechos, y procede a una descripción abstracta y formal de la realidad en que domina el sistema de señales propio del estilo homérico de representación y simbolización. Al contrario, la legalidad revolucionaria procura integrar y hasta diluir la representación jurídica en el contexto político y social en que tiene lugar. Para eso atenúa o apaga la distinción entre derecho y hechos y privilegia una descripción figurativa e informal de la realidad, en suma, un estilo bíblico de representación y simbolización (Santos, 1982a :254).

3. Para una concepción post-moderna de las representaciones sociales

Los mapas son objetos vulgares, triviales. Hacen parte de nuestro cotidiano al mismo tiempo que nos orientan en él. Como dice Hogdkiss, *es difícil no ser confrontados en nuestra rutina diaria con por lo menos dos mapas. Por la mañana, al pasar los ojos por el periódico camino del trabajo, es casi cierto encontrarnos con un mapa blanco y negro para señalar y localizar cualquier acontecimiento importante. Cuando llegamos a casa, al final del día, el noticiero de televisión también nos mostrará un mapa con el mismo objetivo. Más allá de eso, la previsión del tiempo nos es hecha cotidianamente, tanto en la prensa, como en la televisión, con la ayuda de fotografías de satélite y de mapas particularmente concebidos para facilitar la comprensión (1981:11).*

Al usar como metáfora de base un objeto tan común y vulgar como el mapa, la cartografía simbólica del derecho pretende contribuir para vulgarizar y trivializar el derecho con la intención de abrir camino para un nuevo *sentido común jurídico.* El tema central de este libro es la construcción de un nuevo sentido común capaz de sustentar la inteligibilidad y las luchas emancipadoras en la transición paradigmática. El nuevo sentido común jurídico propuesto en este volumen es parte constitutiva del nuevo sentido común por el que debe orientarse el conocimiento del paradigma emergente. Como referí en el capítulo I, tendrá que estar suficientemente alejado del sentido común existente para poderlo criticar y eventualmente recusar, pero, por otro lado, tiene que estar suficientemente próximo de él para tener presente que el único objetivo legítimo del conocimiento-emancipación es la constitución de un nuevo sentido común.

La cartografía simbólica del derecho aquí trazada es una de las vías posibles de acceso a una concepción post-moderna del derecho. A lo largo de la exposición, fui presentando algunos de los componentes básicos de

esta concepción. Algunos de ellos fueron ya presentados en el capítulo II y serán retomados en el capítulo V, otros serán desarrollados en los volúmenes 2º y 3º. El primero y tal vez más importante es el concepto de pluralismo jurídico. No se trata del pluralismo jurídico estudiado y teorizado por la antropología jurídica, o sea, de la coexistencia, en el mismo espacio geopolítico, de dos o más órdenes jurídicos autónomos y geográficamente segregados. Se trata, si, de la yuxtaposición, articulación e interpenetración de varios espacios jurídicos mezclados, tanto en nuestras actitudes, como en nuestros comportamientos, sea en momentos de crisis o de transformación cualitativa de las trayectorias personales y sociales, sea en la rutina tibia de lo cotidiano sin historia. Vivimos un tiempo de porosidades y, por lo tanto, también de porosidad ética y jurídica, de un derecho poroso constituido por múltiples redes de ordenes jurídicos que nos fuerzan a constantes transiciones y transgresiones. La vida socio-jurídica de fin de siglo es constituida por la intersección de diferentes líneas de fronteras y el respeto de unas implica necesariamente la violación de otras. Somos, pues, transgresores compulsivos, el otro lado de la libertad multiplicada por sí misma según el ideario de la modernidad.

La intersección de las fronteras éticas y jurídicas nos conduce al segundo concepto-llave de una visión post-moderna del derecho, el concepto de *interlegalidad.* La interlegalidad es la dimensión fenomenológica del pluralismo jurídico. Se trata de un proceso altamente dinámico porque los diferentes espacios jurídicos no son sincrónicos y por eso también las mezclas de códigos de escala, de proyección o de simbolización son siempre desiguales e inestables. La mezcla de códigos es visible en todos los procesos sociales que investigué. Es también visible en el modo como el derecho global emergente, al que hice referencia, se apropia de los lenguajes jurídicos, locales o tradicionales. Pienso que he demostrado que ese derecho, en cuanto juridicidad de pequeña escala, mezcla una visión telescópica de la realidad con una retórica moralista típica de la juricidad local y de gran escala. Al mismo tiempo que amplía el espacio jurídico hasta la escala planetaria, crea particularismos y personalismos que recuerdan los privilegios de los *status* medievales ligados a las diversas *professiones juris.*

La mezcla de códigos de representación y de simbolización es aún más visible en las imágenes del derecho en la cultura de masas. En un estudio sobre este tópico en que analiza muchas series de la televisión americana, algunas de las cuales fueron pasadas en nuestras pantallas, Stewart Macauly muestra que los medios de comunicación de masas y, sobretodo, la televi-

sión promueven una visión inconsciente y fragmentada del derecho, con mensajes sobrepuestos y contradictorios, hechas de reglas y de contra-reglas que incitan tanto a la obediencia, como a la desobediencia, tanto a la acción legal, como a la acción ilegal (1987: 185).

Los conceptos de pluralismo jurídico y de interlegalidad aquí presentados apuntan hacia objetos teóricos cuya investigación empírica requiere instrumentos analíticos complejos. Los que aquí diseñé muestran que la fragmentación de la realidad y de la legalidad presupuesta por aquellos conceptos no es caótica. Es una construcción social según las reglas de la escala, de la proyección y de la simbolización. Además, en un universo ético y jurídico policéntrico, como el aquí defendido, es importante reconocer que el derecho estatal continúa siendo, en el imaginario social, un derecho central, un derecho cuya centralidad, a pesar de crecientemente debilitada, es aún un factor político decisivo. Tal centralidad es, residualmente, reproducida por múltiples mecanismos de aculturación y socialización.

Tal como existe un canon literario que define lo que la literatura es y lo que no es, existe también un canon jurídico que define lo que es el derecho y lo que no es. Porque es socializado en los tipos de escala, de proyección y de simbolización característicos del derecho nacional estatal, el ciudadano común tiende a no reconocer como jurídicos los órdenes normativos que usan escalas, proyecciones y simbolizaciones diferentes. Tales órdenes están más acá del umbral mínimo o más allá del grado máximo de cognición jurídica. Algunas (las varias formas de derecho local) están demasiado próximas de la vida cotidiana para parecer derecho, en tanto que otras (las varias formas de derecho global) están demasiado lejos. La crítica de estas percepciones sociales y de los procesos de inculcación en que se asientan es hecha por los conceptos de pluralismo jurídico y de interlegalidad. La alternativa que la cartografía simbólica del derecho ofrece está resumida en el concepto de nuevo sentido común jurídico.

Al contrario del sentido común jurídico hoy dominante, el nuevo sentido común parte de una concepción de derecho autónoma de la que es producida por las profesiones e instituciones jurídicas del estado moderno y que está en la base de la ideología jurídica dominante. Al cuestionar esta ideología en tanto que forma de auto-conocimiento que legitima y naturaliza el poder social de los profesionales y de las clases sociales que ellos sirven con mayor o menor autonomía, el nuevo sentido común jurídico es un conocimiento vulgar más crítico. Trivializar y vulgarizar el derecho implica necesariamente, en una fase de transición ideológica, cuestionar y criticar el

poder social de los que insisten en la sacralización, ritualización y profesionalización del derecho.

Dije arriba que merecería la pena probar las virtualidades teóricas y analíticas de la cartografía simbólica en el estudio de otras representaciones sociales más allá del derecho. Pienso que merecerá particularmente la pena el caso de las representaciones sociales que tienen un contenido normativo explícito cuya reproducción expandida es asegurada por organizaciones formales servidas por conocimientos y prácticas profesionalizados. Así será el caso de la religión y de la educación pero en verdad de todas las demás prácticas y representaciones sociales cristalizadas en instituciones formales, profesionalizadas, de las fuerzas armadas al movimiento sindical, del deporte a la seguridad social[34]. Las virtualidades de la cartografía simbólica, o sea, de un abordaje asentado en el estudio de las escalas, de las proyecciones y de las simbolizaciones, son fundamentalmente tres.

En primer lugar, un modo de pensar y analizar las prácticas institucionales dominantes sin depender de las formas de auto-conocimiento producidas por los cuadros profesionales que las sirven. Esta dependencia ha sido uno de los obstáculos epistemológicos más persistentes en la construcción del pensamiento sociológico. Tal vez para superar, sin éxito a mi entender, este obstáculo, la sociología se refugió en el exterior de las representaciones sociales institucionalizadas por la sociedad moderna y se dedicó al estudio de su impacto social, sea para establecer su positividad, como en el caso del funcionalismo, sea para establecer su negatividad, como en el caso del marxismo. El estudio del impacto social, o sea, de lo que está del lado de la desembocadura de las instituciones, fue complementado con el estudio de lo que está río arriba de las instituciones, o sea, el estudio de los intereses sociales o grupales, sea para establecer la universalidad de los intereses, como en el caso del funcionalismo, sea para establecer su naturaleza clasista, como en el caso del marxismo. Este proceso, que monopolizó lo mejor que se produjo en la sociología durante muchos años, hizo olvidar que entre los intereses y los impactos estaban las cosas instituidas, su materialidad propia, sus formas de auto-organización donde se generan resistencias y efectos perversos, neutralizaciones y bloqueos, autonomía y creatividad. La atención a esta materialidad y a las reglas específicas de su eficacia constituye la segunda virtualidad del abordaje aquí propuesto.

---

34. Cfr. notas 21 y 26 para algunas sugerencias sobre la aplicación ampliada de la cartografía simbólica.

Las reglas de la escala, de la proyección y de la simbolización son procedimientos que, sin ser neutros, tienen una dimensión técnica propia que preside las mediaciones y hasta las rupturas entre intereses e instituciones, entre estas y su impacto. El abordaje cartográfico parte del postulado de que los intereses grupales o de clase hacen suceder todo pero no explican nada. Y esto porque la explicación nunca explica lo que sucede sino cómo sucede, o, en otras palabras, porque el "qué" del acontecer sólo es susceptible de explicación en tanto que "cómo" del acontecer. Las reglas de la escala, de la proyección y de la simbolización se dirigen al "cómo" del acontecer en tanto vía única de acceso al "qué" del acontecer. Un abordaje de este tipo, atento a la mecánica terrestre de las cosas, puede ser acusada de formalismo analítico. Juzgo, sin embargo, que nuestro siglo ha sido demasiado polarizado por la oposición formal/informal, tanto en la acción social, como en el análisis científico, tanto en el arte, como en la literatura[35]. Ahora que nos aproximamos al final del siglo, es tiempo de ver lo formal en lo informal y lo informal en lo formal y no asumir posiciones dogmáticas respecto de la positividad o negatividad de cualquiera de ellos.

En tercer lugar, y finalmente, las virtualidades de un abordaje centrado en las escalas, proyecciones y simbolizaciones, residen en la combinación entre el análisis estructural y el análisis fenomenológico. El divorcio entre estos dos tipos de análisis constituye uno de los talones de Aquiles de la sociología moderna. Comenzamos por desacreditar de los individuos y el sentido que conferían a su vida y a la vida de los otros. Durkheim nos enseñó que la conciencia individual era un cáliz demasiado pequeño para que en el cupiera el néctar del conocimiento científico. En tiempos más recientes, nos aventuramos en el interior del cáliz y el descubrimiento de la subjetividad, de la interacción simbólica y de la creación interpersonal de sentido nos hizo imaginar que nadábamos en la alta mar de la intersubjetividad, olvidando de que las elevadas olas no traspasaban de los cálices en los que estábamos sumergidos. Hoy, es tan necesario saber imaginar el mar en

35. Acerca esta polarización de lo formal y de lo informal, cfr., entre otros, Humberto Cerroni (1986). Cfr. También el importante análisis del informalismo en el derecho de P. Fitzpatrick (1988). El mayor o menor formalismo de una determinada representación social depende de muchos factores, entre ellos la estructura y la función de la organización social que la soporta, el nivel de profesionalización de los productores de la representación, el tipo y grado de conocimiento que el público debe poseer para que la representación sea eficaz, los límites éticos del contenido representado, las consideraciones presupuestarias, etc. Cfr. H. Becker, 1985: sobre todo 121 y ss.

los cálices, como saber imaginar los cálices en el mar. Los mapas son tal vez el objeto cuyo diseño está más estrictamente vinculado al uso al que se le quiere destinar. Por eso, las reglas de la escala, de la proyección y de la simbolización son los modos de estructurar en el espacio diseñado una respuesta adecuada a nuestra subjetividad, la intención práctica con que dialogamos con el mapa. Así, los mapas son un campo estructurado de intencionalidades, una lengua franca que permite la conversación siempre inacabada entre la representación de lo que somos y la orientación que buscamos. La incomplexión estructurada de los mapas es la condición de la creatividad con que nos movemos entre sus puntos fijos. De nada valdría diseñar mapas si no hubiera viajantes para recorrerlos.

Capítulo IV

HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA CEGUERA: ¿POR QUÉ RAZÓN LAS NUEVAS FORMAS DE "ADECUACIÓN CEREMONIAL" NO REGULAN NI EMANCIPAN?

Introducción

En su famoso ensayo de 1898, Thorstein Veblen critica la economía clásica por promover una relación circular, empobrecida y tautológica entre los hechos y la teoría, una relación que designa como "adecuación ceremonial" (1898: 382). Una vez formuladas las leyes de lo que es normal y natural "conforme a la preconcepción relativa a los fines hacia los que tienden todas las cosas, en el orden natural de las cosas" (1898: 382), o los hechos corroboran tal concepto de normalidad, tanto como la propensión hacia fines predefinidos, y que son considerados relevantes, o no, y en este caso son dejados de lado como anormales, marginales e irrelevantes. El deseo de Veblen era sustituir esta adecuación normativa e ilusoria por una adecuación real, rechazar una "metafísica de normalidad y principios controladores" a favor del proceso real de la vida económica, constituido por acciones económicas reales de agentes económicos reales.

Al formular este deseo, Veblen lanzó en la economía un debate que sigue siendo conocido en todas las ciencias sociales, al igual que en la ciencia en general. El debate puede ser formulado en los siguientes términos: ¿qué es lo que tiene importancia en cuanto representación, si es que la representación tiene alguna importancia? ¿cuáles son las consecuencias de una representación distorsionada? Las características más intrigantes de este debate son, por un lado, el hecho de ser mucho más fácil establecer los límites de una representación dada que formular una representación general y coherente de los límites; y, por otro lado, el hecho de que las consecuencias de la representación distorsionada tienden a ser diferentes de las previstas,

confirmando de ese modo la representación distorsionada de las consecuencias. En otras palabras, ha sido mucho más fácil criticar la adecuación ceremonial que crear para ella una alternativa creíble. Veblen ilustra muy bien esta situación. En el inicio de su ensayo, menciona con aprobación y como un ejemplo a seguir al "eminente antropólogo", M. G. de Lapouge, cuya obra presenta como símbolo de la revolución evolucionista que debería ocurrir en otras ciencias (1898: 373). Sin embargo, si fuéramos a leer el artículo de Lapouge y prestáramos atención a los resultados científicos aceptados por Veblen, nos encontraríamos con una antropología racial delirante, donde los tipos binarios de los rubios dolicocéfalos y de los braquicéfalos explican leyes como la de la distribución de la riqueza, de las actitudes, de los índices urbanos, de la emigración, de los casamientos, de la concentración de los dolicoides, de la eliminación urbana, de la estratificación, de las clases intelectuales y de las épocas.

El dilema de esta rígida apreciación de la ciencia evolucionista de Lapouge reside, justamente, en su *quasi* autoevidencia. La ceguera de los otros, en especial de los otros del pasado, es tan recurrente cuanto fácil de identificar. Pero si es así, sea lo que fuere que dijéramos hoy sobre la ceguera de los otros, será probablemente visto en el futuro como señal de nuestra propia ceguera. Este dilema puede ser formulado de esta forma: si somos ciegos, ¿por qué vemos tan fácilmente la ceguera de los otros y por qué razón es tan difícil de aceptar nuestra propia ceguera? ¿Por qué juzgamos ver plenamente lo que sólo vemos muy parcialmente? Y si es así, ¿de qué vale siquiera ver?

Sostengo que la conciencia de nuestra ceguera, que somos forzados a ejercer en cuanto desvelamos la ceguera de los otros, debe estar en el centro mismo de una nueva actitud epistemológica, ya anunciada en el Capítulo I, que invita a (1) un movimiento prudente, toda vez que no puede garantizar que todos los movimientos sean en la dirección pretendida; (2) una pluralidad de conocimientos y prácticas, ya que ninguno de ellos aisladamente garantiza una orientación fiable; (3) una aplicación de la ciencia edificante y socialmente responsable, en vez de técnica, ya que las consecuencias de las acciones científicas tienden a ser menos científicas que las acciones en sí.

Esta nueva posición epistemológica exige del científico que la adopta una adecuada actitud (vivencial) en cuanto a su trabajo concreto y su impacto, una aptitud que designo por *optimismo trágico.* Este optimismo trágico es la característica central de la subjetividad del científico preocupado en transformar la ciencia en un nuevo sentido común, menos mistificador y más

emancipatorio. Considero al optimismo trágico una alternativa realista al pesimismo que, ciertamente por buenas razones, afligió a Einstein en el final de su vida. En unas declaraciones a *The Reporter,* del 18 de Noviembre de 1954, afirmaba respecto de la situación de los científicos en los Estados Unidos de América:

> *"Si yo fuese hoy un joven y tuviese que decidir cómo ganarme la vida, no intentaría ser científico, intelectual o profesor. Escojería antes ser fontanero o vendedor ambulante en la esperanza de encontrar el modesto grado de independencia aún disponible en las actuales circunstancias"* (Easlea, 1973: 347).

Insultado por la prensa, se desahogaba, tres meses antes de morir (17. 4.1955), en carta a Max Born: "Lo que yo quise decir fue apenas esto: en las actuales circunstancias, la profesión que yo escogería sería aquella en que ganarme la vida no tuviese nada que ver con la búsqueda del conocimiento" (Easlea, 1973: 347). El pesimismo de Einstein es totalmente justificado si no se reconoce ninguna alternativa viable al conocimiento institucionalizado de la ciencia moderna. Es la idea de esa alternativa -el conocimiento-emancipación como semilla de un nuevo sentido común-, defendida en este libro, que sustenta la actitud de optimismo trágico.[1]

Es mi propósito encontrarme en este capítulo con la cuestión de la persistencia del ceremonial en la gestión científica dominante de la adecuación de la representación. Por eso me concentraré en las dos vertientes más difíciles del debate: la cuestión de la representación de los límites y la cuestión de la representación distorsionada de las consecuencias. Defiendo, en lo que respecta a la primera cuestión -la representación de los límites-, que la dificultad más intratable consiste en que no hay de hecho, para la modernidad o la ciencia moderna, límites insuperables. La representación de los límites es, pues, tan provisoria como los límites que representa. En relación a la segunda cuestión -la representación distorsionada de las consecuencias- retomo el análisis, hecho en la Primera Parte, de las vicisitudes por las que pasó en los últimos doscientos años la tensión dialéctica entre regulación social (orden,

---

1. Como se verá en el capítulo VI, esta misma actitud de optimismo trágico es la que deberá ser adoptada, en el campo de las prácticas y de las luchas sociales, por los individuos y grupos sociales interesados en maximizar las posibilidades de la emancipación social en la transición paradigmática. En este nivel, la actitud es designada como optimismo trágico porque suma, a una aguda conciencia de las dificultades y de los límites de la lucha por formas de emancipación que no sean fácilmente cooptables por la regulación social dominante, una inquebrantable confianza en la capacidad humana para superar dificultades y crear horizontes potencial-mente infinitos dentro de los límites asumidos como insuperables.

experiencia) y emancipación social (progreso, expectativas) que subyace al paradigma de la modernidad. Defendí que la ciencia moderna, una vez transformada en fuerza productiva del capitalismo, contribuyó decisivamente para la descaracterización de la tensión a través del modo en que facilitó y hasta promovió la absorción de la emancipación por la regulación. Destaqué entonces el impacto de este proceso en las luchas sociales emancipatorias, las cuales, una vez prisioneras de la racionalidad científica moderna, acabaron por perder de vista sus objetivos y se transformaron perversamente en nuevas formas de regulación social.

En este capítulo, pretendo analizar el impacto de la cooptación de la emancipación por la regulación en la propia regulación social y, en consecuencia, en el conocimiento científico que la guía. Pretendo mostrar que, una vez privada de tensión con la emancipación, la regulación social moderna deja de poder autosustentarse. Esta degradación repercute en el agravamiento de la falta de control sobre las consecuencias de las acciones y las prácticas sociales científicamente fundadas. De todas las ciencias sociales, la economía es la ciencia que más ha reivindicado el privilegio de regular científicamente la sociedad. Y por eso, es particularmente pertinente analizar en ella la cuestión de la representación distorsionada de las consecuencias.

Antes de toparme con estas dos cuestiones -la representación de los límites y la representación distorsionada de las consecuencias—, es importante tener en mente que las sitúo en el paisaje epistemológico más vasto diseñado en la Primera Parte, en especial en el Capítulo I. En este último capítulo, indiqué que la tensión entre regulación y emancipación fue traducida epistemológicamente en la dualidad entre dos formas de conocimiento, ambas ancladas en los fundamentos del paradigma de la modernidad: el conocimiento-emancipación y el conocimiento-regulación. El conocimiento-emancipación implica una trayectoria entre un estado de ignorancia, al que llamo *colonialismo,* y un estado de conocimiento, al que llamo *solidaridad.* El conocimiento-regulación implica una trayectoria entre un estado de ignorancia, al que llamo *caos,* y un estado de conocimiento, al que llamo *orden.* En cuanto la primera forma de conocimiento avanza del colonialismo hacia la solidaridad, la segunda avanza del caos hacia el orden. En función del paradigma, el compromiso mutuo entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación significa que estas dos formas de conocimiento se equilibran de modo dinámico. Lo que esto quiere decir es que el poder-saber del orden contribuye con el poder-saber de la solidaridad, y viceversa. El conocimiento-emancipación saca su dinámica de los

excesos y deficiencias del orden, al tiempo que el conocimiento regulación saca su dinámica de los excesos y deficiencias de la solidaridad.

La canibalización de la emancipación social por la regulación social, o sea, el proceso histórico en que del *otro* de la regulación social, la emancipación social pasó a ser el doble de la regulación social, traduciéndose, en el plano epistemológico, por la primacía absoluta del conocimiento-regulación sobre el conocimiento-emancipación: el orden pasó a ser la forma hegemónica de saber y el caos pasó a ser a la forma hegemónica de ignorancia. Como referí en el Capítulo I, tal desequilibrio a favor del conocimiento-regulación permitió a éste recodificar el conocimiento-emancipación en sus propios términos. Así, el saber del conocimiento-emancipación pasó a ser la ignorancia del conocimiento-emancipación (la solidaridad recodificada como caos), e, inversamente, la ignorancia del conocimiento-emancipación pasó a ser el saber del conocimiento-regulación (el colonialismo recodificado como orden). En el presente capítulo procuro mostrar que la persistencia de la adecuación ceremonial y sus problemas, tanto en lo que se refiere a la representación de límites como en lo que respecta a la representación distorsionada de consecuencias, está directamente relacionada con la conversión del orden en saber colonialista, y con la concomitante conversión de la solidaridad en ignorancia caótica. A mi entender, el medio para salir de este *impasse* en un contexto de transición paradigmática consiste en revalorizar el conocimiento-emancipación, dándole la primacía sobre el conocimiento-regulación. Esto implica, por un lado, que la solidaridad se transforme en la forma hegemónica de saber, y, por otro, que la positividad del caos sea reconocida en cuanto parte integrante del orden solidario.

1. La representación de los límites

En el estudio de la representación de los límites, en la economía y en las ciencias sociales en general, tendrá utilidad considerar el caso de las ciencias que más vivamente se han enfrentado con cuestiones, tanto de representación como de límites, sea a través de la naturaleza de los objetos de que se ocupan, sea a través de las capacidades técnicas que desarrollarán. Tengo en mente a la arqueología, que se ocupa del estudio de objetos distantes en el tiempo; la astronomía, que se ocupa del estudio de los objetos distantes en el espacio; la cartografía, preocupada con la representación de espacios por medio de mapas; y la fotografía, que se ocupa de la representación en tanto

que "reproducción". Valdrá también la pena ponderar una actividad artística -la pintura- que por lo menos desde el Renacimiento ha sido dominada por la cuestión de la representación.

Basándome libremente en los procedimientos y estrategias que estos conocimientos y prácticas concebieron para superar los dilemas y las falacias de la representación, mostraré, en primer lugar, que tales procedimientos, estrategias, dilemas y falacias se encuentran en el corazón mismo del conocimiento científico moderno en general y, en segundo lugar, que, en el ámbito de las alternativas que tales procedimientos y estrategias hicieron posibles, las ciencias sociales en general, y la economía convencional, en particular, escogieron las alternativas menos adecuadas para promover la solidaridad como forma de saber. Subyacente a esta tesis, está la idea de que los procedimientos y estrategias son las meta-tecnologías que autorizan a los cientistas sociales a producir conocimiento aceptable y convincente, y que tales meta-tecnologías, internas al proceso científico, son tan parciales y opacas como las intervenciones tecnológicas de la ciencia en la vida social. Los conceptos-clave de mi análisis son los siguientes: escala, perspectiva, resolución y asignatura. Todos ellos fueron desarrollados por las disciplinas mencionadas arriba, en su enfrentamiento estrecho con los límites de la representación y los dilemas que de ella emergen. Analizaré cuatro límites de representación: la determinación de la relevancia y de los grados de relevancia; la determinación de la identificación; la imposibilidad de la duración; la determinación de la interpretación y de la evaluación.

1.1. La determinación de la relevancia

El primer límite de la representación se refiere a la siguiente cuestión: ¿qué es relevante? La cuestión de la relevancia consiste en que la relevancia de un objeto dado de análisis no reside en el objeto en sí, sino en los objetivos del análisis. Objetivos diferentes producen diferentes criterios de relevancia. Si sometiésemos la elección de objetivos a la discusión científica abierta y potencialmente infinita que caracteriza el análisis de objetos científicos, jamás seríamos capaces e establecer un criterio de relevancia coherente y llevar a buen término cualquier trabajo científico inteligible. Cuando discutimos los objetivos, no conseguimos concordar acerca de los objetos. Dado que la discusión es potencialmente infinita, la única manera de hacer posible la ciencia es postular la equivalencia o fungibilidad de objetivos alternativos. Es, pues, negando u ocultando la jerarquía de la relevancia de los objetivos

como la ciencia moderna establece la jerarquía de la relevancia de los objetos. La relevancia establecida es sociológica, o antes, es el producto de un *fiat* de economía política disfrazado de evidencia epistemológica. La invisibilidad del disfraz se basa en la credibilidad de la distorsión, y viceversa. La distorsión es tornada creíble por la creación sistemática de ilusiones de correspondencia con lo que quiera que se pretenda analizar. Hay dos procesos para producir esas ilusiones: la *escala* y la *perspectiva.*

La escala fue ya analizada en el capítulo anterior. Muy sintéticamente mi argumentación fue la siguiente. No observamos fenómenos. Observamos las escalas de los fenómenos. Aunque las escalas sean importantes en todas las disciplinas en que me baso, es en la cartografía donde son verdaderamente centrales. En efecto, la principal característica estructural de los mapas es que, con el fin de cumplir su función de representación y orientación, distorsionan inevitablemente la realidad. Pero la distorsión de la realidad que el mapa produce no será considerada imprecisión si los mecanismos que llevan a la distorsión fueran conocidos y controlados -como, en regla, sucede. Los mapas distorsionan la realidad mediante tres mecanismos específicos que, siendo usados sistemáticamente, pasan a ser atributos intrínsecos de todos los mapas. Esos mecanismos son los siguientes: *escala, proyección* y *simbolización.* En lo que respecta a la escala, es importante, para los objetivos analíticos de este capítulo, distinguir entre escalas de análisis y escalas de acción. En lo que se refiere las primeras, hay fenómenos como el clima, que sólo pueden ser representados en pequeña escala, mientras que otros, como, por ejemplo, la erosión, sólo pueden ser representados en gran escala. Esto quiere decir que las diferencias de escala no sólo son cuantitativas, sino también cualitativas. Un fenómeno dado sólo puede ser representado en una escala dada. Cambiar de escala implica cambiar de fenómeno. Cada escala representa un fenómeno y distorsiona o esconde otros[2]. Muchos de los debates en las ciencias sociales resultan de la sobreposición de los fenómenos creados y analizados en diferentes escalas. La escala es "un olvido coherente" que tiene que ser llevado a cabo coherentemente. Como mediación entre la intención y la acción, la escala se aplica también a la acción social. Tanto los urbanistas como los jefes militares, administradores, ejecutivos y hombres de negocios, legisladores, jueces y abogados, definen estrategias en pequeña escala y

2. Según entiende de Monmonier, "acaso el problema más enigmático en cartografía es tener que generalizar, a una escala mucho menor, datos temáticos, como el uso de la tierra, cartografiados en una escala mayor" (Mommonier, 1985: 111).

deciden tácticas diarias en gran escala. El poder representa la realidad física y social en una escala elegida por su capacidad de crear fenómenos que maximicen las condiciones de reproducción del poder. La distorsión y la ocultación de las realidades es, por eso, un presupuesto del ejercicio del poder.

Vimos también en el capítulo anterior, como diferentes escalas de análisis crean diferentes patrones de regulación y promueven diferentes redes de acciones. En lo que respecta a los *patrones de regulación,* deberá tenerse en mente que la representación y la orientación son dos modos antagónicos de imaginar y constituir la realidad, uno destinado a identificar la posición, otro destinado a identificar el movimiento. La regulación en gran escala suscita un patrón de regulación basado en la representación y en la posición, que además promueve. Al contrario, la regulación en pequeña escala favorece una regulación basada en la orientación y en el movimiento, que también promueve. En lo que respecta a las redes de acciones, distinguí en el capítulo anterior cuatro tipos-ideales: redes de acciones tácticas, redes de acciones estratégicas, redes de acciones edificantes, redes de acciones instrumentales. Sugerí también que el análisis y la representación en gran escala favorecen las redes de acciones tácticas y edificantes, al tiempo que el análisis y la regulación en pequeña escala favorecen redes de acciones estratégicas e instrumentales. Los grupos sociales y las clases, que son predominantemente socializados en una de estas dos formas de análisis y representación, tienden a ser específicamente competentes en el tipo de redes de acciones con ellas asociadas. En una situación en que se da la intersección del análisis y regulación en grande y en pequeña escala, las redes de acciones en gran escala tienden a ser defensivas y a regular situaciones normales o de rutina, o cuando mucho, micro-luchas, al tiempo que las redes de acciones en pequeña escala tienden a ser agresivas y a regular situaciones críticas excepcionales, provocadas por macro-luchas. Estas tendencias podrán mantenerse independientemente de la clase de los grupos sociales envueltos en las redes de acciones.

De entre las ciencias sociales, la economía convencional ha sido aquella que más se ha concentrado en la orientación, y que más ha promovido una intervención científica en la vida social. Por esa razón, ha sido favorable al análisis en pequeña escala, del que son la ilustración más característica los modelos matemáticos. En efecto, el análisis en pequeña escala ha prevalecido tanto en la macro-economía como en la micro-economía. Tal como sucede con los mapas, el análisis en pequeña escala privilegia un patrón de regulación volcado hacia la orientación y el movimiento, y una red de acciones basada en acciones estratégicas e instrumentales. La eficacia de la orienta-

ción se basa en su carácter de representación vaga, o sea, depende de la ausencia de pormenores y contrastes, de su opacidad a prácticas y sentidos sumergidos, de la nivelación de situaciones diferentes, tanto de calidades en declive como de calidades emergentes. En este modo de representación, la incertidumbre de la posición es tornada irrelevante por la dinámica del movimiento. Basada en este tipo de representación, la eficacia de la orientación depende de una condición: tiene que ser sustentada por fuerzas políticas extracientíficas suficientemente poderosas para promover un movimiento que compense los costos sociales de la negligencia de la posición.

Esto quiere decir que la preferencia por la pequeña escala, y por eso por la orientación en vez de la representación, es una decisión epistemológica que, en vez de sustentarse a sí misma, se funda en un *fiat* sociológico y de economía política. La definición de las características relevantes de un determinado curso de acción es determinada por los objetivos de la regulación, y no al contrario. Objetivos diferentes y, por eso, intereses diferentes crean hechos relevantes diferentes. El ejemplo, referido en el capítulo anterior, del conflicto de trabajo en la fábrica de *prêt a porter* subcontratada por una empresa multinacional y las diferentes escalas en que puede ser concebido ilustra bien la interpenetración entre objetos y objetivos de análisis.

Como observé en el análisis de este ejemplo, las empresas transnacionales privilegian la perspectiva del conflicto en pequeña escala, porque es esa la escala en que operan a escala mundial. Juntamente con las instituciones financieras multilaterales, ellas son los actores en pequeña escala por excelencia, cubriendo vastas regiones del globo y reduciendo drásticamente la cantidad de pormenores o contrastes como condición de eficacia operativa. La economía convencional tiende también a favorecer una visión del conflicto en pequeña escala. El hecho de que esta manera de ver converja con la de las empresas transnacionales es, en términos epistemológicos, una coincidencia y, en términos políticos, el encubrimiento de una combinación de intereses. La economía convencional crea la realidad que maximiza la eficacia de la regulación que propone.

1.2. La determinación de los grados de relevancia

Una vez establecida la relevancia, una nueva pregunta se impone: ¿cómo de relevante? En la modernidad occidental y en la ciencia moderna, los grados de relevancia son establecidos por otro procedimiento que opera juntamente con la escala: *la perspectiva.* Leon Battista Alberti es considerado el

fundador de la perspectiva de un solo punto en la pintura del Renacimiento aunque las leyes matemáticas de la perspectiva hayan sido descubiertas por el arquitecto florentino Filippo Brunelleschi (1377-1446). En su tratado *De Pictura,* de 1435, Alberti compara el cuadro pintado a una ventana abierta: "Un cuadro, a su entender, debería parecer un vidrio transparente a través de la cuál pudiésemos observar un espacio imaginario extendiéndose en profundidad" (Andrews, 1995: 1). Con el fin de obtener ese resultado, Alberti concibe un método para diseñar una representación matemáticamente correcta del espacio, en que el tamaño relativo de los objetos a diferentes distancias y la convergencia aparente de líneas paralelas sea tan convincente para la mirada, en el arte, como en la naturaleza (Gilman, 1978: 17). Como dice Gilman, "entre el siglo XV y el inicio del siglo XVI la perspectiva tiene origen en una certeza, la que da también expresión, acerca del lugar del hombre en el mundo y de su capacidad para entender también ese mundo" (Gilman, 1978: 29). El sistema de proporciones entre los objetos a ser pintados y de sus imágenes, y entre la distancia de la mirada del observador y del cuadro, crea un mundo inteligible, organizado a la medida del punto de vista del observador. La credibilidad de este arte "ilusionista" (Gilman, 1978: 23) reside en la precisión matemática del punto de vista del individuo. La perspectiva renacentista es tanto una muestra de confianza en el conocimiento humano como el contrapunto artístico del individualismo.

Sin embargo, esta precisión y esta confianza acarrean un costo muy elevado: la inmovilidad absoluta de la mirada. La ilusión es real con la condición de que el cuadro sea observado desde un punto de vista predeterminado y rígidamente fijo[3]. Si el espectador cambia de lugar, la ilusión de realidad desaparece. Gilman, tiene, pues, razón cuando dice que "[la] propia plenitud y definición del espacio de perspectiva implica la incompletitud radical de nuestra visión, y [quel el punto de vista se transforma en una limitación drástica, en un par de anteojeras, o bien en un privilegio epistemológico" (Gilman, 1978: 31).

La estructura imaginativa de la perspectiva subyace, como dije ya, tanto al arte moderno como la ciencia moderna. Es también mediante la perspectiva que los grados y las proporciones de la relevancia científica pueden establecerse. Hay, sin embargo, una diferencia importante en el modo de

3. John Ruskin (s.d.: 328): "la perspectiva sólo puede, pues, ser cierta cuando es calculada para una posición fija de la mirada del observador, y tampoco parecerá *engañosamente* cierta a no ser cuando sea vista precisamente desde el punto de vista para el cuál fue calculada".

operar de la perspectiva en el arte o en la ciencia. En el arte moderno, el pintor concibe al espectador como su otro radical. El pintor pinta para el espectador ideal. El pintor imagina la mirada del espectador para ilusionarlo eficazmente. El pintor es el único que tiene acceso a la realidad y tanto él como su espectador saben de ello. La ilusión de la realidad se desarrolla en conjunto con la realidad de la ilusión. Al contrario, el científico moderno se ve a sí mismo como el espectador ideal; se coloca en el centro mismo del punto de vista privilegiado para observar la realidad que se revela entera a su mirada. Aunque haga otras cosas más allá de ser mero espectador, -si no no realizaría el trabajo científico-, esas otras cosas, más allá de tener al espectador en mente, son el producto de la mente del espectador. En otras palabras, esas otras cosas son el espectador al trabajar. Tal como el creador es absorbido por el espectador, la realidad de la ilusión es canibalizada por la ilusión de la realidad y, en consecuencia, la ilusión de la realidad pasa a ser la realidad de la realidad. Quiere esto decir que el científico moderno cree mucho más en las ilusiones que crea que el pintor. Ni el científico se sentiría tan cómodo con el epíteto de "ciencia ilusionista" para caracterizar su trabajo, como el pintor del Renacimiento se siente con el de "arte ilusionista" para caracterizar el suyo.

Esta superposición del creador y del espectador en la ciencia moderna tiene una consecuencia de crucial importancia. Porque siempre dejó al espectador del lado de afuera, el pintor supo hacer una distinción entre el espectador ideal, la mirada de quien ve, el espectador *significativo,* y su patrono o mecenas. Al contrario, el científico no fue capaz de hacer tal distinción, dado que tanto el espectador ideal como el espectador significativo se identificaron con sí mismo. Esta circunstancia tornó imposible preguntar por el espectador para quien el científico, como creador, trabaja. Las consecuencias negativas de esta imposibilidad aumentarán con la conversión de la ciencia en una fuerza productiva y, todavía más, con el creciente impacto, o mejor dicho interferencia, del espectador significativo en el trabajo del científico.

Entre todas las ciencias sociales, la economía convencional fue aquella en que la elección entre espectadores significativos alternativos quedó más drásticamente reducida a un único espectador, el empresario capitalista. En la medida en que el impacto de este trabajo científico fue aumentando, la invisibilidad de la realidad de la ilusión hizo que la ilusión de la realidad se tornase la realidad del empresario. Las preferencias y limitaciones del empresario, en vez de ser anteojos, se transformaron en privilegios epistemológicos. Como consecuencia de esto el *fíat* de la economía política puede creíblemen-

te pasar a ser parte de las reivindicaciones epistemológicas del científico. La eficacia de la orientación hecha posible por el análisis en pequeña escala fue reforzada por la apropiación monopolista de la perspectiva significativa.

1.3. La determinación de la identificación

Hasta este momento, me he detenido en el primer límite de la representación, o sea, en la determinación de la relevancia. El segundo límite de la representación se refiere a la pregunta siguiente: ¿cómo identificar lo que es relevante? Una vez establecido el nivel de observación y análisis, es necesario identificar los fenómenos relevantes. La identificación consiste en dos *démarcbes* principales: *detección* y *reconocimiento.* La detección se refiere a la definición de los trazos o las características de un fenómeno dado. El reconocimiento consiste en la definición de los parámetros según los cuales los fenómenos detectados serán clasificados como elementos distintos de un sistema de explicación o de un sistema de interpretación. El procedimiento que subyace tanto a la detección como al reconocimiento es la *resolución.*

La resolución se refiere a la calidad y pormenores de la identificación de un fenómeno dado, sea un comportamiento social o una imagen. La resolución es central tanto para la fotografía como para las tecnologías de detección remota y la arqueología. En fotografía, la resolución o poder de resolución, es la capacidad de proyectar en imagen el pormenor espacial. Esta capacidad puede ser entendida con relación a la película o la lente. La resolución de la película es determinada por la distribución de sus granos plateados de halita (cuanto mayores los granos, peor la resolución). La resolución de la lente es determinada por su tamaño y propiedades ópticas. El número de pares de líneas por milímetro define el grado de resolución (Avery y Berlin, 1992: 36). En las tecnologías de detección remota, el más importante tipo de resolución para mis objetivos en este trabajo es la resolución espacial: "es la medida del más pequeño de los objetos o área en el suelo que puede ser resuelta por el sensor representado en cada píxel[4]. Cuanto más fina la resolución, menor la medida" (ERDAS, 1997: 15)[5]. En arqueología, la resolución

---

4. *Píxel,* abreviatura de *picture element,* es la unidad básica de la representación visual de un dato.
5. Sobre el uso de sensores remotos en cartografía, véase Monmonier (1985: 89-100). Tal como sucede con la escala y la perspectiva, la determinación del tipo y grado de resolución es tanto un problema técnico como un problema político. En cuanto problema político, ténganse en mente los sistemas de resolución de sensibilidad remota que son capaces de recoger datos ambientales sensibles, que a los contaminadores les gustaría mantener fuera del alcance de un público atento y aprensivo (Monmonier, 1985: 185).

se refiere a la homogeneidad de los eventos y de los comportamientos, así como a su relación con el registro arqueológico (Gamble, 1989: 23).

Hay varios grados de resolución, que se resumen normalmente en dos: resolución de grado grosero y resolución de grado fino. Por ejemplo, en la fotografía los carretes de alta velocidad funcionan con condiciones mínimas de luz pero sólo incorporan grados de gran diámetro, y, por ese motivo, tienen una resolución más débil que los rollos de baja velocidad (Avery y Berlin, 1992: 38). En arqueología, se habla de una colección de grado grosero cuando en un determinado local es débil la correspondencia entre un evento y su registro arqueológico; inversamente, se habla de colección de grado fino cuando el material depositado refleja con más precisión las actividades que ocurren en los locales respectivos y en relación con el medio ambiente (Gamble, 1989: 23, 24). En este aspecto, importa observar que, siempre que un sistema de resolución es constituido por más de un componente, el grado de resolución del sistema es determinado por el componente con resolución más débil. Por ejemplo, en fotografía el sistema de resolución es constituido por dos componentes, la película y la lente. Si estos componentes no tuvieran el mismo grado de resolución, el grado de resolución de la fotografía será determinado por el componente de menor grado (Avery y Berlin, 1992: 37).

A mi entender, la resolución, tal como la escala y la perspectiva, es un concepto esencial para la ciencia moderna, y funciona a dos niveles diferentes: al nivel de metodología o al nivel de la teoría. Tanto el método como la teoría están presentes en la identificación científica de los objetos a analizar, pero los métodos predominan en el proceso de detección, al tiempo que las teorías predominan en el proceso de reconocimiento. La calidad de la identificación científica es, pues, determinada por un sistema de resolución que comprende dos componentes: los métodos y las teorías. Es común sostener que el desarrollo de los métodos de investigación superó el desarrollo de las teorías, en particular en las ciencias sociales. Por eso no es de extrañar que aún se regrese a los fundadores, en el siglo XIX e inicios del siglo XX (Comte, Marx, Durkheim, Weber, Simmel), en busca de orientación teórica, en tanto los métodos de investigación y las técnicas de recogida de datos que hoy usamos son muchos más sofisticados de los que estaban disponibles en el siglo XIX. Esto quiere decir que el grado de resolución de nuestros métodos es más elevado que el grado de resolución de nuestras teorías y, por consiguiente, que, en tanto la calidad de la detección científica tiende a ser de grado fino, la calidad del reconocimiento científi-

co tiende a ser de grado grosero. En otras palabras, nuestras capacidades de detección exceden largamente nuestras capacidades de reconocimiento.

Aunque esta discrepancia sea inherente a todas las ciencias sociales, por razones que precisan aún ser explicadas, es en la economía convencional donde el foso entre el grado de resolución de la detección y el grado de resolución del reconocimiento se presenta más amplio. Y, ciertamente por las mismas razones, la economía es la ciencia en que la propia existencia del foso ha sido más acérrimamente negada. Consecuentemente, una vez que el grado de resolución de la identificación es determinado por el componente de más débil resolución, o sea, por la teoría y, por lo tanto, por la resolución del reconocimiento, la economía convencional funciona e interviene en la vida social de un modo que es de grado grosero, pero consigue legitimar su funcionamiento y su intervención como si ellos tuviesen una calidad de resolución de grado fino.

Las consecuencias de las intervenciones de la economía en la sociedad no pueden sino denunciar el exceso de esta pretensión. La más negativa de entre esas consecuencias podrá designarse por la *falacia de la exogenia.* Esta falacia consiste en definir como relaciones entre entidades exógenas a la transformación interna que esas entidades sufren a medida que su endogenia mutua se desarrolla. Sam Bowles expuso esta falacia en el análisis que hizo de las preferencias de mercado (Bowles, 1998). Según entiende Bowles, la economía convencional ha abrazado, como uno de sus axiomas fundamentales, el axioma de las preferencias exógenas, la famosa concepción minimalista de un *homo economicus* sub-socializado, un actor individual con preferencias exclusivamente auto-centradas y basadas en el rendimiento (Bowles, 1998: 103). A esta visión contrapone Bowles, convincentemente, el carácter endógeno de las preferencias, o sea, la forma como los mercados afectan a las preferencias que supuestamente los determinan como fuerzas exteriores. Bowles se detiene en particular en un grupo de preferencias a las que llama "trazos simpáticos" *(nice traits)* -"comportamientos que, en las interacciones sociales, confieren beneficios a otros" (Bowles, 1998: 92)- y demuestra como los mercados pueden bloquear o desincentivar el desarrollo de tales trazos.

A mi entender, no es sorprendente que la falacia de la exogenia ocurra muy especialmente en los mercados. Los contactos en los mercados son efímeros e impersonales. Dada la alta resolución de los métodos, la economía convencional es capaz de detectar como individuales y separadas entidades o factores que mantienen distancias mínimas entre sí. El significado de estas distancias, o sea, la comprensión de aquello que los puede separar, o, al con-

trario, unir sólo puede ser proveído por la teoría y por la resolución del reconocimiento; ahora, una vez que la resolución del reconocimiento es de grado grosero, le es imposible distinguir contextos, redes, interpenetraciones, enraizamientos. Ello explica por qué razón la endogenia de las preferencias se presenta poco nítida y, por eso, es fácilmente dejada de lado.

1.4. La imposibilidad de la duración

El tercer límite de la representación que embarra el camino a una adecuación no ceremonial son el límite del tiempo y la percepción del tiempo. Una vez determinada la relevancia y la identificación del objeto, es necesario determinar su localización temporal. Todos los objetos existen en espacio-tiempos, por lo que ni su relevancia, ni su identificación pueden ser consideradas debidamente determinadas en tanto no fueran determinados sus espacio-tiempos. Esta identificación es extremadamente difícil porque, en tanto en lo que se refiere a escalas, resolución y perspectiva, la distinción entre sujeto y objeto funciona sin problemas, en la determinación del espacio-tiempo, tanto el sujeto como el objeto existen en el espacio-tiempo.

Para superar esta dificultad, la ciencia moderna ha procurado neutralizar las diferencias, hipostasiando el encuadramiento más ilusorio: el *hic et nunc,* el aquí y ahora, la presencia y la simultaneidad. La perspectiva moderna tornó posible esta simultaneidad entre sujeto y objeto, entre el pintor y el espectador. Mediante la perspectiva, la simultaneidad es alcanzada científicamente, ya que, una vez inmovilizada por la lógica del sistema la persona que ve, el espacio surge perfectamente unificado. La simultaneidad en la percepción del cuadro "exige también la sincronización de aquello que es representado; al captar el cuadro espacialmente como una unidad, partimos también del principio de que los eventos pintados son simultáneos" (Andrews, 1998: 35). El nivelamiento de tiempos diferentes es, pues, condición de confianza analítica. Por más operacionales que sean, esta insistencia en el presente y esta simultaneidad son totalmente arbitrarias y vulnerables a la *falacia de la contemporaneidad.* Esta falacia consiste en partir del principio de que la contemporaneidad de un evento o comportamiento se distribuye de modo igual entre todos los participantes en una intervención simultánea. Cuando los funcionarios del Banco Mundial se entrevistan con campesinos africanos, se parte del principio de que la contemporaneidad de ambos grupos es generada por la simultaneidad del encuentro. El hecho de que la realidad presente de los campesinos sea por ellos vista como un pasado presente, y por el Banco

Mundial como un presente pasado, pese a ser de importancia crucial, pierde nitidez y deja de ser considerado. En un contexto de estos, no hay lugar para el reconocimiento de la no contemporaneidad de lo simultáneo.

De todas las ciencias sociales, la economía convencional, por sus características en cuanto a la determinación de la relevancia y de la identificación, es la más predispuesta a navegar en la falacia de la contemporaneidad. Comenzando por la relevancia, privilegiar el análisis en pequeña escala significa privilegiar también la orientación y el movimiento, en detrimento de la representación y de la posición. La compresión del tiempo es, en este caso, particularmente drástica; la duración deja de poder ser captada y lo residual se torna indistinto de las cualidades emergentes. En la medida en que es aún posible distinguir lo residual de lo emergente, el sesgo orientado hacia la pequeña escala tiende a exagerar en la identificación de los obstáculos hacia los movimientos -considerar como obstáculo lo que apenas es condición, contexto, duración- y, consecuentemente, a exagerar en la identificación de las características observadas como meramente residuales—considerar como residuales características emergentes que van en una dirección diferente o tienen un movimiento diferente de los adoptados por la ciencia dominante. En cuanto la arquelogía es experta en identificar residuos con el fin de explicar la evolución de los patrones de comportamiento, la economía convencional es experta en identificarlos para desecharlos como basura. No deja de ser irónico que aquello que los arqueólogos del siglo XXI vayan a descubrir a nuestro respecto será revelado por los desperdicios que dejamos (Deagan, 1989), una circunstancia que debería alentarnos sobre el carácter situacional de nuestros resultados científicos, tanto como para la relevancia que les atribuimos. No es tan fácil rechazar la epistemología de la basura, como la propia basura.

Considerando ahora la indeterminación de los grados de relevancia, paso a mostrar cómo el uso de la perspectiva en la economía convencional impide la identificación de duraciones, ritmos, secuencias y relaciones entre sincronías y asincronías. Como dije antes, lo que a este respecto es característico de la economía convencional es la apropiación monopolística del espectador significativo por el empresario capitalista. La consecuente intensificación dramática del otro significativo, que se pretende así hacer pasar por el yo, tiene dos consecuencias principales: *la hiper-espacialización del tiempo pasado y las intervenciones de alta velocidad.*

Las lecciones de arqueología son particularmente pertinentes en este aspecto. La construcción temporal de los registros arqueológicos puede

ocurrir de dos modos. El primero, extremadamente raro, puede designarse por *modo de Pompeya,* y ocurre siempre que es posible determinar con rigor las fechas en que diferentes eventos y objetos entran simultáneamente en el registro arqueológico. Hiroshima será la Pompeya de los arqueólogos del futuro. El segundo modo de construcción de los registros arqueológicos puede designarse como *modo de palimpsesto,* y describe situaciones en que las mismas capas arqueológicas comprenden objetos y residuos de períodos y tiempos muy diferentes y no susceptibles de datación rigurosa.

La *hiper-espacialización del tiempo pasado* en la economía convencional transcurre su sesgo por el modo de Pompeya, el cuál, dada su extrema rareza (por ejemplo, una contienda del petróleo de proporciones globales, una guerra mundial, una crisis financiera global, etc.), implica la representación distorsionada de palimpsestos como siendo Pompeyas sociales. Este sesgo deriva de la presión ejercida por el espectador significativo para privilegiar hallazgos simultáneos, claramente delimitados y altamente homogéneos.

La segunda consecuencia es la *intervención de alta velocidad.* Campos sociales simultáneos y altamente espacializados requieren intervenciones de alta velocidad, que son aquellas que maximizan las preferencias de pequeña escala por la orientación y el movimiento. Las intervenciones de alta velocidad, tal como los carretes de película de alta velocidad, exigen muy poca exposición y pueden operar prácticamente en cualquier situación; pero también, tal como ellos, tienen un grado de resolución muy bajo -son intervenciones de grado grosero. Tanto la velocidad como la resolución grosera tornan esas intervenciones altamente intrusivas, altamente falibles y altamente destructivas. Las Evaluaciones Rurales Rápidas *(Rapid Rural Appraisals),* hechas por el Banco Mundial en el Tercer Mundo constituyen un buen ejemplo de intervenciones de alta velocidad[6].

Este tipo de intervenciones, las cuales, independientemente del nombre que ostentan, son de hecho mucho más vulgares de lo que puede pensarse, simbolizan el lado destructivo de la investigación científica. La ciencia moderna asumió desde su inicio una postura que Schumpeter habría de atribuir más tarde al capitalismo: la capacidad de destrucción creadora. En términos epistemológicos, tal postura consiste en la propia idea de revolución

6. Sobre los problemas creados por las *Rapid Rural Appraisals,* ver Chambers (1992), Richards (1995), y Sapsford y Singer (1998).

científica como una quiebra radical con todos los conocimientos anteriores. Bachelard (1972) formuló mejor que nadie el concepto de ruptura epistemológica que analicé en el Capítulo I. Al rechazar todos los conocimientos alternativos, la ciencia moderna se reveló como una productora de basura, condición que todos nosotros, -unos, pocos, privilegiados habitantes de la sociedad de consumo y otros, la inmensa mayoría, habitantes de la sociedad de la ideología del consumo-, de igual modo compartimos. Esta es, una dimensión más de la referida epistemología de la basura, y también de una economía política simbólica de producción de residuos en la ciencia moderna. Dos interrogaciones se imponen a este respecto: ¿Cuánto desperdicio es preciso hacer para producir consecuencias científicas? ¿Quién sufre más con la polución de ahí resultante?

De todas las ciencias sociales, la economía convencional es aquélla que más se ha envuelto en intervenciones de alta velocidad. Por eso, es también aquella que más directamente tiene que enfrentarse con aquello que designo como *dilema de la excavación.* La excavación es el procedimiento principal de la investigación arqueológica. El lugar de excavación es un área bien delimitada, donde ocurre la búsqueda sistemática de los residuos depositados debajo del suelo, una búsqueda que, de ser bien realizada, es la única forma de identificar patrones de comportamiento y estrategias de adaptación en nuestro pasado más remoto. El dilema, por lo tanto, consiste en que, una vez realizada la excavación y juntados los residuos, la acción arqueológica destruye para siempre la estación arqueológica, tornando imposible un nuevo recomienzo: una vez retirados de las formaciones de depósitos en que estaban integrados, los objetos reunidos no pueden volver a ser colocados allí. El dilema consiste, en que un eventual avance del conocimiento necesariamente acarrea una destrucción definitiva e irreversible: la destrucción de las relaciones entre los objetos y, con ella, la eliminación de cualquier conocimiento alternativo sobre ellos.

El dilema es bien conocido por los arqueólogos y ha inspirado estrategias diversas para evitarlo. Por ejemplo, según Sharer y Ashmore,

> *Dado que el propio proceso de excavación destruye una estación arqueológica, la excavación debe circunscribirse, siempre que fuera posible, a las situaciones en que se dispone de tiempo, dinero y planeamiento adecuado para garantizar la obtención del máximo conocimiento útil sobre el pasado* (Sharer y Ashmore, 1987: 564).

De modo semejante, Robert Dunnell reconoce que la excavación

> *Es cara y perjudicial al registro y, cuando mucho, se obtiene a través del gran pormenor respecto a unos pocos lugares de excavación muy distanciados unos de otros [...]. Otrora el sello de la arqueología, [en los próximos cincuenta años] la excavación sólo será utilizada cuando estuvieren agotados todos los otros medios de recogida de datos* (Dunnell, 1989: *65)*[7].

Al contrario, en la economía convencional, este dilema nunca fue reconocido, aunque esté dramáticamente presente en la mayoría de las intervenciones científicas, en especial en las intervenciones de alta velocidad. Por eso mismo, y contrariamente a lo que acontece en la arqueología, en economía no fue concebida estrategia alternativa alguna. La ceguera frente a este dilema aumenta la posibilidad de que la destrucción creadora de la economía convencional pase a ser, tan sólo, destrucción destructiva.

1.5. La determinación de la interpretación y de la evaluación

El último límite de la representación se refiere a la interpretación y la evaluación. Es mediante la interpretación y la evaluación que nuestros objetos de investigación son integrados en los contextos más amplios de la política y de la cultura, en que ocurren las transformaciones sociales garantizadas por la ciencia. Tal integración es posibilitada por el establecimiento de hilos de comunicación entre la acción social y los patrones de formación política y cultural. Dada la naturaleza de su objeto científico, la arqueología es tal vez la ciencia en que el establecimiento de tales hilos de comunicación es la tarea más importante. El término utilizado por algunos arqueólogos para designar esos hilos de comunicación es *asignatura.* A mi entender, este concepto tiene un potencial heurístico que en mucho traspasa a la arqueología. En arqueología, la asignatura describe el hilo de comunicación entre el comportamiento, por un lado, y los diferentes patrones de formación de residuos, por otro (Gamble, 1989: 22). La asignatura se refiere, así, a la autoría, la inteligibilidad y a los objetivos de comportamiento. Esto quiere decir que la interpretación y la evaluación dependen del conocimiento de los agentes en cuestión (autoría), de las prácticas de su conocimiento (inteligibilidad) y de sus proyectos (objetivos).

Es este un dominio en que los límites de la representación ya tratados convergen para tornar extremamente deficiente la asignatura de la realidad en las ciencias sociales, en general, y en la economía convencional, en espe-

---

7. Para un tratamiento reciente y sofisticado de esta cuestión, ver Meneses (1999).

cial. Pero que se refiere a los agentes, cuanto menor la escala de análisis, mayor el énfasis en la orientación y en el movimiento. La representación de los agentes tiende a privilegiar los que se mueven y necesitan orientación, o sea, aquello que llamo *cuerpos dóciles.* Cuanto menor la escala, mayor la docilidad de los cuerpos. La perspectiva de un solo punto acentúa este efecto. La inmovilidad de la mirada del espectador, que es particularmente notoria en la economía convencional, sólo puede garantir la ilusión de la realidad en la medida en que sean estrictamente mantenidas las proporciones matemáticas. Los cuerpos representados tienen que ser mantenidos en jaulas, sean de hierro o de caucho. Fuera de las jaulas no hay agentes, sean ellos amigos o enemigos. Cuando mucho, hay *cuerpos extraños,* indiferentes. Los cuerpos dóciles y los cuerpos extraños son las dos únicas categorías posibles de agentes -una resolución de la acción social que difícilmente se podrá considerar de grado fino-.

El impacto de la perspectiva en la representación de prácticas de conocimiento crea igualmente constreñimientos. Como nos recuerda Gilman, la inteligibilidad del mundo tornada posible por la perspectiva renacentista fue conseguida a un precio muy elevado: la inmovilidad de la mirada y los anteojos necesarios a la creación de una visión única (Gilman, 1978: 31). Esta visión única es lo que mejor caracteriza la ciencia moderna y su ruptura epistemológica, tanto con el sentido común, como con todos los otros conocimientos alternativos. El reverso de la fuerza de la visión única es su incapacidad para reconocer visiones alternativas. Las prácticas sociales son prácticas de conocimiento, pero sólo pueden ser reconocidas como tales en la medida en que sean el espejo del conocimiento científico. Sea cual fuere el conocimiento que no se adecué a la imagen reflejada en el espejo, es rechazado como una forma de ignorancia. La visión única, lejos de ser un fenómeno natural, es el producto consustancial o producto/productor original, de la destrucción creativa de la ciencia moderna.

El privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un *epistemicidio.* La destrucción del conocimiento no es un artefacto epistemológico sin consecuencias, sino que implica la destrucción de prácticas sociales y la descalificación de agentes sociales que operan de acuerdo con el conocimiento enjuiciado. En lo que respecta a la economía convencional, el énfa-

sis especial dado al espectador significativo impuso una visión única particularmente arrogante, de ahí que el epistemicidio resultante fuese aún de mayores proporciones.

Finalmente, el objetivo de la acción social, o sea, el conjunto de los proyectos de los agentes, constituye el dominio en que la asignatura científica de la realidad es más deficiente. Los proyectos son una anticipación de la realidad y, como tal, implican una distancia de la experiencia en curso. Tales anticipaciones y distancias encierran una temporalidad específica, la temporalidad de un puente hecho de aspiración y deseo entre cursos de acción no contemporáneos. La falacia de la contemporaneidad analizada arriba transforma ese puente en un artificio inútil, transformando así la aspiración en conformismo y el deseo, en deseo de conformismo. Más allá de eso, el tipo de identificación de grado grosero de la ciencia moderna crea, como ya mostré, un sesgo a favor de la proliferación de residuos en detrimento de calidades emergentes, circunstancia que tiene como consecuencia la descalificación de todas las calidades emergentes que no se adecuan a las calidades del proyecto legitimado por la ciencia, como si de calidades retrospectivas se tratase. Cuanto más estrecho es el proyecto, más vasta es la invención de la retrospectiva.

Los límites de la asignatura, sea de autoría, inteligibilidad u objetivo, son así, drásticos, y, por consiguiente, las posibilidades de interpretación y evaluación no pueden excederlos. El resultado es una estructura imaginativa constituida por cuerpos dóciles y extraños, víctimas de sucesivos epistemicidios, bogando en un mar de residuos y arrastrados hacia el futuro que otros les destinaron, como los temporalmente pobres descritos por Rifkin (1987: 166).

Esta asignatura de práctica social es altamente selectiva y, por eso, el hilo de relación que establece entre los agentes y los patrones de comportamiento es, cuando mucho, especulativo. Como ya referí, en cada estadio del proceso de asignatura son dejadas de lado muchas alternativas: tipos alternativos de agentes, otros que no son cuerpos dóciles ni cuerpos extraños; conocimientos alternativos, otros, que no son el conocimiento científico; proyectos alternativos, otros que no son el proyecto del espectador significativo. Lidiar con alternativas rechazadas es lo mismo que lidiar con entidades inexistentes. Hay, por lo menos, dos formas de devenir entidades inexistentes y, por eso, dos formas de lanzar alternativas a la basura. En primer lugar, hay alternativas que no llegaron a ocurrir porque su surgimiento fue impedido. En segundo lugar, hay alternativas que de facto ocurrieron pero que no

fueron reconocidas, o fueron tenidas por meros residuos, por el tipo de escala, perspectiva, resolución, comprensión temporal y asignatura utilizados por la ciencia. Sólo una *sociología de las ausencias* nos podrá elucidar los límites de la representación en cada caso. En cuanto al primer caso, o de las alternativas que no llegaron a ocurrir, lidiamos con silencios y aspiraciones impronunciables, en el segundo caso, el de las alternativas que acontecieron de hecho, lidiamos con silenciamientos, epistemicidios y campañas de demonización, trivialización, marginalización, en suma, campañas de producción de basura.

En términos epistemológicos, las alternativas posibles son los hilos que faltan, los registros incompletos, los agujeros negros, los vacíos. La ciencia moderna sufre de *horror vacui* y siempre que es posible se deshace de alternativas a fin de eliminar perturbaciones epistemológicas. La objetividad y el rigor del conocimiento científico es, en efecto, un subproducto del *horror vacui.* Ahora, la economía convencional es, de entre todas las ciencias sociales, aquella que más se deja asombrar por el horror al vacío. El modo específico como la economía convencional lidia con los límites de la relevancia - la identificación, la duración, la interpretación, y la evaluación- hace que el *horror vacui* parezca en su caso particularmente amenazador y desestabilizador. En el polo opuesto del espectro, podríamos colocar la arqueología, una vez que la arqueología, si bien compartiendo con todas las otras ciencias sociales el mismo *horror vacui,* tiene en relación a él una actitud mucho más relajada, tratando de domesticarlo en vez de eliminarlo. Stone, por ejemplo, habla de la prueba negativa en los siguientes términos:

> *La prueba negativa constituye una especie de datos. Se consideran datos las observaciones de los fenómenos arqueológicos, y no los fenómenos en si [...]. La prueba negativa se refiere respecto a fallas en la observación de un determinado fenómeno (o lagunas en conjuntos de datos)* (Stone 1981: 42).

De aquí avanza Stone para la propuesta de que la interpretación de tales ausencias constituye una parte integrante del análisis arqueológico.

La sociología de las ausencias es una tarea gigantesca, pues requiere, como vemos, una epistemología de las ausencias. Sin ella, sin embargo, la interpretación y la evaluación se basan en asignaturas de la vida social muy poco nítidas y de grado muy grosero. En efecto, en vez de asignaturas, son entonces nombres a la deriva en busca de cuerpos dóciles y de cuerpos extraños.

2. De la epistemología de la ceguera a la epistemología de la visión: la representación distorsionada de las consecuencias

Identificar las consecuencias de la epistemología de la ceguera no implica, por sí solo, poseer la epistemología de la visión. Comenzaré, pues, por detenerme en las consecuencias de la epistemología de la ceguera, para avanzar después hacia la epistemología de la visión.

Mantengo que, tal como las tradiciones poéticas y artísticas del Renacimiento comparten las mismas estructuras imaginativas, las diferentes disciplinas de la ciencia moderna del mismo modo comparten los límites de representación. Son estos los límites que procuraré desentrañar por medio de una epistemología de la ceguera. La epistemología de la ceguera se aplica a diferentes ciencias en grados diferentes. Por las razones ya expuestas, el grado es particularmente elevado en el caso de la economía convencional.

Las consecuencias de la ceguera se manifiestan en la representación distorsionada de las consecuencias. La representación distorsionada debe ser analizada en dos niveles: la capacidad de regular y la capacidad de emancipar. En general, y muy especialmente en el caso de la economía convencional, la ciencia moderna ha representado los fenómenos según formas que se adecuan a su imaginación reguladora. La construcción social de agentes como cuerpos dóciles o como cuerpos extraños, que es específica de la economía convencional, se destina, en efecto, a tornar la regulación social particularmente fácil. Los cuerpos dóciles y los extraños son, sin duda, los blancos más fáciles de la regulación social. Puede también decirse que el sub-socializado *homo economicus* parece un héroe, cuando es comparado con cuerpos dóciles y cuerpos extraños, las dos versiones del sobre-socializado *homo sociologicus.* Sin embargo, como pienso haber demostrado, el *homo sociologicus* sobre-socializado no es el opuesto del *homo-economicus* sub-socializado, sino su doble. El *homo sociologicus* es el *homo economicus* en acción.

La facilidad de la regulación es meramente aparente por las dos razones siguientes, una de ellas relacionada con los agentes, la otra con las acciones. En primer lugar, defendí ya que la tensión controlada existente entre la experiencia y las expectativas es una de las características más distintivas del paradigma de la modernidad. Los agentes construidos por las ciencias sociales convencionales, y en especial por la economía convencional, son incapaces de sobrevivir a esa tensión. Los cuerpos dóciles tienen experiencias pero no expectativas o, lo que es lo mismo, sus expectativas son el espejo fiel de sus experiencias. Por otro lado, los cuerpos extraños son indiferentes tanto a las experiencias como a las expectativas, siendo capaces de vivir unas y otras por

separado sin cualquier tensión. En cualquiera de los casos, no hay lugar para la tensión entre las experiencias y las expectativas. Cuando eso acontece, el orden, que es la forma del saber para el conocimiento-regulación, se funde con el colonialismo, que es la forma de ignorancia para el conocimiento-emancipación. En otras palabras, el orden pasa a ser un orden colonialista, el grado cero de la emancipación social. Aún así, en el grado cero de la emancipación, la regulación moderna no puede sustentarse, puesto que es la tensión entre regulación y emancipación que mantiene vivas y creíbles a las dos.

La facilidad de regulación es sólo aparente aún por otra razón, que tiene que ver con los tipos de acción social construidos por la ciencia. Se basa en la tensión entre la experiencia y las expectativas, el modelo de regulación moderna se basa de igual modo en la simetría entre la acción y las consecuencias. La ciencia moderna fue confinada a la tarea de producir y reproducir esta simetría. En verdad, lo que hace que una determinada acción sea científica es el control que ejerce sobre las consecuencias que de ella surgen.

Como mostré en el Capítulo I, esta simetría es ilusoria. Nuestra experiencia común es antes la de una asimetría creciente entre la capacidad científica para actuar, que aumentó exponencialmente, y la capacidad científica para prever consecuencias, que, en la mejor de las hipótesis, se estancó. Así, las consecuencias concretas de una acción científica dada, tienden a ser mucho menos científicas que la acción en sí.

La idea de que las consecuencias son, por lo tanto, excesivas en relación a la acción científica es, probablemente, la manifestación de otra falacia de exogenia, la exogenia entre las acciones y las consecuencias. Si tuviéramos en mente mi análisis anterior de los límites de la representación, en particular a lo que se refiere a la economía convencional, concluiremos que la imagen de la acción científica que emerge es una imagen construida (1) por la determinación de la relevancia en muy pequeña escala, combinada con una perspectiva de visión única, en que el espectador significativo tiene una importancia exagerada; (2) por una resolución grosera de la identificación, basada en un desequilibrio entre los métodos de detección y las teorías de reconocimiento; (3) por una distorsión grosera de las secuencias y de las temporalidades, al imponer premisas de Pompeya a palimpsestos sociales, así como por una falsa contemporaneidad entre categorías sociales; (4) Por una débil capacidad para descifrar las asignaturas de las prácticas sociales, sea en lo que se refiere a los agentes, sea en lo que se refiere a las prácticas y proyectos de conocimiento. La acción científica de este modo construida trae consigo la marca de las consecuencias que la falacia de la exogenia entonces atribuye a causas externas

no científicas. El carácter "menos-que-científico" de las consecuencias se inscribe en el carácter "altamente científico" de las acciones de que derivan. Una forma científica de regulación social que no cuestiona su capacidad de controlar las consecuencias de su operación no puede, sea por el criterio que fuera, ser considerada una forma de regulación razonable y fiable.

La ciencia moderna se transformó en la forma privilegiada de conocimiento-regulación, si bien que, como acabo de mostrar, la regulación social por ella garantizada ni es fiable ni sustentable. Por otro lado, la ciencia moderna abandonó totalmente la otra posibilidad de conocimiento inscrita en el paradigma de la modernidad: el conocimiento-emancipación.

La economía-convencional es, también a este respecto, la versión extrema del síndrome que afecta a la ciencia moderna en su totalidad. La solución que la economía convencional encontró para los problemas de los límites de la representación convergió, como vimos ya, en una visión de la realidad social adecuada a ser regulada por un tipo de orden próximo del colonialismo, o sea, un tipo de orden que transforma al otro en un objeto manipulable y fungible. Es este, como sugerí ya, el grado cero, el momento de ignorancia, del conocimiento-emancipación. En esta última forma de conocimiento, como ya sabemos, el momento del saber es la solidaridad, el reconocimiento del otro como igual e igualmente productor de conocimiento. La forma de regulación que acabó por prevalecer torna la solidaridad impensable, innecesaria, e incluso peligrosa. A fin de cuentas, los cuerpos dóciles no precisan de solidaridad y los cuerpos extraños no la merecen. También aquí el *horror vacui* impera: si no hay otros tipos de agentes relevantes, la solidaridad, en vez de ser el cable de comunicación que falta, no tiene ningún lugar en el discurso científico.

3. Para una epistemología de la visión

En período de auto-reflexividad, podría preguntarse si entender la epistemología de la ceguera no será al final un entendimiento ciego. No necesariamente, sería mi respuesta. El potencial para una epistemología de la visión reside en la tensión ya antes mencionada, una tensión que es intrínseca a la modernidad, entre el conocimiento-regulación y el conocimiento-emancipación. Como ya subrayé, el conocimiento-emancipación fue completamente marginado por la ciencia moderna, pero no desapareció como alternativa virtual. En verdad, es su presencia en cuanto ausencia que torna posible la epistemología de la ceguera.

Epistemología de la visión es la que pregunta por la validez de una forma de conocimiento cuyo momento y forma de ignorancia es el colonialismo y cuyo momento y forma de saber es la solidaridad. Si desde la forma hegemónica de conocimiento, conocemos creando orden, la epistemología de la visión plantea la cuestión sobre si es posible conocer creando solidaridad. La solidaridad como forma de conocimiento es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad. Habiendo sido sobre-socializados por una forma de conocimiento que conoce imponiendo orden, tanto en la naturaleza como en la sociedad, nos es difícil poner en práctica, o siquiera imaginar, una forma de conocimiento que conoce creando solidaridad, tanto en la naturaleza como en la sociedad. Para superar estas dificultades, propongo, como prolegómenos para esta nueva forma de conocimiento, tres *démarches* epistemológicas: la epistemología de los conocimientos ausentes; la epistemología de los agentes ausentes; la revisión de la representación y de sus límites.

3.1. La epistemología de los conocimientos ausentes

Cuando más atrás analicé los límites de la interpretación y de la evaluación en la ciencia moderna, subrayé que la sociología de las ausencias es una *démarche* crucial para identificar los antojos que limitan la interpretación y la evaluación. Pero esta sociología no es posible si no fuere fundada en una *epistemología de las ausencias.* Para identificar lo que falta y porqué razón falta, tenemos que recurrir a una forma de conocimiento que no reduzca la realidad a aquello que existe. Quiero decir, una forma de conocimiento que aspire a una concepción expandida de realismo, que incluya realidades suprimidas, silenciadas o marginadas, tanto como realidades emergentes o imaginadas. De nuevo nos puede suceder el preguntar, en un gesto autoreflexivo, si el conocimiento que identifica las ausencias no es al final el mismo que antes legitimara las condiciones que llevaron a la supresión de la posibilidad de realidades alternativas, ahora identificadas como ausencias. Mi respuesta es doble. En primer lugar, no lo sabremos en tanto las consecuencias de este conocimiento no fueran avaladas de acuerdo con el capital de solidaridad que consigan crear. En segundo lugar, habrá siempre ausencias que no serán notadas. Son estas que constituyen el vacío que, en vez de ser estigmatizado por nuestro *horror vacui,* debería ser encarado con nuestra entera benevolencia.

La epistemología de los conocimientos ausentes parte de la premisa de que las prácticas sociales son prácticas de conocimiento. Las prácticas que no se fundamentan en la ciencia no son prácticas ignorantes, son antes prácticas de conocimientos rivales, alternativos. No hay ninguna razón apriorística para privilegiar una forma de conocimiento sobre cualquier otra. Más allá de eso, ninguna de ellas, por sí sola, podrá garantizar la emergencia y el desarrollo de la solidaridad. El objetivo será antes la formación de constelaciones de conocimientos orientados para la creación de una plusvalía de solidaridad. Es ésta una vía más de acceso a la construcción de un nuevo sentido común, el tema central de este volumen.

En el Capítulo I, mostré como la ciencia moderna se construyó contra el sentido común, que consideró superficial, ilusorio y falso. Sentido común fue el nombre dado a todas las formas de conocimiento que no correspondiesen a los criterios epistemológicos establecidos por la ciencia para sí misma. La distinción entre ciencia y sentido común sólo fue posible gracias a aquello a lo que llamo la primera ruptura epistemológica, la cual distinguió dos formas de conocimiento: el conocimiento verdadero y el conocimiento falso. Por muy opuestas que sean, estas dos entidades epistémicas se implican una a la otra, puesto que no existe una sin la otra. En efecto, ambos son parte de una misma constelación cultural, que hoy comienza a dar señales de cerramiento y agotamiento. O, en otras palabras, el sentido común es tan moderno como la propia ciencia moderna. La distinción entre la ciencia y el sentido común es, pues, hecha por la ciencia como por el sentido común, pero tienen significados diferentes en uno o en otro caso. Cuando es hecha por la ciencia, la distinción es vista como una distinción entre el conocimiento objetivo y la mera opinión o preconcepto. Cuando es hecha por el sentido común, significa la distinción entre un conocimiento incomprensible y prodigioso (la ciencia) y un conocimiento obvio y obviamente útil. No se trata, pues, de una distinción simétrica. Muy por el contrario, cuando es hecha desde el punto de vista de la ciencia, la distinción tiene un poder excesivo en relación al conocimiento que la torna posible. Como todo el conocimiento especializado e institucionalizado, la ciencia tiene el poder de definir situaciones más allá de lo que sabe acerca de ellas. Es por eso que la ciencia puede imponer, como ausencia de preconcepto, el preconcepto de pretender no tener cualquier preconcepto.

Como salida de este *impasse,* propuse en el Capítulo I la *doble ruptura epistemológica:* una vez realizada la primera ruptura epistemológica (permitiendo de ese modo que la ciencia se distinga del sentido común), hay

otro acto epistemológico importante a realizar, que consiste, a su vez, en romper con la primera ruptura epistemológica, con el objeto de transformar el conocimiento científico en un nuevo sentido común. En otras palabras, la nueva constelación de conocimientos ha de romper con el sentido común conservador, mistificado y mistificador, no para crear una forma separada, aislada, de conocimiento superior, sino para transformarse en un nuevo sentido común emancipatorio. El conocimiento-emancipación tiene así, que transformarse él mismo en un sentido común emancipatorio: un conocimiento prudente para una vida decente, que supere, tanto el preconcepto conservador, como el prodigio incomprensible. La epistemología de los conocimientos ausentes procura rehabilitar el sentido común, porque reconoce en esta forma de conocimiento alguna capacidad para enriquecer nuestra relación con el mundo. Es cierto que el conocimiento del sentido común tiene tendencia a ser mistificado y mistificador, pero, a pesar de su innegable conservadurismo, el conocimiento del sentido común no deja de tener una dimensión utópica y liberadora por su capacidad para incorporar otros tipos de conocimientos.

Abandonado a sí mismo, el sentido común es conservador. Sin embargo, una vez transformado por el conocimiento-emancipación, puede bien estar en el origen de una nueva racionalidad -una racionalidad compuesta de muchas racionalidades. Para que esta nueva configuración de conocimientos ocurra, es necesario duplicar la ruptura epistemológica. En la ciencia moderna, la ruptura epistemológica simboliza el salto cualitativo del conocimiento del sentido común hacia el conocimiento científico; en el conocimiento-emancipación, el salto más importante es el que lleva del conocimiento científico al conocimiento del sentido común. La ciencia moderna nos enseñó a apartarnos del sentido común conservador -un movimiento inherentemente positivo, pero insuficiente. El conocimiento-emancipación, al tornarse en sentido-común, nos enseña a construir un sentido común nuevo y emancipatorio. Al tornarse sentido común, el conocimiento-emancipación no recusa el conocimiento que produce la tecnología, pero cree que, tal como el conocimiento debe traducirse en auto-conocimiento, así el desarrollo tecnológico debe traducirse en sabiduría de vida. La sabiduría apunta a nuestra aventura científica las señales de la prudencia, o sea, el reconocimiento y control de la inseguridad. El sentido común emancipatorio es un sentido común que discrimina (o que es desigualmente común, si se quisiera), puesto que es construido de modo que es apropiado de forma privilegiada por los grupos sociales hoy más afectados por

el colapso de la relación entre experiencias y expectativas y, por lo tanto, más vulnerables a los riesgos derivados del aumento de la inseguridad, o sea, los grupos oprimidos, marginados o excluidos. Son estos los grupos que se sentirán particularmente revigorizados en esa práctica emancipatoria. Y así llega mi segunda *démarche* para una epistemología de la visión.

3.2. La epistemología de los agentes ausentes

Como vimos anteriormente, las ciencias sociales convencionales, y en especial la economía convencional, redujeron la variedad y la riqueza de la acción social a dos tipos de individuos -cuerpos dóciles y cuerpos extraños-, ninguno de los cuales es competente para sustentar una práctica social basada en el conocimiento-emancipación. El monopolio de la subjetividad que las ciencias sociales convencionales conquistaron explica porque razón, en el final del siglo XX, la crisis de la regulación social, en vez de estimular la oportunidad para una nueva irrupción de ideas, fuerzas y energías emancipatorias, se alimenta de la crisis simétrica de la emancipación social.

Consecuentemente, la invención de un nuevo sentido común emancipatorio, basado en una constelación de conocimientos orientados hacia la solidaridad, debe ser complementada por la invención de subjetividades individuales y colectivas, capaces y deseosas de hacer depender su práctica social de esa misma constelación de conocimientos. De no ser así, por más cuidadosamente elaborados que sean, los conocimientos emancipatorios se transforman gradual e insidiosamente, tal como los dibujos de Escher, en conocimientos reguladores.

La epistemología de los agentes ausentes es, por consiguiente, una demanda de subjetividades desestabilizadoras, subjetividades que se revelen contra prácticas sociales conformistas, rutinarias y repetitivas, y se dejen estimular por experiencias limiares, o sea, por formas de sociabilidad excéntricas o marginales (Santos, 1998)[8]. Contra una economía política de la representación que hace proliferar residuos, la epistemología de la visión hace proliferar cualidades emergentes, fundadas en diferentes prácticas sociales, y las deja competir en los campos sociales, que así convierte en campos de experimentación social. La epistemología de la ceguera promueve la construcción de una práctica social basada en la distinción entre estructura y acción. La aparente ecua-

8. La construcción de subjetividades con capacidad y voluntad para luchar por la reinvención de la emancipación social es el tema principal del último capítulo.

ción entre los dos términos de la distinción es usada para transformar la estructura en una determinación más o menos férrea de la acción. El resultado es la mediocridad tanto de los cuerpos dóciles como de los cuerpos extraños. La epistemología de la visión, por el contrario, promoverá la construcción de una práctica social basada en la distinción entre la acción conformista y la acción rebelde, o mejor, entre la acción conformista y la acción con *clinamen,* con nítida preferencia por esta última[9].

El descentramiento del conformismo y de los correspondientes cuerpos dóciles mediante una acción rebelde ha de ser complementado por el descentramiento de la indiferencia y de los cuerpos extraños que esta produce. Aunque lo que sigue pueda ser controvertido por evocar la teoría política de Carl Schmitt, pienso que, para luchar contra la indiferencia en que se basa el liberalismo político, es necesario hacer revivir la dicotomía amigo-enemigo. Es muy posible que la dificultad más dilemática que hoy confronta la teoría crítica resida en el desvanecimiento de la distinción entre amigo y enemigo. La teoría crítica siempre ha tenido como presupuesto suyo la pregunta ¿"de qué lado estamos"? y la respectiva respuesta. No sorprende nada que neopositivistas de orientaciones variadas hallan conseguido deslegitimar esta pregunta, tratando como basura las reivindicaciones normativas que a ella subyacen. Pero, tal como referí en la Introducción General, ya sorprende un poco observar la situación de todos aquellos que, sobre todo entre la generación más joven de científicos sociales, gustarían de responder a la pregunta y tomar partido, pero sienten, muchas veces con angustia, dificultad en identificar posiciones alternativas, en relación a las cuales sería imperioso tomar partido. Esta dificultad puede ser explicada sociológicamente por la creciente opacidad del enemigo. Sin enemigos, no hay necesidad de amigos. Si no hay amigos, no se justifica el ejercicio de la solidaridad. En sus raíces más profundas, la crisis del Estado-Providencia se basa menos en una crisis fiscal largamente manipulada, que en la inculcación ideológica de la desaparición de los amigos y de su substitución por un mar de cuerpos extraños, indiferentes en la mejor de las hipótesis, peligrosos en la peor. No hay nada de autoritario o anti-democrático en la dicotomía entre amigos y enemigos, si la dicotomía es establecida por medios democráticos y no autoritarios.

---

9. Sobre la acción con *clinamen,* concebida como acción rebelde a partir del concepto de *clina-men* en Demócrito y Epicuro, ver Santos (1998). Volveré a este tema en el 4° volumen.

3.3. Revisando los límites de la representación

Los límites de la representación, que, como vimos, son particularmente drásticos en la economía convencional, hacen derivar su credibilidad de las acciones científicas que tornan posibles. Cuando la epistemología de las ausencias confronta estas acciones y sus consecuencias sociales apelando a conocimientos y prácticas alternativos que puedan generar otras acciones y producir consecuencias alternativas, los límites de la representación de la ciencia convencional pierden su monopolio de representación y son forzados a la competencia con otros conocimientos y otras formas alternativas de representación. Siempre que la competencia emerge, el poder convincente de los argumentos no puede derivar de principios lógicos, sino de consideraciones pragmáticas, o sea, desde el punto de vista de las consecuencias humanas de cursos de acción alternativos. La competencia no es, lamentablemente, acerca de las consecuencias. Es antes acerca de las relaciones entre las consecuencias y la economía política de los procedimientos analíticos capaces de sustentarlos en la vida real. En este capítulo, me he referido a los procedimientos analíticos en sí mismos, pero es evidente que su viabilidad y credibilidad residen en la economía política de su relación con las consecuencias en la vida social.

La epistemología de las ausencias, tanto de conocimientos ausentes como de agentes ausentes, nos permite revisar los límites de la representación en las ciencias sociales convencionales: los límites de la representación de la relevancia, de la identificación, de la duración y de la interpretación/evaluación. Desde el punto de vista de la constelación de los conocimientos emancipatorios aquí propuesta, estos límites pierden su carácter dilemático. Indicaré apenas brevemente algunos de los posibles modos de superarlos.

Relativamente a los límites de relevancia, propongo dos *démarches:* la *trans-escala* y la *perspectiva curiosa.* Una vez que diferentes conocimientos privilegian diferentes escalas de fenómenos, la constelación de conocimientos que aquí propongo sugiere que aprendamos a traducir entre las diferentes escalas. Los límites de la representación en una escala dada se tornan más visibles cuando comparamos esa representación con la representación en una escala diferente. Las diferencias entre fenómenos, antes amalgamados en unidades aparentemente homogéneas, se tornan evidentes. Recurrir a la trans-escala es, así, una *démarche* que nos permite establecer un contraste entre los límites de la representación con el objetivo de elucidar lo que está en cuestión en la elección entre criterios de relevancia alternativos.

La trans-escala supone un cierto desaprendizaje de los actuales criterios de determinación de la relevancia. Nos invita a escrutar la realidad social a través de diferentes mapas cognitivos y a operar en diferentes escalas. El proceso de aprendizaje consiste en profundizar nuestra conciencia de los límites -haciendo contrastar la representación con la orientación, la posición con el movimiento- sin dejarnos paralizar. Una consciencia más aguda de los límites es condición del tipo de conocimiento prudente que aquí propongo, una forma de conocimiento que nos enseña a mantener las consecuencias bajo control, y sin perder de vista las acciones que las causan.

Por perspectiva curiosa entiendo la búsqueda de un ángulo diferente a partir del cual las proporciones y las jerarquías establecidas por la perspectiva normal puedan ser desestabilizadas, y, consecuentemente, ver subvertida su pretensión de una representación de la realidad natural, ordenada y fiel. En el siglo XVII, los artistas y los maestros de arte comenzaron a criticar la propia perspectiva convencional de Alberti, por ser enteramente manifiesta y comprensible. Comenzaron a explorar la posibilidad de que "las reglas de la perspectiva aumentan o disminuyen, multiplican o distorsionan la imagen" (Gilman, 1978: 34). La idea era que la ilusión de la realidad no era cosa para encarar con mucha seriedad, sino con la ligereza de quien bromea con un juguete. Según Gilman, "el mundo implícito en los escritos de perspectivistas más tardíos es un mundo móvil, multifacético y ambiguo" (Gilman, 1978: 34).

A mi entender, esta perspectiva curiosa, simultáneamente lúdica y desestabilizadora, ha de ser invocada para la determinación de los grados de la relevancia científica. Los criterios de relevancia basados en una perspectiva establecida con rigidez matemática tienden a dejarse reificar por su uso recurrente y no problemático. La reificación significa, en este contexto, la conversión de la ilusión de la realidad en una reproducción concentrada y fiel de la realidad. Al contrario, la perspectiva curiosa reconstituye los procesos creativos centrales a las ciencias modernas, una producción de ilusiones que, en vez de imitar a la sociedad, la reinventa.

En lo que respecta a los límites de la identificación, la epistemología de la visión nos invita a alterar nuestras prioridades: de un enfoque excesivo sobre aquello que ya sabemos demasiado bien, o sea, la detección basada en los métodos, debemos pasar a un enfoque sobre aquello de lo que sabemos menos, y cada vez menos, o sea, el reconocimiento basado en la teoría. Dado que esta discrepancia es exclusiva de la ciencia moderna, el recurso a conocimientos alternativos desestabilizará los niveles de resolución a que

estamos habituados. Es necesario aumentar nuestro grado de exigencia de una resolución cada vez más fina, sólo posible en un contexto de constelaciones de conocimientos.

Otro procedimiento a tener en cuenta es la *resolución de contraste múltiple.* En el caso de la fotografía de detección remota, la resolución depende en gran medida del contraste del blanco. "Un blanco de gran contraste es un blanco en que hay una diferencia de alta intensidad entre zonas claras y oscuras" (Avery y Berlin, 1992: 37). La mejoría del nivel de resolución en nuestro análisis de la sociedad bien puede requerir la invención de prácticas sociales de contraste elevado, más aún cuando la superficie de tales prácticas, como la propia superficie de la tierra, tiene un contraste engañosamente bajo. La obtención de la resolución de contraste elevado y múltiple se torna posible mediante la trans-escala y la perspectiva curiosa, que son características de los procesos cognitivos en el seno de constelaciones de conocimiento. En el dominio de la práctica sociológica, el contraste entre la acción conformista y la acción rebelde es mucho más elevado que el contraste entre estructura y acción.

En cuanto a los límites de la representación y de la duración, propongo la *intertemporalidad.* Los procedimientos ya indicados ayudarán a ver que la realidad social es un terreno más o menos sedimentado, un constructo geológico constituyendo diferentes capas, todas ellas en acción al mismo tiempo pero no uniformemente, antes que en una convergencia momentánea de diferentes proyecciones temporales. El concepto, avanzado por Koselleck (1985) e inspirado en Heidegger y Gadamer, de la "contemporaneidad de lo no contemporáneo", puede servir bien para captar la complejidad e irregularidad de la co-presencia social, política, jurídica o epistemológica. En el contexto de una constelación de conocimientos, el potencial analítico de este concepto es maximizado, porque pasa a ser auto-reflexivo, complejo, irregular y abierto a la propia variación sociológica. De todas formas, en general, todas las ciencias sociales reúnen en un determinado espacio-tiempo diferentes temporalidades y espacialidades, algunas ciencias sociales -a las que podremos llamar performativas- insisten en la contemporaneidad, quiere decir, en la singularidad del encuentro, en tanto que otras -a las que podremos llamar autoreflexivas-, insisten en las raíces no contemporáneas de lo que se reúne. De todas las ciencias sociales, la economía convencional es la más performativa, pues reproduce las formas de poder y conocimiento que mejor se adecuan a sus horizontes de expectativas. Lo que quiera que sea convocado al campo analítico (cuestiones, temas, grupos sociales, mapas cognitivos, normas) es

arrancado por las raíces, quedando como contemporáneo de todo el resto que por ventura sea también convocado al análisis. La suspensión momentánea y pragmática de no contemporaneidad parece privilegiar la eliminación de jerarquías entre temporalidades sociales, aumentando así la posibilidad de que una temporalidad absorba otras temporalidades concurrentes.

Tal como la trans-escala, la perspectiva curiosa es la resolución del contraste múltiple, la intertemporalidad, hecha visible por la contemporaneidad de lo no contemporáneo, transforma la cuestión de la duración en una de las cuestiones más complejas. Ciertamente, por eso mismo es que esta cuestión es aquella que la economía convencional más ha caricaturizado, mediante la condensación del tiempo y el nivelamiento de las secuencias, que son su atributo.

Finalmente, en lo que concierne a los límites de la interpretación y de la evaluación, tanto la epistemología del conocimiento ausente como la epistemología de los agentes ausentes provee la llave para trascender algunos límites, al agudizar la consciencia de su existencia y persistencia. Cuanto más amplios son los parámetros que definen la autoría, la inteligibilidad y los objetivos, tanto mayor es la necesidad de someter aplicaciones tecnológicas de conocimiento, definidas de forma tacaña, a contestaciones políticas y éticas. Este proceso nos lleva de un paradigma de aplicación técnica de la ciencia a un paradigma de aplicación edificante de conocimientos prudentes, capaces de transformar los objetos de investigación en sujetos solidarios y de incitar las acciones basadas en el conocimiento a navegar, prudentemente y en la medida de lo posible, a la vista de las consecuencias.

A la luz tanto de la epistemología de la ceguera como de la epistemología de la visión, es posible concebir la emergencia de un conocimiento prudente para una vida decente, un conocimiento que, aprendiendo en la trayectoria que va de la ignorancia colonialista al saber solidario, reconoce el orden que encierran las experiencias y las expectativas, las acciones y las consecuencias, excepto cuando el orden es, él mismo, una forma de colonialismo. La aspiración última es demasiado humana, una aspiración que designo por *normalidad avanzada:* la aspiración de vivir en tiempos normales, o sea, tiempos cuya normalidad no derive, como sucede ahora, de la naturalización de la anormalidad.

TERCERA PARTE

LOS HORIZONTES SON HUMANOS: DE LA REGULACIÓN A LA EMANCIPACIÓN

NTRODUCCIÓN

La transición paradigmática es tanto un periodo histórico como una mentalidad. Es un periodo histórico del que no se sabe bien cuando comienza y, mucho menos, cuando acaba. Es, asimismo, una mentalidad fracturada entre lealtades inconsistentes y aspiraciones desproporcionadas entre "saudosismos" anacrónicos y voluntarismos excesivos. Si, por un lado, las raíces todavía pesan, pero ya no sustentan, por otro, las opciones parecen simultáneamente infinitas y nulas. La transición paradigmática es, por consiguiente, un ambiente de incertidumbre, de complejidad y de caos que repercute en las estructuras y en las prácticas sociales, en las instituciones y en las ideologías, en las representaciones sociales y en las inteligibilidades, en la vida vivida y en la personalidad. De un modo muy particular, repercute también tanto en los dispositivos de regulación social como en los dispositivos de emancipación social. De ahí que, una vez sobrepasados los umbrales de la transición paradigmática, sea necesario reconstruir teóricamente unos y otros. Esa reconstrucción es lo que me propongo llevar a cabo en esta parte.

La reconstrucción teórica de la regulación y de la emancipación debe ser hecha en conformidad con los análisis epistemológicos e históricos efectuados en la Primera Parte. Ahí intenté mostrar las íntimas complicidades entre la ciencia moderna y el derecho estatal moderno en la construcción de la modernidad capitalista. Promocionada a racionalizador de primer orden de la vida social, la ciencia moderna asumió el extraordinario privilegio epistemológico de ser la única forma de conocimiento válido. Del mismo modo, promocionado a racionalizador de segundo orden de la vida social -colmando las lagunas temporales de la racionalidad científica-, el derecho estatal moderno asumió igualmente el extraordinario privilegio jurídico de ser la única forma de derecho válido. Al reducir las ricas tradiciones epistemológicas del primer periodo del Renacimiento a la ciencia moderna y las ricas tra-

diciones jurídicas procedentes de la recepción del derecho romano al derecho estatal, el Estado liberal ochocentista asumió un papel fundamental, concediéndose a sí mismo un impresionante privilegio político en tanto forma exclusiva de poder. Esta triple reducción del conocimiento a la ciencia, del derecho al derecho estatal y de los poderes sociales a la política liberal -por muy arbitraria que fuera en sus orígenes- consiguió una cierta dosis de verdad a medida que se fue insertando en la práctica social, terminando por convertirse en una ortodoxia conceptual.

La crítica de esta ortodoxia conceptual, realizada en la Primera Parte, propuso una reconstrucción teórica que realzase la pluralidad de formas de conocimiento, de derecho y de poder presentes en la vida social, así como las interacciones entre las mismas. En vez de equiparar poder y conocimiento (omitiendo u olvidando el derecho) como Foucault, defendí la identificación de diferentes tipos de conocimiento, de poder y de derecho, que considero mutuamente inteligibles a través de una pluralidad de isomorfismos anclados en diferentes prácticas sociales y manteniendo relaciones específicas entre sí. En esta parte, presentaré un esbozo de esa reconstrucción teórica. Se trata de una reconstrucción que procura comprehender de modo coherente la producción de regulación social en un periodo de transición paradigmática (Capítulo V) y las posibilidades de emancipación que en él se abren (Capítulo VI). Esta tarea no parte de pretensiones fundacionalistas. Trata apenas de visualizar un conocimiento retórico y metafórico que permita identificar conocimientos, poderes y derechos en un estilo de análisis que, como se vio en el Capítulo IV, asume seriamente las metáforas que posibilitan la búsqueda de nuevas perspectivas y de horizontes analíticos más vastos.

La perspectiva epistemológica que avancé en la Primera Parte permite una amplia variedad de estrategias analíticas al tomar como punto de partida la tensión dialéctica entre regulación y emancipación. El énfasis puesto en la orientación de la acción se basa en la idea de que los conocimientos, los poderes y el derecho son socialmente construidos. Se trata, con todo, de un énfasis con reservas, dado que presupone la necesidad de una observación que trascienda esa acción y que analice la no-acción, o sea, los procesos sociales que suprimen formas de acción declarándolas imposibles o impropias, inmorales o ilegales, utópicas o locas. En la práctica social, la dialéctica de la regulación y de la emancipación es ejercida en núcleos de acción y de no-acción, en los conflictos relativos a la posibilidad, a la propiedad, a la moralidad, a la legalidad, al realismo o a la normalidad. Dada la infinita

variedad de relaciones sociales, el dilema de anclarse en las formas de conocimiento, de poder y de derecho reside en el hecho de que la acentuación de esas formas implica su propia trivialización: como si los conocimientos, los poderes y los derechos estuvieren en todas partes, no estando en lado alguno. Lo mismo puede ser dicho en relación a la regulación y la emancipación: para escapar al dilema de trivializarlas al afirmar su proliferación como procesos sociales, es necesario centrar el análisis en la tensión dialéctica entre ambas. El Capítulo V muestra hasta qué punto es posible establecer el equilibrio entre la estructura y la acción en el análisis de la producción de regulación social en la transición paradigmática. El Capítulo VI extiende ese mismo objetivo a la creación de posibilidades de emancipación social.

Las metáforas espaciales están en el centro del trabajo teórico de esta parte: espacios, mapas, fronteras, el Sur y el Norte. Las estructuras son concebidas en términos retóricos, como lugares metafóricos y dominios tópicos. Perelman mostró que, en tanto que el pensamiento clásico estaba dominado por metáforas espaciales, el pensamiento moderno lo estaba por metáforas temporales, como el progreso, la evolución y el desarrollo. Mi planteamiento reside en que la transición paradigmática comporta una reevaluación de esas metáforas -no de las viejas metáforas de base local, sino de nuevas metáforas locales-naciones-transnacionales. Las estructuras son dominios tópicos o dominios de *topoi.* Constituyen, al mismo tiempo, relaciones sociales de poder y de derecho, y relaciones sociales de conocimiento que generan sentidos comunes circunscritos y regionales, por medio de los cuales el ejercicio del poder y el ejercicio del derecho son "naturalizados" como discursos de verdad y prácticas necesarias, o sea, como líneas de acción (y de no-acción) sin alternativas razonables. Es en el seno de esas relaciones que nace la resistencia contra la naturalización de lo que existe, sólo porque existe, y se formulan utópicamente alternativas de autoridad compartida contra los poderes, de derechos democráticos contra los derechos despóticos y de sentidos comunes emancipadores contra los sentidos comunes reguladores. Estos son los caminos de emancipación en la transición paradigmática que se trazan en el Capítulo VI.

No hay un dominio tópico único, sino seis. Esto significa que la regulación social no es monolítica y que, por tanto, su ejercicio es siempre algo más o menos heterogéneo. Lo mismo debe decirse de las luchas emancipadoras. La proliferación controlada de centros de poder, de derecho y de conocimiento envuelve también la proliferación controlada de márgenes y

de fronteras vigilables y transponibles. Esta doble proliferación es, sin embargo, asimétrica: la proliferación del centro debilita el centro, al paso que la proliferación de márgenes expande las posibilidades de resistencia. Así es como se explica la inclinación emancipadora de la estrategia analítica del Capítulo V, abriendo el espacio para las propuestas utópicas presentadas en el Capítulo VI.

Capítulo V

LOS MODOS DE PRODUCCIÓN DEL PODER, DEL DERECHO Y DEL SENTIDO COMÚN

Introducción

El objetivo principal de este capítulo consiste en proponer un marco teórico que nos permita comprender la relación entre derecho, poder y conocimiento -los tres hilos conductores de mi línea de argumentación en este libro. Para ello, me basaré en la crítica de los paradigmas dominantes, presentada en el Capítulo I, en relación a la ciencia y al sentido común, y en el Capítulo II, en relación al derecho y al poder estatales. La amplitud de esa crítica convierte el trabajo de construcción de alternativas tan difícil como urgente. Este capítulo no pretende ser más que un primer paso en la dirección correcta. En él se abordarán las siguientes cuestiones.

La primera cuestión es la del reconocimiento de que en la sociedad hay una pluralidad de órdenes jurídicos, de formas de poder y de formas de conocimiento. Este es el resultado más importante de mi crítica, tanto al paradigma positivista moderno de derecho y de poder centrado en el Estado, como al paradigma positivista moderno de conocimiento centrado en la ciencia. Sin embargo, reconocer sólo la existencia de una pluralidad de órdenes jurídicos sin fundamentarla teóricamente, conlleva una triple falacia: la falacia del descriptivismo (desde el momento en que admitimos que la lista de pluralidades está completa, aunque sea susceptible de ser indefinidamente aumentada sin posibilidad de pérdida de coherencia); la falacia de la trivialidad (cuanto más completa sea la lista, mayor será la probabilidad de errar en la descripción de la realidad: si el derecho, el poder y el conocimiento están en todas partes, no están en ninguna); y, finalmente, si me es permitido usar la expresión de Sartre (1976), la falacia de la serialidad (la lista es práctico-inerte, no siendo la relación entre sus elementos -independientemente del número- más compleja que la relación entre las personas que se

encuentran en una fila a la espera del autobús). Para evitar estas falacias, es preciso reconstruir teóricamente el reconocimiento de las pluralidades de órdenes jurídicos, de poderes y de conocimientos -una reconstrucción que debe ser también auto-reflexiva. En cuanto alternativa a los paradigmas dominantes, el trabajo teórico debe ser particularmente consciente del riesgo probable de que el despliegue de sus principios pueda traicionar los principios de su desarrollo. A mi entender, dos de dichos principios merecen igual atención: en primer lugar, la pluralidad de formas de derecho, de poder o de conocimiento, lejos de ser caótica o infinita es, por el contrario, estructurada y relacional; en segundo lugar, el reconocimiento de esas pluralidades, lejos de colisionar con la idea de la centralidad del derecho estatal, del poder estatal y del conocimiento científico en las sociedades contemporáneas la confirma y, al mismo tiempo, la relativiza, al integrar dichas formas hegemónicas en nuevas y más vastas constelaciones de órdenes jurídicos, de poderes y de conocimientos.

La segunda cuestión principal a tratar en este capítulo es la de la orientación de la acción transformadora y los obstáculos a que se enfrenta. Tradicionalmente, la teoría crítica se ha mostrado vulnerable ante dos riesgos opuestos: el voluntarismo (la justificación *ad hoc* para cualquier línea de acción posible) y el conformismo (la discrepancia entre la escala de la acción humana y la escala de la transformación planteada por una determinada línea de acción es tan grande que ésta acaba por perder toda credibilidad). La línea que separa estos dos riesgos es muy tenue. De entre las muchas teorías disponibles que fueron concebidas para mantenernos en el camino cierto, la teoría de la práctica de Bourdieu (1980), y la teoría de la estructuración de Giddens (1979, 1984), parecen ser las más útiles. Antes de presentar mi propia alternativa, aportaré unos breves comentarios sobre las propuestas de estos autores.

Mi primera observación es que una proliferación de estructuras, teóricamente controlada, es bastante apropiada para fundamentar la acción transformadora. Como las estructuras no son más que sedimentaciones provisionales de líneas de acción eficazmente reiteradas, la proliferación de estructuras alarga el contexto donde se ejercen las determinaciones y las contingencias, los constreñimientos y las oportunidades, facilitando así la formación de múltiples coaliciones.

La segunda observación es que no debemos enfatizar demasiado ni la distinción entre estructura y acción, ni la distinción entre fenómenos subyacentes y fenómenos de superficie. Para usar una metáfora física, diría que las

estructuras son momentos o marcos sólidos en la corriente fluida de la práctica, y que su grado de solidez sólo puede ser determinado en situaciones concretas, estando condenado a modificarse a medida que las situaciones se despliegan. Más allá de esto, un fenómeno de profundidad no es forzosamente un elemento inconsciente o inexplicado de la práctica situacional. Podrá serlo al haber sido obligado a permanecer sumergido a causa del silenciamiento o del olvido, mediante medios diversos de supresión del conocimiento y de la acción. En algunos casos, como en las situaciones revolucionarias o, más frecuentemente, en las de emergencia, las estructuras profundas son excavadas por la acción colectiva y se convierten en la superficie de la práctica.

Una tercera observación es que las estructuras no son incompatibles con una concepción retórica del conocimiento. De hecho, más adelante designaré las estructuras como *lugares estructurales.* Sin ser necesariamente lugares comunes, las estructuras son locales de producción de lugares comunes *(topoi)* y de sentido común. Una vez reconstruidas retóricamente, las estructuras pueden tanto constituir premisas de argumentación, zonas de fuerte consenso sobre posibilidades de acción, como argumentos sobre la solidez y la resistencia en la práctica social (sobre grandes obstáculos que, una vez superados, dan lugar a grandes transformaciones).

Mi cuarta y última observación, relacionada con la anterior, es que las estructuras son lugares no sólo en términos retóricos sino, también, en términos socio-espaciales. Cada lugar estructural es constitutivo de una espacialidad específica y las interacciones sociales que exige y posibilita tienen una referencia "situacional" inscrita en lo que, a través de ellas, es hecho o pensado. En las dos últimas décadas, la geografía mostró, no sólo que los espacios son socialmente constituidos, sino también que las relaciones sociales son espacialmente constituidas (Massey, 1984; Gregory y Urry -orgs.-, 1985; Peet y Thrift -orgs.-, 1989; Thrift, 1996). En este capítulo me baso en esta prueba. El doble sentido a partir del cual las estructuras constituyen lugares (el sentido retórico y el sentido socio-espacial), sugiere una complicidad insospechada entre la geografía y la retórica que, sin embargo, aún no despertó la atención ni de geógrafos ni de retóricos.

La tercera cuestión importante que será tratada en este capítulo tiene que ver con las relaciones entre las sociedades nacionales, el sistema inter-estatal y la economía mundial. La erosión del poder estatal -analizada en detalle en los siguientes volúmenes- no disminuye la importancia del Estado en relación a las funciones políticas exigidas por el sistema mundial, dado que dicha erosión es, casi siempre, fruto de la acción del propio Estado. Por otro lado,

la riqueza de un paisaje jurídico que abarca, más allá del campo jurídico estatal, campos jurídicos locales y transnacionales, no debe ser entendida como algo que minimice la centralidad del derecho estatal en las sociedades nacionales, o la centralidad del derecho internacional en el sistema inter-estatal. De lo que se deduce que la teoría a desarrollar debería ser capaz de relacionar las sociedades y el sistema mundial, no como partes de una totalidad englobante, sino como un sistema de totalidades parciales, siendo, en algunos aspectos, las sociedades nacionales más parciales que el sistema mundial, y éste, en otros aspectos, más parcial que las sociedades nacionales. Un abordaje como este permitirá descripciones analíticas convincentes, *tanto* de las sociedades nacionales, *como* del sistema mundial, sobrepasando con ello uno de los dilemas más recurrentes de la actual teoría social.

En lo que sigue, mi argumentación se desarrollará como un diálogo, implícito o explícito, con el marxismo, con Foucault y con la teoría feminista. Con todo, antes de aventurarme a proponer una alternativa teórica, presentaré una crítica de la ortodoxia conceptual que, en gran parte, es compartida por el liberalismo clásico y por el marxismo. Dado que en los capítulos anteriores me demoré más en el derecho y en el conocimiento que en el poder, se impone que comience aquí por el poder y sus modos de producción.

1. Poder, potenciar y despotenciar

La separación relativa entre derecho y Estado que vengo defendiendo vuelve aún más esencial la articulación del derecho con el poder social. En este punto, parece apropiado un diálogo preliminar con Foucault. Los méritos notables del análisis foucaultiano del poder tienen dos vertientes (Foucault, 1976, 1977). En primer lugar, partiendo de una tradición compartida por el pensamiento político radical (Nietzsche) y conservador (Burke y la escuela histórica), Foucault saca al poder de su nicho liberal: el Estado. Foucault afirma que, desde el siglo XVIII, la forma más importante de poder que circula en la sociedad es producida, no por el Estado, sino por la propia sociedad según reglas, principios y mecanismos totalmente autónomos con respecto al Estado. Es esto lo que designa como poder disciplinario de la ciencia moderna, distinguiéndolo del poder jurídico del Estado moderno. En segundo lugar, basándose, una vez más, en una tradición con un lado radical (Gramsci) y un lado conservador (Parsons), Foucault considera que el poder disciplinario existe en total contraste con el poder jurídico del Estado: el poder disciplinario no es un poder de suma cero, no es ejercido desde la altu-

ra hacia la base, ni desde el centro a la periferia, no se basa en la distinción entre gobernante y gobernado o entre amo y siervo, no se basa en la negación, ni en la prohibición, ni en la coerción. Es una forma de poder sin centro, ejercida horizontalmente a través de sus propios sujetos (comenzando por el cuerpo humano); los sujetos de ese poder sólo pueden desear o conocer los deseos o el conocimiento de las instituciones disciplinarias -públicas y privadas, escuelas y hospitales, cuarteles y prisiones, familias y fábricas- y son constituidos por ellas como sujetos (y no como objetos) de su propia sujeción.

Como ya afirmé en la Introducción a la Primera Parte, aunque Foucault sea muy confuso en cuanto a las relaciones entre estas dos formas de poder es, sin embargo, claro que, a su entender, ellas son incompatibles y que el poder científico y normalizador de las disciplinas se ha convertido en la forma de poder más difundida en las sociedades contemporáneas. Como también me referí, Foucault va demasiado lejos al exagerar la incompatibilidad mutua entre las dos formas de poder, ignorando con ello las complejas circulaciones de sentido y las posibles complicidades, articulaciones e interpenetraciones entre ambas. El poder nunca es ejercido en una forma pura y exclusiva, sino como una formación de poderes, esto es, como una constelación de diferentes formas de poder combinadas de maneras específicas. Añadiré a continuación otras dos críticas a Foucault especialmente relevantes para las tesis de este capítulo.

En primer lugar, aunque Foucault tenga razón en subrayar la existencia de formas de poder fuera del Estado y en considerarlas de naturaleza tan política como las del poder estatal, va demasiado lejos en la afirmación de su dispersión, de su falta de centro y de su fragmentación. Según Foucault, los poderes disciplinarios están en todos lados y funcionan de la misma manera en todos los lugares. Sólo en un sentido trivial la escuela difiere del hospital o el hospital de la fábrica. Todos funcionan a través de la creación de cuerpos dóciles, de sujetos activamente deseantes y ávidos de conocimiento. De este modo, Foucault asocia una concepción extremadamente fragmentada de poder disciplinario con otra totalmente monolítica. Como dijé más atrás, si el poder está en todos lados, no está en ninguno. Si no hubiera un principio de estructuración y de jerarquización, no habría un marco estratégico para la emancipación. En verdad, la concepción foucaultiana de poder se presta, tanto al voluntarismo ciego, cuanto a la pasividad hiperlúcida. A mi modo de ver, Foucault está obligado a concebir la resistencia al poder, fuera de su concepción global del poder y de las relaciones de poder, como una especie de consideración *ad hoc.* Según él, la resisten-

cia al poder es la forma suprema de ejercicio del poder. Conceder poder a las personas es siempre una forma de intensificar su participación en los mecanismos de subjetividad-sujeción que las subyugan. Así, para Foucault, dar poder significa, en último análisis, desarmar. Aplicado a mi marco analítico, esto significa presuponer que toda la lucha por la emancipación no es más que una afirmación de voluntad de regulación.

Mi segunda crítica a Foucault parte del hecho de que su concepción del poder jurídico del Estado es tan monolítica como su concepción del poder disciplinario. En los capítulos anteriores, creo haber llegado a dos conclusiones que cuestionan esta concepción de dos maneras fundamentales. Por un lado, es errado y, en verdad, equivale a caer en la trampa liberal identificar lo jurídico con lo *estatal.* En la sociedad circulan varios poderes jurídicos no estatales que muestran, mucho mejor que el propio poder jurídico estatal, las interpenetraciones sutiles entre el poder jurídico y el poder disciplinario. Por otro lado, el poder jurídico estatal, lejos de ser monolítico, es altamente heterogéneo e internamente diferenciado, siendo su plasticidad el síntoma y la medida de su articulación con otras formas de poder que se diseminan en la práctica social y que la constituyen.

A pesar de estas críticas, la contribución de Foucault a la comprensión del poder en las sociedades contemporáneas fue inestimable. En los últimos treinta años, el impacto de su pensamiento ha repercutido sobre todo en las teorías feministas[1]. De hecho, la idea de que las relaciones de poder están diseminadas en la sociedad, manifestadas en formas no dualistas y ejercidas, sobre todo, a través de la naturalización de representaciones e identidades hegemónicas, se ajustó a la revisión radical de la teoría social y política (del liberalismo y del marxismo, del funcionalismo y del positivismo) efectuada por el feminismo en sus múltiples facetas y corrientes. Pero el feminismo, a su vez, expandió y enriqueció de muchas maneras la concepción foucaultiana del poder; dos de ellas particularmente importantes para la perspectiva teórica desarrollada en este capítulo[2].

---

1. La influencia de Foucault está presente en el pensamiento feminista. Son ejemplos Young (1990); Fraser y Nicholson (1990); Cocks (1989); Connell (1987). En Butler y Scott (1992), Foucault comparte con Derrida y Freud el mayor número de referencias y lo mismo sucede (si excluimos las referencias a las teóricas feministas) en Hirsch y Keller (1990).
2. Un tercer enriquecimiento y expansión del pensamiento de Foucault por parte del feminismo, y que ya fue mencionado en el Capítulo I, es de naturaleza epistemológica: la crítica de los múltiples vectores del sexismo de la ciencia moderna mira el fundacionalismo de ésta y mues tra hasta qué punto la verdad científica no pasa de ser un discurso de la verdad.

En primer lugar, al centrarse en el poder sexista o en las formas sexistas de poder y en la articulación de estas con otras formas de poder (clase, raza, edad, nacionalidad), la teoría feminista reclamó nuestra atención sobre la diferenciación interna del poder disciplinario, o lo que es lo mismo, según Iris M. Young, sobre las múltiples "caras de la opresión" (Young, 1990: 39 y ss.). Esta teoría apeló, pues, a la necesidad de interrelaciones más ricas y abiertas entre estructura y acción, y a un sentido de direccionalidad que faltaba en las estrategias de poder-saber de Foucault. En segundo lugar, el feminismo mostró que una forma general de poder, como el poder sexista, podía ser ejercida de maneras muy diferentes e interconectadas, algunas de ellas emanaciones directas del poder estatal a través de la acción y de la inacción, de decisiones y de ausencia de decisiones, del ejercicio de la violencia o de la tolerancia ante la violencia, del reparto de recursos (un Estado-Providencia sexista) o a través de la preponderancia general del Estado sobre lo que Adorno llamó "mundo administrado" y Habermas reconstruyó como "colonización del mundo de la vida". Aún más, el feminismo mostró que algunas formaciones de poder mezclaban formas de poder estatal y no estatal hasta el punto de no distinguirse unas de otras. De modo general, podemos decir que la expansión y el enriquecimiento que el feminismo aportó a las ideas de Foucault fueron más significativas cuando las teorías feministas partieron del marxismo, más que cuando lo descartaron por completo.

¿Qué es entonces el poder? A un nivel muy general, el poder es cualquier relación social regulada por un intercambio desigual. Es una relación social porque su persistencia reside en la capacidad que tiene de reproducir desigualdad, más a través del intercambio interno que por determinación externa. Los intercambios pueden abarcar virtualmente todas las condiciones que determinan la acción y la vida, los proyectos y las trayectorias personales y sociales, tales como bienes, servicios, medios, recursos, símbolos, valores, identidades, capacidades, oportunidades, aptitudes e intereses. En lo relativo a las relaciones de poder, lo que es más característico de nuestras sociedades es la constatación de que la desigualdad material está profundamente entrelazada con la desigualdad no material, sobre todo con la educación desigual, la desigualdad de las capacidades representacionales/comunicativas y expresivas y, también, la desigualdad de oportunidades y de capacidades para organizar intereses y para participar autónomamente en procesos de toma de decisiones significativas[3].

3. Estoy en desacuerdo con la concepción restrictiva de Young (1990) acerca de la distribución (limitada a la distribución de bienes materiales), por razones que apuntaré a continuación.

Medir la desigualdad de un intercambio desigual y valorar hasta qué punto es determinante en la forma como afecta a las condiciones de vida y a las trayectorias de las personas o de los grupos no es tarea fácil, sobre todo porque las relaciones de poder no se dan de un modo aislado, sino en cadenas, en secuencias o en constelaciones. En una determinada situación de ejercicio de poder, se puede dar una convergencia entre eslabones de desigualdad tan diversos como la raza, el sexo, la clase, la edad, la nacionalidad, los recursos educativos, etc., y, aunque la situación sea casi siempre organizada y enmarcada discursivamente por el eslabón más próximo o por aquel que funciona en alta tensión (volveremos a esta cuestión más adelante), dicho eslabón más próximo puede no ser necesariamente el más desigual o el más determinante en el conjunto de desigualdades que constituyen la trayectoria de vida y las oportunidades de una persona o de un grupo social. Por la misma razón, aquello que interactivamente surge como determinación externa de una relación de poder dada es casi siempre una manifestación de la misma constelación de poder en uno de sus eslabones anteriores o más remotos. Por ello, las personas frecuentemente aceptan como intercambio igual aquello que, de hecho, es un intercambio desigual. Es evidente que la máscara de igualdad que el poder asume es una ilusión, mas por ser necesaria en tanto que ilusión, tiene su "algo" de verdad.

Esto puede observarse en dos procesos distintos, aunque convergentes. El primero muestra que el poder es intrínsecamente distributivo, pero al ser ejercido en constelaciones de relaciones de poder que se refuerzan o se neutralizan entre sí, el intercambio desigual es, generalmente, el resultado final de una distribución desigual de intercambios iguales (o aproximadamente iguales). Las relaciones entre un matrimonio de trabajadores, uno de sexo masculino y otro de sexo femenino, pertenecientes a la misma minoría étnica, son iguales (o más iguales) en tanto que miembros de la misma minoría étnica y en tanto que trabajadores; pero son desiguales (o menos iguales) en la medida en que pertenecen a sexos diferentes. Con todo, esa combinación de igualdad/desigualdad se transforma en una nueva combinación siempre que se relacionen con trabajadores de sexo masculino o de sexo femenino pertenecientes a la mayoría étnica o a otra minoría étnica. La relación desigual sexista en el interior del matrimonio se atenúa ante la vivencia de la relación desigual de base étnica que ambos vivencian. Más aún, ambas combinaciones pueden alterarse nuevamente cuando se sobreponen a una tercera combinación resultante de las relaciones entre todos los trabajadores (cualquiera que sea su etnia o su sexo) y sus patrones que, a su vez, pueden

pertenecer a la mayoría étnica o a la misma u otra minoría étnica, al sexo masculino o al sexo femenino. En verdad, la identidad étnica o sexual de los patrones puede acabar por tener un peso mucho menor en la tercera combinación de lo que ocurre con respecto a la identidad étnica o sexual de los trabajadores en las dos primeras combinaciones. Debe considerarse también que las desigualdades entre trabajadores son experimentadas por estos como algo independiente de sus relaciones desiguales con los patrones, aunque, desde un punto de vista estructural, las relaciones entre los trabajadores, en tanto que trabajadores, se deriven de ellas. Como sugiero más adelante, las desigualdades que se refuerzan o se neutralizan mutuamente crean un patrón de distribución desigual difícil de combatir, precisamente porque, interactivamente, las desigualdades están, en muchas ocasiones, hechas de igualdades desigualmente relevantes.

El segundo proceso se une al hecho de que las constelaciones de poder, siendo siempre distributivas, tanto fijan fronteras como abren nuevos caminos. En tanto que fijadoras de fronteras, son inhibidoras, y, en tanto inductoras de nuevos caminos, son permisivas. Todos los dualismos anclados en relaciones de poder revelan este doble carácter en sus polos: pensable/impensable, cognoscible/incognoscible, posible/imposible, permitido/prohibido, deseado/rechazado, legítimo/ilegítimo, incluido/excluido, etc. El primer polo de cualquiera de estos dualismos es permisivo y abre nuevos caminos, mientras que el segundo es inhibidor y fija fronteras.

Todas las relaciones de poder funcionan, tanto abriendo nuevos caminos (modo *apertura-de-nuevos-caminos),* como fijando fronteras (modo *fijación-de-fronteras),* aunque los dos regímenes no funcionan siempre de modo simultáneo o con la misma intensidad relativa. Al ser ejercidas integradas en constelaciones de poderes y nunca consiguen sobreponerse completamente, las relaciones de poder acometen la misma situación de ejercicio de poder con una mezcla asimétrica de características inhibidoras y permisivas. Un trabajador que lucha por un mejor salario, pero que considera absurdo que una mujer pueda obtener un salario igual, está, de ese modo, ejerciendo el poder de clase (que también es ejercido sobre él) en el modo *apertura-de-nuevos-caminos,* y el poder sexista en el modo *fijación-de-fronteras.* Inversamente, la trabajadora que lucha por la igualdad salarial, pero considera absurdo o imposible unirse a los hombres en la lucha por intereses comunes contra el capital, está, de ese modo, ejerciendo el poder sexista (que también es ejercido contra ella) en el modo *apertura-de-nuevos-caminos,* y el poder de clase en el modo *fijación-de-fronteras.* Por tanto, la misma constelación de poder per-

mite múltiples situaciones y contextos en los que el ejercicio capacitante se combina con el ejercicio inhibidor. La invalidación o apartamiento de las constricciones sólo podrá darse cuando, en una situación determinada, las diferentes relaciones de poder se ejercieran simultánea y convergentemente en el modo apertura-de-nuevos-caminos. Esta convergencia se consigue cuando se cuestiona con éxito aquello que hace que una línea dada de acción parezca imposible, impensable, excluida, etc.

Teniendo en cuenta el carácter intrincado y la complejidad de las constelaciones de poder en nuestras sociedades, es difícil pensar la emancipación en términos emancipadores: intercambios más iguales parecen acompañar y hasta confirmar intercambios desiguales; prácticas más capacitadoras sólo parecen posibles si se aceptan y hasta se reiteran las inhibiciones o constricciones. Sin embargo, en este proceso nada es mecánico, impecablemente funcional o totalmente determinado. Las constelaciones de poder son conjuntos de relaciones entre personas y entre grupos sociales. Más que mecanismos, son como rios que, conforme a la estación del año o a la corriente, pueden ser peligrosos o tranquilos, navegables o no, rápidos o lentos, unas veces se desbordan mientras que otras van secos, y a veces hasta cambian su curso. Son, por ello, irreversibles, ya que nunca puedan regresar a sus fuentes. En suma, son como nosotros: ni vagan sin curso, ni son totalmente previsibles.

Lo que hace de una relación social un ejercicio de poder es el grado con que son desigualmente tratados los intereses de las partes en relación o, en términos más simples, el grado con que A afecta a B de una manera contraria a los intereses de B. Después de haber dado esta definición de poder, Lukes concluye que "cualquier noción de poder se basa en una determinada concepción normativa de intereses" (1974: 34), siendo ésta, también según Lukes, la razón por la cual el concepto de poder es uno de los "conceptos esencialmente contestados" (1974: 26). Con todo, en una teoría crítica, el concepto de poder debe basarse en una idea de emancipación con respecto a las relaciones de poder. La emancipación es tan relacional como el poder contra el cual se levanta. No hay emancipación en sí, hay relaciones emancipadoras; relaciones que crean un número creciente de relaciones cada vez más iguales. Las relaciones emancipadoras se desarrollan, por tanto, en el interior de las relaciones de poder, no como el resultado automático de cualquier contradicción esencial, sino como resultados creados y creativos de contradicciones creadas y creativas. Sólo a través del ejercicio acumulativo de los permisos o capacitaciones hechas posibles por las relaciones de poder (el modo *apertura-de-nuevos-caminos)* se vuelve viable desplazar las restricciones y

alterar las distribuciones, o sea, transformar las capacidades que reproducen el poder en capacidades que lo destruyen. Así, una relación emancipadora dada, para ser eficaz y no conducir a frustración, tiene que integrarse en una constelación de prácticas y de relaciones emancipadoras.

La articulación entre diferentes relaciones emancipadoras no es tarea fácil, sobre todo porque la capacitación que ellas plantean suponen el incremento de la igualdad en algunas relaciones y el incremento de la diferencia en otras. Para dar un ejemplo, en África del Sur hoy, los negros africanos perciben su liberación en el derecho y en la capacidad de decidir en qué aspectos quieren ser iguales a los blancos, mulatos e indios africanos y en qué aspectos quieren ser o permanecer diferentes. Hay, por consiguiente, diferencias capacitadoras y diferencias incapacitadoras, del mismo modo que existen igualdades capacitadoras e ingualdades incapacitadoras, y el criterio que las distingue tiende a ser, en la práctica, extremadamente discutido, si no opaco[4].

Hay una asimetría inevitable entre diferencias e igualdades en lo que respecta al modo como se relacionan con la emancipación: es más fácil identificar un intercambio igual de igualdades que un intercambio igual de diferencias. Dado que las relaciones emancipadoras, de la misma forma que las relaciones de poder, funcionan en constelaciones, las personas implicadas en luchas emancipadoras concretas puede ser que tengan que enfrentarse a la tarea -una tarea, generalmente, muy discutida- de establecer jerarquías entre conjuntos o cadenas, discrepantes o hasta antagónicos, de igualdades y de diferencias capacitadoras. Como siempre sucede, esa tarea es mucho más simple de formular en teoría que de realizar en la práctica. Es necesario un principio general de igualdad (igualdad que no sea sólo procesual) que posibilite la capacitación, no únicamente a través de la igualdad, sino *igualmente* a través de la diferencia. Me refiero a un principio de distribución en el sentido más lato, en conformidad con la concepción, bastante amplia, de intercambio desigual que presenté más arriba.

Aunque concuerde con Young cuando afirma que la emancipación es justicia capacitadora, estoy en desacuerdo con su crítica a una concepción ampliada de distribución. Ella critica la "lógica de la distribución" porque ésta "trata bienes no materiales como cosas o conjuntos identificables que son distribuidos según un patrón estático por individuos separados e identificables", afirmando que "el concepto de reparto debía limitarse a los bienes materiales", sin extenderse a "otros aspectos importantes de la justicia,

4. Este tema será tratado con más detalle en el Volumen 4º.

que incluyen procesos de decisión, división social del trabajo y cultura" (Young, 1990: 8). A mi modo de ver, el riesgo de reificación e individualismo es mucho mayor si confinamos la distribución a los bienes materiales, sobre todo en una época en que el sistema mundial parece haber alcanzado la mercantilización total de la vida social. Incluso sin subscribir las posiciones extremas de Baudrillard (1981), es cada vez más problemático establecer una distinción entre bienes materiales y no materiales, y, si esa distinción tuviera que ser mantenida -como yo pienso que se debe-, es teóricamente inseguro y políticamente arriesgado extraer de ahí criterios o exigencias fundamentalmente diferentes.

Lesli Sklair (1991) mostró de forma convincente que la cultura-ideología del consumismo está hoy profundamente enraizada en grupos sociales y en sociedades que carecen de capacidad económica para implicarse en la práctica del consumo. La verdad es que el mismo principio básico de intercambio desigual que preside la distribución desigual de los bienes materiales en la sociedad y en el sistema mundial, también preside la distribución desigual de las dimensiones materiales y no materiales de los bienes en general, lo que tiene como resultado que vastos grupos sociales estén confinados sólo al consumo de las dimensiones no materiales de los bienes, o sea, a la cultura del consumismo. En el fondo, se trata de la ideología del consumismo sin la práctica del consumismo —de un consumo *in absentia,* un consumo desde el que se consume activamente su ausencia.

Distribución y capacitación constituyen, de este modo, las dos caras de la emancipación: sin cambios en la distribución, no habrá cambios en la capacitación y viceversa[5]. Definida de esta forma amplia, la emancipación corre el mismo riesgo de trivialización que el concepto de poder: si la emancipación está en todos lados, no está en ninguno. Esto quiere decir que la necesidad de especificación, jerarquización y estructuración se aplica tanto

5. La distribución y la capacitación son también los dos lados del derecho. En este contexto, conviene llamar la atención sobre las raíces jurídicas del concepto de emancipación, y aquí la historia semántica puede ser útil. En el derecho romano clásico, la *emancipatio* era el acto jurídico por el cual el niño era liberado del poder paternal (*patria potestas).* Más tarde, pasó a significar la liberación de los esclavos y, en un sentido aún más amplio, el levantamiento de restricciones legales sobre determinados grupos sociales, en el sentido en que, por ejemplo, hablamos de la emancipación de los judíos en la Europa de los siglos XVIII y XIX, o de los siervos en la Rusia del siglo XIX, o de los católicos en la Inglaterra de inicios del siglo XIX, o también de las mujeres, por lo menos al inicio y en la primera ola de los movimientos feministas, para quienes el concepto de emancipación era central en sus campañas por la igualdad de derechos. Sobre el derecho romano, ver, entre otros, Berger (1953:451). Sobre los movimientos feministas, ver Humm (1990: 61) y Smith-Rosenberg (1985).

a las relaciones de poder como a las relaciones emancipadoras. En una tentativa de dar respuesta a esta necesidad, presentaré más adelante un modelo teórico, un mapa de estructura-acción de las sociedades capitalistas contemporáneas. En este modelo, identifico seis conjuntos estructurales de relaciones sociales dentro de los cuales, en las sociedades capitalistas, se producen seis formas de poder, de derecho y de conocimiento de sentido común. Esos espacios estructurales son ortotopías, en tanto que constituyen los lugares centrales de la producción y reproducción de intercambios desiguales en las sociedades capitalistas. Pero también son susceptibles de ser convertidos, a través de la práctica social transformadora, en heterotopías, o sea, lugares centrales de relaciones emancipadoras.

Este modelo intenta sustituir el dualismo Estado/sociedad civil y todos sus corolarios, tales como la distinción entre esfera pública y privada, la concepción de la política como una dimensión o sector especializado de la vida social, identificado con el Estado, la reducción del derecho al derecho estatal y la concomitante separación entre derecho y política. Ese dualismo y sus corolarios, que están en el centro del pensamiento político liberal y que, en una versión modificada, fueron aceptados por el marxismo clásico, son lo que designo como "ortodoxia conceptual" para señalar que su predominio en el pensamiento político contemporáneo es compatible con su debilidad teórica. En un trabajo anterior, procedía a la crítica de esa ortodoxia conceptual (Santos, 1994: 105-110), iniciando también el esfuerzo de reconstrucción teórica que está ahora siendo desarrollado en este capítulo. Concibo esa reconstrucción como un primer paso en la creación de un nuevo sentido común político, jurídico y epistemológico.

2. Un mapa de estructura-acción de las sociedades capitalistas en el sistema mundial

Mi tesis principal en esta sección consiste, en primer lugar, en que las sociedades capitalistas son formaciones o constelaciones *políticas,* constituidas por seis modos básicos de producción de poder que se articulan de maneras específicas. Esos modos de producción generan seis formas básicas de poder que, aunque interrelacionadas, son estructuralmente autónomas. En segundo lugar, las sociedades capitalistas son formaciones o constelaciones *jurídicas,* constituidas por seis modos básicos de producción del derecho que se articulan de maneras específicas. Estos modos de producción generan seis formas básicas de derecho que, aunque interrelacionadas, son estructural-

mente autónomas. En tercer lugar, las sociedades capitalistas son formaciones o constelaciones *epistemológicas,* constituidas por seis modos básicos de producción de conocimiento que se articulan de maneras específicas. Estos modos de producción generan seis formas básicas de conocimiento que, aunque interrelacionadas, son estructuralmente autónomas.

Subyacente a esta tesis está la idea de que la naturaleza política del poder no es el atributo exclusivo de una determinada forma de poder, pero sí el efecto global de una combinación de diferentes formas de poder y de sus respectivos modos de producción. De la misma forma, la naturaleza jurídica de la regulación social no es el atributo exclusivo de una determinada forma de derecho, pero sí el efecto global de una combinación de diferentes formas de derecho y de sus respectivos modos de producción. Por último, la naturaleza epistemológica de las prácticas de conocimiento no es el atributo exclusivo de una determinada forma epistemológica, pero sí el efecto global de una combinación de diferentes formas epistemológicas y de sus respectivos modos de producción.

El Cuadro 2 muestra, de forma sinóptica, el mapa de estructura-acción de las sociedades capitalistas que integran el sistema mundial. Distingo seis espacios estructurales: el espacio doméstico, el espacio de producción, el espacio del mercado, el espacio de la comunidad, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. Estos espacios son los conjuntos más elementales y más sedimentados de relaciones sociales en las sociedades capitalistas contemporáneas. La distinción y la autonomía estructural de los seis espacios estructurales son resultado de un largo proceso histórico, y aún hoy se presentan de forma diferente en el centro, en la periferia y en la semiperiferia del sistema mundial, debido, en gran medida, a las diferentes trayectorias históricas en dirección a la modernidad occidental[6].

---

6. Como es sabido, la separación del espacio de la producción en relación al espacio doméstico fue un resultado directo del desarrollo capitalista. En las fases iniciales, el espacio de la producción se fundía parcialmente con el "espacio de la ciudadanía" (antes de la aparición del Estado liberal, no hay espacio de ciudadanía en el sentido moderno). En el siglo XVI, en Milán, los obreros de la industria textil trabajaban bajo el juramento, sancionado por el Estado, de que no abandonarían la ciudad, y Colbert, en 1682, condenó a muerte los obreros que abandonaban Francia para trabajar en el extranjero (Adler, s.d: 72-73). Este complejo entrecruzamiento del aparato coercitivo del Estado con el de la producción llevó a Adler (s.d.) y, más tarde, a Ruschey Kirchheimer (1968), a sustentar que, en el origen, la prisión y la fábrica desempeñaban funciones idénticas. La misma tesis fue desarrollada más recientemente por Melossi y Pavarini (1981). En la periferia colonial del sistema mundial, esa interpenetración funcional continuó bien presente en el siglo XX.

CUADRO 2
MAPA DE ESTRUCTURA-ACCIÓN DE LAS SOCIEDADES CAPITALISTAS EN EL SISTEMA MUNDIAL

DIMENSIONES/ ESPACIOS ESTRUCTURALES	UNIDAD DE PRÁCTICA SOCIAL	INSTITUCIONES	DINÁMICA DE DESARROLLO	FORMA DE PODER	FORMA DE DERECHO	FORMA EPISTEMOLÓGICA
ESPACIO DOMÉSTICO	Diferencia sexual y generacional	Matrimonio, familia y parentesco	Maximización de la afectividad	Patriarcado	Derecho doméstico	Familismo, cultura familiar
ESPACIO DE PRODUCCIÓN	Clase y naturaleza como "naturaleza capitalista"	Fábrica y empresa	Maximización del lucro y maximización de la degradación de la naturaleza	Explotación y "naturaleza capitalista"	Derecho de la producción	Productivismo, tecnologismo, formación profesional y cultura empresarial
ESPACIO DE MERCADO	Cliente-consumidor	Mercado	Maximización de la utilidad y maximización de la mercantilización de las necesidades	Fetichismo de las mercancías	Derecho del intercambio	Consumismo y cultura de masas
ESPACIO DE LA COMUNIDAD	Etnicidad, raza, nación, pueblo y religión	Comunidad, barrio, región, organizaciones populares de base, Iglesias	Maximización de la identidad	Diferenciación desigual	Derecho de la comunidad	Conocimiento local, cultura de la comunidad y tradición
ESPACIO DE LA CIUDADANÍA	Ciudadanía	Estado	Maximización de la lealtad	Dominación	Derecho territorial (estatal)	Nacionalismo educacional y cultural, cultura cívica
ESPACIO MUNDIAL	Estado-nación	Sistema interestatal, organismos y asociaciones internacionales, tratados internacionales	Maximización de la eficacia	Cambio desigual	Derecho sistémico	Ciencia, progreso universalista, cultural global

La identificación y la caracterización de los espacios estructurales están guiadas por algunas orientaciones teóricas a las que conviene referirse. La primera es el énfasis analítico en las cuestiones del poder, del derecho y del conocimiento. Se impone resaltar los contextos sociales de estos fenómenos, su diferenciación interna y las articulaciones entre los mismos. La teoría sociológica crítica, muy raramente intentó analizar en conjunto, y dentro de la misma estructura teórica de análisis, estos tres mega-fenómenos de nuestro tiempo. Foucault fue, sin duda, el teórico social que emprendió el esfuerzo más consistente en la dirección correcta, pero él mismo decidió dejar fuera el derecho o, por lo menos, descuidarlo. Su limitada concepción del derecho como derecho estatal lo condujo a considerarlo un fenómeno anacrónico, un residuo de formas de dominación pasadas. La estructura analítica presentada en este capítulo es una tentativa de abordaje más abarcadora; un abordaje que incluye el poder, el derecho y el conocimiento en pie de igualdad, sin fundirlos en totalidades reductoras -como sucedió en tanta teoría social crítica-, sino, por el contrario, extendiendo el ámbito de la diferenciación y de la fragmentación, subrayando los hilos que los articulan en red.

La segunda orientación teórica reside en la caracterización de los espacios estructurales como matriz de las múltiples dimensiones de desigualdad y de opresión en las sociedades capitalistas contemporáneas y en el sistema mundial como un todo, y, consecuentemente, como matriz de las luchas emancipadoras más relevantes. Como el poder es siempre ejercido en constelaciones de poderes, los lugares privilegiados de producción de desigualdad y de opresión, tomados aisladamente, son inestables e incompletos, ya que ninguno de ellos dispensa el concurso de los demás para ser eficaz.

Íntimamente ligada a lo anterior, la tercera orientación apunta al hecho de que la centralidad del poder del Estado, del derecho estatal y de la ciencia moderna no puede ser ni olvidada ni sobreestimada. Los tres están dispersos en todas las constelaciones de poder, de derecho y de conocimiento que emergen en los campos sociales concretos, pero funcionan siempre en articulación con otras formas de poder y de derecho no estatales y con varias formas de conocimiento no científico.

La última orientación teórica afirma que la estructura analítica debe ser lo menos centro-céntrica u occidental-céntrica posible, a fin de permitir comparaciones genuinas en el seno de todo el sistema mundial.

La teoría marxista y, en general, la teoría social crítica estuvieron, a lo largo de muchas décadas, centradas en las sociedades capitalistas del centro. Tanto una como otra crearon un impresionante cuerpo de conocimien-

tos sobre aquello que, en mi estructura analítica, se designa como espacio de la producción y espacio de la ciudadanía. Como hoy sabemos, la exclusiva concentración sobre esos dos conjuntos de relaciones sociales -sin duda fundamentales para comprender las sociedades capitalistas- dejó fuera del ámbito analítico otros aspectos igualmente importantes de la producción y de la reproducción social. Hay que reconocer el mérito de la teoría crítica feminista al haber tomado en consideración el espacio doméstico y haber proporcionado una revisión radical tanto del espacio de la producción como del espacio de la ciudadanía. Sin embargo, esta significativa expansión analítica ha permanecido muy circunscrita al análisis de las sociedades nacionales, casi siempre sociedades capitalistas centrales.

La teoría de la dependencia, primero, y la teoría del sistema mundial, después, rompieron con ese *status quo* al llamar nuestra atención sobre las sociedades periféricas y su respectiva integración en un sistema mundial compuesto por sociedades periféricas, centrales y semiperiféricas, ordenadas según un gran principio de jerarquización: la división internacional del trabajo. Dado su énfasis en las interacciones y jerarquías globales, la teoría del sistema mundial tendió, con todo, a proporcionar análisis relativamente groseros y reduccionistas de las diferentes sociedades nacionales o de los procesos sociales de base local o nacional. En una tentativa de contrariar esa tendencia, se presenta aquí el sistema mundial bajo la forma de espacio mundial, o sea, como una estructura interna de las sociedades nacionales. El espacio mundial es el conjunto de las relaciones sociales locales o nacionales en que el sistema mundial se inscribe a través de efectos pertinentes[7]. Esta "internalización" del sistema mundial permite, según creo, un diálogo más productivo entre las perspectivas teóricas y las intuiciones analíticas desarrolladas por la teoría del sistema mundial y las que son tradicionalmente desarrolladas por las teorías sociales que se ocupan específicamente de los otros espacios estructurales.

Más allá de todo esto, la estructura analítica aquí propuesta no fue concebida únicamente para explicar las múltiples desigualdades del sistema mundial, tal como hoy se revelan, sino también las diferentes y desiguales trayectorias históricas en dirección a la modernidad. Esto explica la identificación del espacio de la comunidad como uno de los espacios estructurales. Puede ser sorprendente considerar hoy el espacio de la comunidad, que se basa en la idea de territorio físico o simbólico, como un espacio estructural

7. Este tema será abordado en detalle en el Volumen 3º.

autónomo. Es aceptada por consenso la idea de que el Estado moderno -una entidad hiperterritorial- al reivindicar el control exclusivo sobre un determinado territorio produjo la fusión del espacio de la comunidad con el espacio de la ciudadanía. Teniendo en cuenta específicamente los procesos históricos de formación del Estado en la mayoría de las sociedades periféricas y semiperiféricas, sostengo, como alternativa, que el espacio de la comunidad se mantuvo, en todo el sistema mundial, como un lugar autónomo de relaciones sociales, irreductible a las relaciones sociales aglomeradas en torno del espacio de la ciudadanía. Esto es particularmente evidente en el caso de los Estados multinacionales surgidos del colonialismo europeo y, en general, es visible en el sistema mundial. Hasta en las sociedades centrales de Occidente, el espacio de la comunidad permaneció como subtexto del espacio de la ciudadanía, reemergiendo a la superficie en periodos de crisis del Estado. En los Estados islámicos, organizados según la ley islámica, la Shari'a, hasta puede afirmarse que, en oposición a la experiencia occidental, fue el espacio de la comunidad quien absorbió el espacio de la ciudadanía[8]. En todo el sistema mundial, el espacio de la comunidad mantiene relaciones complejas con todos los otros espacios estructurales. Por ejemplo, en las sociedades en que el hinduismo o el confucionismo constituyen los principios organizadores del espacio de la comunidad, éste se encuentra profundamente entrelazado con el espacio doméstico (cuidar del santuario doméstico)[9].

Como sugerí más atrás, mientras la concepción del espacio de la comunidad como espacio estructural tiene presentes sobre todo las realidades históricas y sociales de la periferia del sistema mundial, la concepción del espacio del mercado como espacio estructural tiene presentes sobre todo las realidades históricas y sociales del centro del sistema mundial. Las diferentes teorías que describen las grandes transformaciones de las sociedades capitalistas centrales en las tres últimas décadas a partir de los conceptos de post-capitalismo, post-industrialismo, post-modernismo o sociedad de consumo tuvieron el mérito de llamar la atención sobre la expansión ideológica del fetichismo de las mercancías como forma nuclear de poder de una nueva forma de hegemonía. Según estas teorías, esta nueva hegemonía invirtió, de algún modo, la lógica de la acumulación capitalista al convertir

8. Ver Ghai (1993), para una excelente panorámica de las tensiones y de los conflictos continuos entre el espacio de la ciudadanía (dominio estatal) y el espacio de la comunidad (etnicidad) en Asia.
9. Un relato detallado del papel de las mujeres en la vida ritual lo encontramos en Kendal (1985). Ver, también Bynum, Harrell y Richman (1986).

las mercancías en algo-más-que-mercancías por medio de plusvalías ideológicas producidas por la práctica compulsiva de la mercantilización de las necesidades y de su satisfacción. A mi entender, la producción social, relativamente autónoma, del consumo y del consumismo no alteró estructuralmente las sociedades capitalistas, sino las volvió más complejas. El consumo dejo de ser únicamente un epifenómeno para convertirse en un lugar estructural y autónomo de relaciones sociales, una forma nueva de poder, de derecho y de conocimiento. Esta característica estructural, por muy enraizada que esté en las prácticas sociales de las sociedades centrales, está también presente, de forma selectiva, en las sociedades periféricas y semiperiféricas: la cultura-ideología del consumismo está ya mucho más ampliamente difundida en el sistema mundial que la práctica del consumo y, en verdad, parece continuar expandiéndose incluso cuando la segunda se retrae.

3. **Una lectura del mapa de estructura-acción**

La interacción social en las sociedades capitalistas se desarrolla a partir de seis modos de producción de práctica social: los seis espacios estructurales. En su nivel más abstracto, un modo de producción de práctica social es un conjunto de relaciones sociales cuyas contradicciones internas le confieren una dinámica endógena específica. Se trata, por tanto, de un campo de interacciones complejas que se basa en seis dimensiones: unidad de práctica social, instituciones, dinámica interactiva y de desarrollo, forma de poder, forma de derecho y forma epistemológica. La especificidad de cada uno de los espacios estructurales reside en el tipo de intercambio desigual que marca las relaciones sociales que en él se establecen. A medida que se desarrolla, esa desigualdad relacional produce una forma específica de capital cuya reproducción proporciona al campo social un estilo de interacción y una direccionalidad propias. Esta lógica, aunque específica y endógena, no está, sin embargo, enclaustrada en sí misma, ya que las relaciones sociales están tan determinadas por su localización estructural como por sus articulaciones (combinaciones, interferencias mutuas, "interfaces" e interpenetraciones) con relaciones sociales en otras localizaciones estructurales. En términos fenomenológicos, la lógica de desarrollo de un espacio estructural no es sino una forma sustentada de hibridación. Una hibridación que no es ni arbitraria ni infinita, ya que los espacios estructurales son limitados en número y particulares en cuanto a especificación interna. Antes de proseguir

el análisis del problema de la determinación estructural, describiré con algún pormenor la naturaleza de las relaciones sociales constitutivas de cada uno de los espacios estructurales.

3.1. Los espacios estructurales y sus dimensiones

El *espacio doméstico* es el conjunto de relaciones sociales de producción y reproducción de lo doméstico y del parentesco, entre marido y mujer (o cualquier otra forma de relaciones conyugales), entre cada uno de ellos y los hijos y entre unos y otros y los parientes[10]. El *espacio de la producción* es el conjunto de relaciones sociales desarrolladas en torno a la producción de valores de cambio económicos y de procesos de trabajo, de relaciones *de* producción en sentido amplio (entre los productores directos y los que se apropian de plusvalía, y entre ambos y la naturaleza) y de relaciones *en la* producción (entre trabajadores y gestores, y entre los mismos trabajadores). El *espacio del mercado* es el conjunto de relaciones sociales de distribución y consumo de valores de cambio a través de los cuales se produce y reproduce la mercantilización de las necesidades y de los medios de satisfacerlas. El *espacio de la comunidad*[11] está constituido por las relaciones sociales desarrolladas en torno de la producción y reproducción de territorios físicos y simbólicos y de identidades e identificaciones con respecto a orígenes y destinos comunes. El *espacio de la ciudadanía* es el conjunto de relaciones sociales que constituyen la "esfera pública" y, en particular, las relaciones de producción de la obligación política vertical entre los ciudadanos y el Estado. Cuando en el Capítulo II, analicé el patrón de transformación social, describí detalladamente el espacio dé la ciudadanía a través del funcionamiento y de las estrategias de su forma institucional: el Estado. Por último, el *espacio mundial* es la suma total de los efectos internos de las relaciones sociales por medio de las cuales se produce y reproduce una división global del trabajo. La concep-

10. Este espacio estructural está definido más en términos de agregado doméstico que en términos de familia, de manera que queden acentuadas sus múltiples relaciones (en particular, las prácticas de combinación de los rendimientos). Como la reproducción institucional e ideológica del agregado doméstico se procesa sobre todo a través de la familia, me refiero a ésta para definir la forma institucional y epistemológica del espacio doméstico. Con propósitos similares, Michelle Barrett habla de "agregados familiares" y de "ideología familiar", "como expresiones que evitan parte del naturalismo y de la mistificación engendrados por el término familia" (1980: 199). Ver también Donzelot (1977).

11. En un trabajo anterior (1994: 272), previ la necesidad de crear el espacio estructural de la comunidad. Al mismo tiempo, se reveló igualmente necesario crear el espacio del mercado.

tualización del espacio mundial como estructura interna de una sociedad dada (nacional o local) pretende compatibilizar teóricamente las interacciones entre las dinámicas globales del sistema mundial, por un lado, y las condiciones, extremadamente diversas y específicas, de las sociedades nacionales o subnacionales que lo integran, por otro. El espacio mundial, es, por consiguiente, la matriz organizadora de los efectos que las condiciones y jerarquías mundiales producen sobre los espacios doméstico, de la producción, del mercado, de la comunidad y de la ciudadanía en una sociedad determinada.

Cada uno de estos espacios estructurales es complejo, dado que se constituyen a través de seis dimensiones. Visto que, en el campo social concreto, los espacios estructurales operan siempre en constelaciones, la dimensión de cada uno de estos espacios estructurales está presente en el resto de las dimensiones correspondientes a los otros espacios. Por ejemplo, la forma privilegiada de práctica social en el espacio doméstico es la diferencia sexual y generacional, pero esto no significa -como las teorías feministas muestran convincentemente- que el sexo y la generación estén confinados en el espacio doméstico. Por el contrario, y para tomar un ejemplo de diferencia sexual, el sexo se combina específicamente con la clase en el espacio de la producción, con el cliente-consumidor en el espacio del mercado, con la raza, la etnicidad o la religión en el espacio de la comunidad, con la ciudadanía en el espacio de la ciudadanía y con la nación y las prácticas del Estado-nación en el espacio mundial. Lo mismo puede ser dicho de cualquier otra dimensión.

Aunque el Estado sea la forma institucional privilegiada del espacio de la ciudadanía, está presente también, de varias formas, en todas las otras instituciones estructurales, sean la familia, la empresa, el mercado, la comunidad o el sistema interestatal. Y lo mismo se puede decir de cualquiera de estas instituciones con respecto al Estado. Algunos Estados son gobernados como familias alargadas, sobre todo en países donde prevalecen el *coronelismo* o el *caudillismo* y otras formas de privatización del Estado (en particular, en los regímenes dinásticos del Medio Oriente). Cuando, por ejemplo, en un país central se efectúan reformas en el sistema nacional de salud que crean mercados internos dentro de la burocracia estatal (como sucede hoy en el Reino Unido y, de forma diferente, en los Estados Unidos), las nuevas instituciones públicas constituyen una mezcla de mercado y de Estado. A su vez, en los países de la periferia del sistema mundial, donde el auxilio extranjero constituye hoy un porcentaje desproporcionado de la renta nacional, el Estado es, desde el punto de vista socio-político, un híbrido institucional de Estado y de organismos internacionales. A título de ejemplo, en el caso de Mozambique

y según los datos del PNUD aportados por Abrahamson y Nilsson (1994: 137-138), los donativos internacionales ascendieron en 1989 a 950 millones de dólares; es decir, el 75% del PNB, una cantidad ocho veces superior a las exportaciones del país y casi cuatro veces superior a los otros ingresos del Estado. Según la misma organización, en 1996, la ayuda pública internacional al desarrollo ascendió al 72,2% del PNB de 1995[12].

En adelante, realizaré una breve descripción general de las diferentes dimensiones de los espacios estructurales, prestando especial atención a aquéllas cuya identificación es menos evidente. Las que mayor interés analítico presentan para este capítulo, es decir, las formas de poder, de derecho y de conocimiento, tendrán un tratamiento especial en un momento posterior.

La *unidad de práctica social* es la dimensión activa del espacio estructural, el principio organizador de la acción colectiva e individual, el criterio principal de identidad y de identificación de los individuos y de los grupos sociales envueltos en relaciones sociales agregadas en torno de cada espacio estructural particular. Puede parecer sorprendente identificar la unidad de práctica social del espacio de la producción simultáneamente como clase y "naturaleza capitalista". En el Capítulo I, desarrollé una crítica epistemológica de la ciencia moderna y de su concepción de la naturaleza como *res extensa,* sin subjetividad ni dignidad, regida por leyes mecánicas, un recurso infinito para ser explotado y manipulado al gusto de la voluntad humana. Subrayé también que, a partir del momento en que la ciencia moderna se convirtió en la principal fuerza productiva del capitalismo, esa concepción de la naturaleza se tornó en una legitimación ideológica de la transformación de la naturaleza en una condición de producción, sea bajo la forma de "recursos naturales", o de "ambiente natural". Ahora hay que complementar esa crítica epistemológica con una alternativa teórica.

Aunque la "expoliación" de la naturaleza fuese considerada por Marx una de las condiciones de la riqueza capitalista, siendo la otra la explotación del trabajo, y aunque la destrucción del ambiente haya sido reconocida desde hace ya mucho tiempo como consecuencia inevitable de la acumulación capi-

12. Agradezco esta información a mi colega de la Universidad Eduardo Mondlane, Prof. António Francisco. Según él, estos números deben ser usados con alguna reserva, no sólo porque las diferentes organizaciones internacionales divergen sobre ellos, sino porque son, en general, mucho más elevados que los proporcionados por el gobierno de Mozambique. En Sao Tomé y Príncipe, la participación de la cooperación internacional asciende al 90% del PNB, según información, que aquí agradezco, del Dr. Manuel Vaz Fernandes, antiguo ministro de aquel país.

talista y de la expansión del mercado,[13] los marxistas prestaron, hasta hace bien poco, una escasa atención a la arrogancia ecológica del capitalismo. En todo caso, consideran difícil de concebir la integración de este tema en la economía política del capitalismo. Esta omisión o dificultad no es contingente o fortuita. Está enraizada en la ideología del productivismo, del cientificismo y del progreso garantizadora de la expansión económica infinita; ideología que dominó tanto el marxismo clásico como el liberalismo clásico. En las dos últimas décadas, sin embargo, se han realizado algunos esfuerzos para integrar la explotación del trabajo y la destrucción de la naturaleza en la misma dinámica contradictoria de desarrollo del capitalismo.

Uno de los esfuerzos más perseverantes fue el de O'Connor (1988, 1991a, 1991b). Siguiendo una metodología que él mismo denomina "polanyista-marxista" (1991b: 2), O'Connor pretende desarrollar un "marxismo ecológico" como método para teorizar los nuevos movimientos sociales en un marco marxista amplio. Según él, el capitalismo, en tanto que modo de producción, se desarrolla a través de dos contradicciones. La primera, está simbolizada por la tasa de explotación, y expresa el poder social y político del capital sobre el trabajo, así como la tendencia intrínseca del capital en momentos de crisis de sobreproducción. La segunda, se centra en la categoría de "condiciones de producción", designando con ello "todo lo que es tratado como si fuese mercancía a pesar de no haber sido producido como mercancía según la ley del valor o la ley del mercado" (O'Connor, 1991b: 1). Una definición tan amplia permite a O'Connor discutir la fuerza de trabajo, la tierra, la naturaleza y el espacio urbano bajo la misma categoría general.

La segunda contradicción, que se expresa como una crisis de subproducción, reside en la tendencia del capital a debilitar o destruir sus propias condiciones de producción, en la medida en que las constantes crisis provocadas por el aumento de los costos conducen siempre a nuevas tentativas de reestructuración de las condiciones de producción en aras del abaratamiento de estos:

> *cuando los capitales individuales bajan los costos, esto es, externalizan los costos sobre la naturaleza (o sobre el trabajo o el espacio urbano), en el intento de mantener o reestablecer los lucros, el efecto perverso es el aumento de los costos de otros capitales (en el límite, del capital como un todo) y la disminución de los lucros* (O'Connor, 1991b: 4).

13. Karl Polanyi (1944) llamó insistentemente la atención sobre los aspectos destructivos del desarrollo capitalista (destrucción tanto del ambiente social, como del natural).

El capitalismo tiene, por consiguiente, una tendencia a usar la fuerza de trabajo, el espacio, el medio ambiente y la naturaleza de una forma destructiva. La segunda contradicción, aunque exija una teorización autónoma, depende de la primera:

> *si consideramos que las tasas de destrucción y de polución de la naturaleza dependen de la tasa de acumulación y de la tasa de lucro, cualquier aumento de la tasa de explotación del trabajo hará aumentar las tasas de lucro y de acumulación y, consiguientemente, las tasas de destrucción y de polución. Cuanto más se explote el trabajo por el capital, más explotará la naturaleza, y viceversa.* (O'Connor, 1991b: 9).

Esta tentativa de reconstrucción hecha por O'Connor tiene varios problemas (la segunda contradicción ¿es verdaderamente una contradicción? ¿No serán las dos contradicciones más que dos aspectos de la misma contradicción?, etc.), pero sus líneas generales y la dirección a la que apunta son básicamente consistentes[14]. Esta tentativa exige una comprensión más profunda de las luchas emancipadoras anticapitalistas en las que la "subjetivación del trabajo" sólo se puede obtener con la "subjetivación de la naturaleza" y viceversa. Para posibilitar una comprensión más compleja del capitalismo y del anticapitalismo, concibo la unidad de la práctica social del espacio de producción como clase y "naturaleza capitalista", esto es, relaciones de clase y relaciones capitalistas de (y sobre) valores de uso naturales.

La *dimensión institucional* de los espacios estructurales se refiere a la organización de la repetición en la sociedad, es decir, a las formas, patrones, procedimientos, aparatos o esquemas que organizan el flujo constante de relaciones sociales en secuencias repetitivas, rutinizadas y normalizadas, por medio de las cuales los patrones de interacción se desarrollan y "naturalizan" como normales, necesarios, insustituibles y de sentido común. Las instituciones son instrumentos de control del riesgo y de la imprevisibilidad; es a través de ellas que las sociedades estabilizan las expectativas de los individuos y de los grupos sociales. Diferentes tipos de riesgo y de imprevisibi-

14. La emergencia de las llamadas "industrias no contaminantes" apuntan a nuevas cuestiones: ¿la menor tasa de destrucción de la naturaleza en estas industrias es real o apenas aparente? ¿Se pone fin con ellas a la simetría entre la tasa de explotación y la tasa de destrucción? O, por el contrario, ¿se mantiene la simetría en la medida en que a tasas más bajas de destrucción corresponden tasas más bajas de explotación? O, aún más, ¿estamos ante una "nueva" división global del trabajo en el sistema mundial que incluye la división global de la destrucción de la naturaleza y de la contaminación (altos niveles en la periferia del sistema, relativamente bajos niveles en el centro)?

lidad conducen a diferentes tipos de instituciones, y no todos los todos tipos de riesgo y de imprevisibilidad permiten el mismo nivel de control institucional. Por otro lado, como las instituciones no son igualmente accesibles a individuos y grupos sociales de sexo, clase, etnia y edad diferentes, ni procesan del mismo modo sus reivindicaciones, resulta que diferencias de poder social se traducen, en general, en diferencias de niveles de estabilización de expectativas. Las diferentes instituciones enumeradas en el Cuadro 2 son relativamente evidentes y no exigen explicaciones adicionales.

La *dinámica de desarrollo* se refiere a la direccionalidad de la acción social, al principio local de racionalidad que define y gradúa la pertenencia de relaciones sociales a un espacio estructural particular y al cambio social normal que en ellas ocurre. La dinámica de desarrollo del espacio doméstico es, de entre las orientaciones emocionalmente elegidas, una de las más centrales en la sociedad. La reproducción de las relaciones entre sexos y entre generaciones se procesa a través de la concentración de la energía emocional (maximización del afecto) en ideas y estereotipos de vida familiar y de relaciones familiares de las que se alimenta el poder patriarcal. Por el contrario, la dinámica de desarrollo del espacio de producción parece ser la de menos inversión emocional, una vez que la lógica de la acumulación del capital se centra en la maximización de las plusvalías extraídas de la fuerza de trabajo y de la naturaleza en cuanto condición de producción. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la expansión de los servicios y del consumo en la economía global se ha traducido en la emergencia de una nueva forma de trabajo, el trabajo emocional, bien patente en las cadenas mundiales de supermercados y de restaurantes (MacDonalds, Pizza Hut, etc.). El *trabajo emocional* es una forma de trabajo en cuya especificación dominan las exigencias de buena apariencia física, sonrisa permanente, delicadeza en los gestos y en las palabras, ser solícitos y atentos ante las exigencias de los clientes, etc. Mientras que en el espacio doméstico las energías emocionales son parte integrante de la reproducción del poder patriarcal, en el espacio de la producción las energías emocionales son parte integrante de la explotación.

En el espacio del mercado, la inconmensurabilidad entre las necesidades y los medios de satisfacción es eliminada a través de la mercantilización potencialmente infinita de ambos, aunque siempre esté regulada por la reducción de la demanda a demanda solvente. En esta lógica de desarrollo también hay energías emocionales que operan a través de la transformación

de las cosas en personalidades sucedáneas o vicarias que se convierten en objetos de inversión emocional. La estetización del consumo -tanto de los objetos de consumo como de los consumidores, los dos lados de la misma moneda- tiende a maximizar esta inversión.

La dinámica de desarrollo del espacio de la comunidad comparte con la del espacio doméstico una fuerte dimensión de inversión emocional y, de hecho, en algunas sociedades esas dos dinámicas casí no se distinguen. Se basa en una excavación, potencialmente interminable, de raíces primordiales y de orígenes o destinos comunes, en base a los cuales se formulan las reivindicaciones radicales de inclusión (o, inversamente, de exclusión). La dinámica de desarrollo del espacio de la ciudadanía comparte algunas características con la del espacio de la comunidad y la competición entre ambas subyace a las tensiones más intratables del sistema interestatal. Ambas dinámicas funcionan a través de la definición de pertenencia, diseñando círculos de reciprocidad en territorios físicos o simbólicos delimitados. Pero, mientras que la dinámica del espacio de la ciudadanía está organizada por la obligación política vertical (relación Estado/ciudadano), la dinámica del espacio de la comunidad se organiza casi siempre a partir de obligaciones políticas horizontales (relación ciudadano/ciudadano, familia/familia, clan/clan, creyente/creyente).

El espacio de la ciudadanía, aunque basado en el poder coercitivo del Estado, maximiza su desarrollo potencial a través de la legitimación y de la hegemonía, mientras que el espacio de la comunidad se afirma como dotado de legitimidad original, aunque recurra frecuentemente a la coerción para maximizar su desarrollo potencial. Mientras la inversión emocional de la maximización de la identidad tiende a ser fuerte, la inversión emocional de la maximización de la lealtad tiende a ser débil y constantemente reproducida por el Estado simbólico (cultura cívica nacionalista, bandera e himno nacionales, fiestas nacionales, transfusiones subliminales o explícitas de maximización de la identidad en la maximización de la lealtad).

Por último, la dinámica de desarrollo del espacio mundial y del espacio de la producción son simbióticas y recíprocas. Una presupone la otra. En verdad, son dos aspectos relativamente autónomos de la misma lógica de acumulación del capital: las jerarquías establecidas en el espacio de la producción por medio de la extracción de plusvalías están desigualmente distribuidas por todo el sistema mundial gracias a la división global del trabajo. Por ello, se convierten también en jerarquías entre países, sociedades,

regiones y pueblos. La autonomía relativa de estos dos aspectos surge de la forma política específica del sistema mundial, un sistema interestatal de Estados soberanos, en el cual los Estados no pueden extraer plusvalías de otros Estados. La autoridad y la efectividad política permiten el funcionamiento regular de la división global del trabajo y los intercambios desiguales que perpetúan las jerarquías del sistema mundial.

Como los espacios estructurales sólo funcionan en constelaciones, las acciones sociales son informadas, en muchas ocasiones, por lógicas diferentes y mutuamente incompatibles, lo que significa que cada dinámica de desarrollo, considerada aisladamente, es siempre parcial. Cada una de estas dinámicas se basa en una contradicción específica, en una relación entre entidades que tienden a negarse entre sí, y cuyo desarrollo genera, por esa razón, asimetrías y desigualdades difíciles de obviar: entre sexos y entre generaciones, entre patrones y trabajadores y entre ambos y la naturaleza; entre la mercantilización de las necesidades y la solvencia; entre la inclusión en la comunidad y en el círculo de reciprocidad y la exclusión de ambos; entre intereses privados y públicos; entre individualidad y lealtad de masa; entre el interés nacional de un determinado Estado y el interés nacional de otro Estado (entre Estados acreedores y deudores, entre Estados amigos y Estados enemigos, entre Estados centrales y periféricos).

Las contradicciones parciales constituyen campos sociales concretos que se organizan en constelaciones de diferentes maneras, normalmente alrededor de una contradicción particular, pero envolviendo, al mismo tiempo, las demás. El grado de isomorfismo entre las diversas contradicciones varía en el tiempo y en el espacio. Según el país o la época las lógicas de desarrollo en el espacio de la comunidad y en el espacio de la ciudadanía pueden bien convergir, bien divergir; las lógicas del espacio doméstico y del espacio de la producción pueden estar más o menos interconectadas; la lógica del espacio de la ciudadanía puede apoyar, complementar o contradecir la lógica de cualquiera de los otros espacios estructurales. Abstrayendo de su cientifismo populista, Engels no dejaba de tener alguna razón cuando en el *Anti-Dühring,* sugería (se trataba de una mera sugerencia y no de una "ley general") que los opuestos se interpenetran y que, por eso, cada entidad está constituida por una unión inestable de contradicciones (Engels, 1966).

Paso ahora a analizar, con mayor detalle, de qué modo las contradicciones parciales se expresan en formas de poder, de derecho y de conocimiento.

3.2. Formas de poder

Todas las formas de poder constituyen intercambios desiguales. Formas diferentes de intercambio desigual dan origen a formas diferentes de poder. Distingo seis formas de poder que circulan en las sociedades capitalistas. De un modo u otro, todas ellas tienden a estar presentes en todos los campos sociales, pero cada una tiene un nicho privilegiado en uno de los seis espacios estructurales.

El *patriarcado* es la forma de poder privilegiada en el espacio doméstico. Esto quiere decir que, aunque sean siempre constelaciones de poderes, las relaciones sociales agregadas alrededor del espacio doméstico (trabajo doméstico, reproducción, cuidados mutuos, gestión de los bienes del agregado doméstico, educación de los hijos, ocio, placer, etc.) son organizadas generalmente por el patriarcado en cuanto sistema de control de los hombres sobre la reproducción social de las mujeres. Pero esto no implica que el espacio doméstico sea necesariamente el lugar más importante de opresión de la mujer en las sociedades capitalistas. Podrá serlo o no; podrá serlo en algunas sociedades o en ciertos periodos, mas no en otras sociedades o en otros periodos.

Aunque sea la forma privilegiada de poder en el espacio doméstico, el patriarcado está también presente en las constelaciones de poder de las relaciones sociales agregadas en el espacio de la producción, en el espacio del mercado, en el espacio de la comunidad, en el espacio de la ciudadanía y en el espacio mundial, y su impacto más fuerte en las experiencias de vida de los miembros del agregado doméstico puede darse, conforme a circunstancias específicas, en cualquiera de estos espacios estructurales. Para las mujeres de Arabia Saudí puede situarse en el espacio doméstico, para las mujeres de los Estados Unidos, en el espacio de la producción[15] y en el espacio del mercado, para las mujeres suizas, en el espacio de la ciudadanía, para las mujeres africanas o indias, en el espacio de la comunidad[16].

---

15. Según Tickner "incluso en los Estados Unidos, donde se lograron considerables avances en relación a la posición económica de la mujer, las mujeres que trabajaban a tiempo completo, en 1987, ganaban una media del 71% de lo que ganaban los hombres en sus mismas situa ciones laborales [...]. Las mujeres viven frecuentemente el asedio y la intimidación en el local de trabajo, e incluso pueden perder oportunidades de promoción debido al hecho de gozar de permisos por el parto o por el cuidado de los hijos" (1991: 200).
16. Connell (1987) muestra que el pensamiento feminista, que, alrededor de 1970, identificaba generalmente la familia como el lugar estratégico, la clave para comprender la opresión de la mujer, posteriormente identificó y acentuó otros lugares de opresión. La autora comenta: "Si hay alguna diferencia a tener en cuenta es que el péndulo viró demasiado para el polo opues to" (p. 110). Sobre las mujeres no occidentales y el espacio mundial, ver Rao (1991). Ver tam bién Boserup (1970); Benaria y Sen (1981).

La *explotación,* tal y como Marx la definió, es la forma de poder privilegiada en el espacio de la producción. Con todo, para señalar la doble contradicción en la producción capitalista (explotación del trabajo y degradación de la naturaleza), añado a la explotación la "naturaleza capitalista", o sea, la naturaleza como construcción histórica y social "producida", conjuntamente, por la ciencia moderna y por el capitalismo. La articulación entre ésta y otras formas de poder, en particular el patriarcado (Vogel, 1983) y la dominación, la forma de poder del espacio de la ciudadanía, es hoy uno de los debates centrales en la teoría social. En general, lo que acaba de ser dicho de las constelaciones de poder a propósito del patriarcado se aplica también a la explotación, aunque el problema de la determinación estructural exigirá una aclaración adicional más adelante.

A fin de ilustrar las virtualidades de una concepción alargada de explotación que incluya la naturaleza capitalista, quisiera llamar la atención sobre la aparición de nuevos vínculos entre la degradación de la naturaleza y la degradación de la vida de las mujeres, esto es, entre la explotación (alargada) y el patriarcado. Los estudios sobre la explotación de las mujeres pobres e indígenas en las sociedades no occidentales (Rao, 1991; Tickner, 1991: 204-205) y, en general, los estudios sobre eco-feminismo demuestran, de forma convincente, que la naturaleza capitalista, bajo la forma de la "quimicalización" de la agricultura, de la desforestación, de la construcción de pantanos, de la privatización y escasez de los recursos hídricos, etc., victimiza y excluye a la mujer de forma particularmente intensa (Kuletz, 1992; Mellor, 1992)[17]. Aún más, la construcción social de la mujer como naturaleza o como próxima a la naturaleza (corporalidad, sensualidad) permite un isomorfismo insidioso entre la dominación de la naturaleza y la dominación de la mujer (Kuletz, 1992: 64 y ss.).

El *fetichismo de las mercancías* es la forma de poder del espacio del mercado. El sentido con que utilizo aquí la expresión es semejante al de Marx. A medida que adquieren cualidades y significados autónomos que van más allá de la estricta esfera económica, las mercancías tienden a negar los consumidores que, en tanto que trabajadores, son también sus creadores. Dado que la autonomía de las mercancías se obtiene a costa de la autonomía del consumidor en tanto que actor social (como creador de mercancías y como consumidor libre), el consumidor se transforma, a través del fetichismo de las mercancías, de sujeto en objeto de consumo, de creador en criatura. Como Marx escribió:

---

17. Ver también Diamond y Orenstein (orgs.) (1990).

> *El consumidor no es más libre que el productor. Su opinión reposa sobre sus medios y sus necesidades. Unos y otras son determinados por su situación social, la cual depende de la organización social en su conjunto* (1991: 40).

En una sociedad productora de mercancías, esa organización social engendra la "cosificación de las personas" (la fuerza de trabajo como mercancía) y la "personificación de las cosas". De ese modo, según Marx, el fetichismo de las mercancías está íntimamente unido a la explotación, y el tipo de alienación a que da origen puede ser afrontado simplemente como el "aspecto cualitativo" de la explotación. En mi opinión, sin embargo, el fetichismo de las mercancías debe ser considerado una forma autónoma de poder. Por un lado, mediante su transformación cultural, el fetichismo va mucho más allá de la explotación. Convertido en un sistema semiótico globalmente difundido por el imperialismo cultural, el fetichismo de las mercancías es, con frecuencia, un puesto avanzado de la expansión capitalista, el mensajero de la explotación que se avecina. Por otro lado, y en parte por esa razón, el proceso de consumo es hoy demasiado complejo para ser aprehendido en los términos de la dicotomía de Marx: consumo individual/consumo productivo. Por último, la creciente estetización del consumo convierte las mercancías en una configuración de mensajes expresivos que fomentan una concepción materialista de la vida en el mismo proceso en que desmaterializan los productos. La marca, el logotipo, el mapa de colores, el trazo de estilo, multiplican los valores de uso y, con ello, prolongan la eficacia de los productos más allá de la que surge del trabajo productivo.

El momento de la producción es, por así decirlo, cada vez más incompleto y el momento del consumo es cada vez más parte de él a pesar de que su lógica le es cada vez más extraña. De ahí que el más glamuroso objeto de vestuario puede ser producido en la más infernal *sweat shop* sin que eso pueda ser motivo de disonancia cognitiva. Este proceso de mutua interpenetración y disociación entre producción y consumo fue siempre característico del objeto del arte, una vez que éste sólo se completa en el acto del consumo, en la recepción, en la "performance". Hoy, la estetización del consumo altera tanto el consumo como el arte. Por estas razones, la autonomía relativa de las relaciones de consumo exige una creciente atención analítica.

La *diferenciación desigual* es la forma de poder privilegiada en el espacio de la comunidad y, probablemente, la más compleja y ambigua de todas. Opera mediante la creación de alteridad, de la agregación de la identidad y del ejercicio de la diferencia en base a criterios más o menos deterministas.

Para esta forma de poder, es esencial el dualismo de la inclusión (de aquello que pertenece) y exclusión (aquello que es extraño) y, por ello, su ejercicio es como la cara de Jano: un poder de goma (flexible, repartido, cuasi no-poder) en relación a los que pertenecen; un poder de hierro (poder desnudo y crudo, terror) en relación a los extraños. Esta forma de poder se centra en torno del privilegio de definir al Otro. Ahora, como Edward Said (1985) mostró elocuentemente, los que son definidos como el Otro son también definidos como incapaces de definirse y representarse a sí mismos. Para los que son supuestamente incapaces de definirse a sí mismos, la cuestión de la identidad es, por tanto, una cuestión de resistencia cultural, de hacer que el subalterno hable[18]. De ahí, que esta forma de poder se manifieste a través de las luchas entre definiciones imperialistas de identidad y definiciones subalternas de identidad. En su forma más difundida, la diferenciación desigual supone la atribución de significado social a patrones particulares de diferencia étnica y la valoración negativa de características reales o imputadas, que son determinísticamente conferidas a los grupos definidos como diferentes y extraños. Esta forma de poder es racismo en el sentido más lato y es ejercida en la sociedad de formas muy variadas: discriminación, etnocentrismo, prejuicio, xenofobia, estereotipación, invención de chivos expiatorios, etc.

La relación entre esta forma de poder y las otras formas estructurales de poder es muy compleja y está siendo objeto de un debate continuo, particularmente en lo que respecta a su relación con el patriarcado y la explotación. Las dificultades analíticas surgen de las interpenetraciones -en constante cambio- entre ellas, pero se deben también al carácter incipiente de nuestros instrumentos de análisis, a una acumulación de negligencia teórica sobre una forma de poder durante décadas considerada anacrónica, residual, precapitalista, en suma, condenada por la historia. Actualmente, sin embargo, la reestructuración de la acumulación del capital a escala mundial está obligándonos a refinar nuestros instrumentos analíticos y a reinventar la historia moderna, a fin de percibir las nuevas (y viejas) constelaciones de poder, tales como: la reetnización de la fuerza de trabajo como medio de desvalorización de la misma hacia escalones inferiores a los niveles capitalistas "normales"; la sobre-explotación de los trabajadores emigrantes clandestinos; la distribución social de grupos minoritarios por mercados de trabajo especialmente degradados (trabajo estacional, trabajo precario, trabajo remunerado por abajo del salario mínimo); criterios y decisiones, étnica-

18. Este tema será desarrollado en el capítulo siguiente.

mente sesgados, en relación a los refugiados; mercantilización de los recursos naturales de los pueblos indígenas promovida por las empresas multinacionales que explotan la biodiversidad.

La *dominación* es la forma de poder privilegiada en el espacio de la ciudadanía. Es la única forma de poder que tanto la teoría política liberal como la teoría marxista clásica consideran poder político, esto es, poder generado en el sistema político y centrado en el Estado. Aquí es entendida de acuerdo con la tradición crítica, aunque considerada sólo como una de las varias formas de poder que circulan en la sociedad. Hay, sin embargo, una peculiaridad notoria de la dominación que debemos mencionar. De todas las formas de poder, la dominación es la más institucionalizada, la más auto-reflexiva -"se ve a sí misma" como forma de poder-, y también la más ampliamente difundida, por lo menos en las sociedades del centro del sistema mundial. En esas condiciones, tiende a ser la forma de poder más esparcida por las múltiples constelaciones de poder generadas en la sociedad, aunque su calidad y el grado de su presencia varíen bastante. Esta peculiaridad revela un profundo contraste entre la dominación y el resto de formas de poder.

Distingo entre dominación como *poder cósmico* y el resto de formas de poder como *poder caósmico.* Por poder cósmico entiendo el poder centralizado, ejercido a partir de un centro de alto voltaje (el Estado) y dentro de límites formalmente establecidos a través de secuencias y cadenas institucionalizadas de intermediación burocrática. En contrapartida, el poder caósmico es el poder descentralizado e informal, ejercido por múltiples microcentros de poder en secuencias caóticas sin límites pre-definidos. Todas las constelaciones de poder combinan un componente cósmico con una pluralidad de componentes caósmicos. La heterogeneidad entre componentes cósmicos y caósmicos es responsable de la opacidad fenomenológica de las relaciones de poder en la sociedad: en tanto que experiencias vividas, las constelaciones de poder tienden a ser reducidas o a sus componentes cósmicos o a sus componentes caósmicos, lo que afecta negativamente a la eficacia de las luchas de resistencia contra el poder, dado que éste es siempre simultáneamente cósmico y caósmico.

Alrededor del *intercambio desigual,* la forma de poder del espacio mundial, existe una larga tradición analítica, marcada particularmente por las teorías del imperialismo, de la dependencia y del sistema mundial. Aunque en la concepción sustentada en este libro todas las formas de poder envuelven un intercambio desigual, esta última expresión es aquí usada en senti-

do estricto como una forma específica de poder, teniendo como referencia el trabajo de A. Emmanuel (1972).

Según Emmanuel, la jerarquía centro-periferia del sistema mundial resulta de un intercambio desigual, un mecanismo de imperialismo comercial mediante el cual la plusvalía producida es transferida de la periferia al centro. Esto acontece no sólo porque la producción del centro tenga, como media, una composición orgánica más elevada (una mayor incorporación de capital que de trabajo en el proceso productivo), sino también, por encima de todo, porque los trabajadores de la periferia reciben, como media, salarios inferiores a los del centro por trabajos del mismo tipo. Un carpintero en loa Estados Unidos, puede ganar diez veces más que un carpintero mexicano, a pesar de usar una tecnología de trabajo semejante (Chase-Dunn, 1991: 231). Las diferencias salariales sobrepasan ampliamente las diferencias de productividad, y, de ese modo, al ocultar una transferencia de plusvalías de la periferia, con salarios bajos, hacia el centro, con salarios elevados, las transacciones comerciales son descritas como "intercambios desiguales entre iguales". Otros intercambios económicos desiguales en relación a la composición de las transacciones comerciales -tradicionalmente, materias primas de la periferia hacia el centro, productos manufacturados del centro hacia la periferia, una tradición hoy en día bastante subvertida— asumieron, en la última década, una nueva relevancia y un agravamiento escandoloso. De acuerdo con Maizels, en el periodo que va de 1980 a 1988, las exportaciones de materias primas de la periferia aumentaron casi el 100%, mas el rendimiento total obtenido fue en 1988 un 30% inferior al de 1980 (Maizels, 1992).

No es el momento de discutir los pormenores de la teoría de Emmanuel, aunque me parezca necesaria una concepción más amplia de intercambio desigual que explique las múltiples desigualdades entre el centro, la periferia y la semiperiferia del sistema mundial, no sólo en relación a los intercambios económicos, sino también a los políticos y culturales. La virtud de la concepción de Emmanuel es, sin embargo, la de resaltar que los mecanismos que reproducen esas jerarquías son inherentes a las propias relaciones entre el centro y la periferia: el intercambio desigual en cuanto fuente del desarrollo desigual[19].

19. Después de resumir la gran variedad de teorías que fueron elaboradas para explicar la jerarquía entre el centro y la periferia del sistema mundial, Chase-Dunn apunta en la dirección correcta al identificar una serie de factores económicos, sociales y políticos -formación del bloque de poder, formación del Estado, intercambio desigual y lucha de clases- cuya interacción produce y reproduce la jerarquía centro/periferia (Chase-Dunn, 1991: 238 y ss.).

Como ya afirmé, el intercambio desigual se "constela" con otras formas de poder, en particular con la explotación y el fetichismo de las mercancías. Pero también se relaciona decisivamente con la dominación, como resulta evidente a partir de las relaciones entre la transnacionalización de la economía y los Estados-nación. Para los Estados periféricos y semi-periféricos, una de las dimensiones más cruciales de esta constelación reside en la manera como esos Estados imponen a los ciudadanos las políticas de ajuste estructural impuestas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, las instituciones del espacio mundial que están bajo el control de los Estados centrales. El intercambio desigual también se relaciona con la diferenciación desigual cuando, por ejemplo, las empresas multinacionales extraen materias primas de los territorios ancestrales de los pueblos indígenas mediante contratos directamente firmados con dichos pueblos, o mediante contratos firmados con los Estados-nación (caso este en que la constelación de poder supone también la dominación).

Por último, el intercambio desigual también forma una constelación con el patriarcado bajo múltiples formas entrecruzadas. La interacción entre el intercambio desigual y el patriarcado parece estar dirigida por dos grandes mecanismos cuyo desarrollo puede ser convergente o divergente. Por un lado, la expansión de la acumulación del capital en el sistema mundial depende profundamente del trabajo no asalariado, sobre todo de aquel que es ejercido en el espacio doméstico bajo la égida del poder patriarcal, una dependencia que se acentúa a medida que nos desplazamos del centro a la periferia. Por otro lado, el capitalismo mundial está impelido por la tendencia a multiplicar la mercantilización de las necesidades humanas y de la vida cotidiana de un modo tal que fuerza a las familias a funcionar como fondos comunes de rendimientos[20], alterando así, de manera significativa, las condiciones de ejercicio del patriarcado[21]. Esas transformaciones se vuelven más dramáticas a medida que nos desplazamos de las familias del centro hacia las de la periferia. Esta constelación es extremadamente compleja, en la medida en que mezcla intercambio desigual, explotación, patriarcado y fetichismo de las mercancías. En el caso de las familidas indígenas o tribales -las periferias de las periferias-, la diferenciación desigual también entra, de manera significativa, en esta constelación de poder.

---

20. Ver, en el mismo sentido, Wallerstein, en Balibar y Wallerstein (1991: 112).
21. A medida que aumenta la explotación de la mujer (trabajo pagado en la fábrica y no pagado en casa), el patriarcado, aparentemente por lo menos, entre en declive o pierde alguna de sus más tradicionales formas de ejercicio.

3.3. Formas de derecho

Adopto aquí una concepción amplia de derecho: el derecho es un cuerpo de procedimientos regularizados y de patrones normativos, considerados justificables en un grupo social dado, que contribuye a la creación, prevención y resolución de litigios, a través de un discurso argumentativo articulado bajo la amenaza de la fuerza. Los procedimientos y los patrones normativos son justificables dado que a partir de los cuales se fundamentan pretensiones contradictorias y se generan litigios susceptibles de ser resueltos por terceras partes no directamente implicadas en ellos (jueces, arbitros, mediadores, negociadores, facilitadores, etc.)[22]. Afirmando, una vez más, que una concepción de derecho tan amplia como ésta puede redundar en la trivialización total del derecho -si el derecho está en todas partes, no está en ninguna-, defiendo que, de entre la enorme variedad de órdenes jurídicos circulando en la sociedad, seis son particularmente relevantes ya que, estando anclados en los seis conjuntos estructurales de relaciones sociales, están, al mismo tiempo, constituidos por ellos y son constitutivos de ellos.

De la misma forma que cada espacio estructural genera (y es generado por) una forma de poder y una forma epistemológica específicas, genera también (y es generado por) una forma específica de derecho. Aunque las formas de poder, de derecho y de conocimiento funcionan generalmente o como medio o como condición de ejercicio unas de otras, el modo como lo hacen puede ser más o menos compatible, y, por tanto, más o menos funcional, con respecto a la lógica de desarrollo de los diversos espacios estructurales. En verdad, esta es una de las principales razones por la que la reproducción de los espacios estructurales es intrínsecamente problemática y exige un constante ajuste estructural, sea "horizontalmente", entre sus diferentes dimensiones, sea "verticalmente", entre cada una de las dimensiones de los seis espacios estructurales.

Como sucede con las otras dimensiones, en campos sociales concretos las formas de derecho operan en constelaciones de juridicidad (o mejor, de juridicidades): formas de derecho diferentes, combinándose de modo diferente de acuerdo con el campo social específico al que proporcionan la ordenación normativa. Existen, con todo, algunas particularidades en la constitución de las constelaciones de juridicidad y en la forma como funcionan en conjunto con las otras dimensiones de los espacios estructurales. En primer lugar, al

22. Esta concepción de derecho será desarrollada en el 2º Volumen.

contrario de las formas de poder y de las formas epistemológicas, cuyo funcionamiento tiende a ser más difuso y fluctuante, las formas de derecho funcionan casi siempre dentro de los límites de las instituciones centrales de un determinado espacio estructural. En segundo lugar, la forma de derecho es un terreno doblemente contestado porque, al mismo tiempo que enmarca los litigios surgidos de las relaciones sociales, es, asimismo, enmarcado por ellos a partir de interpretaciones rivales de lo que está en juego. En tercer lugar, aunque todas las formas de derecho integren constelaciones de juridicidades, el derecho territorial del Estado, esto es, la forma de derecho del espacio de la ciudadanía, revela una peculiaridad que es, de hecho, bastante simétrica, como me referí más atrás, a la de la dominación, la forma de poder del espacio de la ciudadanía. Por un lado, tiende a estar más difundida en los diferentes campos sociales que cualquier otra forma de derecho, aunque el hecho de su presencia en las constelaciones concretas de juridicidades sea muy irregular. Por otro lado, dado que es la única forma auto-reflexiva de derecho, o sea, la única forma de derecho que se ve a sí misma como derecho, el derecho territorial del Estado tiende a considerar el campo jurídico como exclusivamente suyo, recusando reconocer que su funcionamiento se integra en constelaciones de derecho más vastas. Esta tendencia se acentúa a medida que nos desplazamos de la periferia hacia el centro del sistema mundial.

El *derecho doméstico* es el derecho del espacio doméstico, el conjunto de reglas, patrones normativos y mecanismos de resolución de litigios que resultan de la, y en la, sedimentación de las relaciones sociales del agregado doméstico. El derecho doméstico es, en general, muy informal, no escrito y tan profundamente enraizado en las relaciones familiares que difícilmente se puede concebir como una dimensión autónoma de ellas. Es un derecho intersticial. Es también un derecho desigual, dado que se basa en desigualdades de base patriarcal entre los diferentes miembros del agregado doméstico. Dentro del sistema mundial, varía ampliamente a lo largo del tiempo y del espacio, en conformidad con la clase, la raza, la cultura, la religión, etc. Esta variabilidad, conjugada con su carácter esquivo, plantea enormes obstáculos al análisis sociológico. Lo que sigue son algunas hipótesis para un análisis comparativo contextualizado, centradas en las tres características estructurales del derecho tal como yo lo concibo: retórica, violencia y burocracia[23].

A pesar de su extrema variabilidad, el derecho doméstico tiene, en general, un perfil estructural en el que la burocracia está casi totalmente ausente,

23. En el 2º Volumen analizo con detalle los tres componentes estructurales del derecho.

y la retórica y la violencia son dominantes y se interpenetran mutuamente. La retórica jurídica doméstica pueda basarse en una menor o mayor polarización entre el orador y el auditorio relevante[24]. En la familia patriarcal, la polarización es grande y el discurso argumentativo está dominado por el marido/padre. La polarización y la desigualdad que ella refleja y reproduce se expresan en la asimetría de los argumentos y, consecuentemente, en la desigualdad de los intercambios discursivos. La desigualdad -en las antípodas de la "situación ideal de discurso" habermasiana- transforma frecuentemente la retórica jurídica doméstica en manipulación, en ejercicio de violencia simbólica, lo que constituye una de las formas más corrientes de interpenetración entre retórica y violencia.

Esta interpenetración se da en mucho contextos: en las decisiones unilaterales sobre el ámbito del campo argumentativo, en las ocasiones en que puede efectivamente haber argumentación, en la secuencia y en la ordenación de los argumentos y oradores y, por encima de todo, en las imposiciones unilaterales de los silencios y de las posibilidades de hablar. Esta mezcla de retórica y violencia puede ser formulada y ejercida a través de procedimientos altamente formalizados a los que podríamos denominar burocracia ritualista. No obstante estas hipótesis generales, las mezclas de retórica, violencia y burocracia pueden ser dominadas por cualquiera de los elementos estructurales del derecho. Los malos tratos infligidos a las mujeres y el abuso de menores son las expresiones más comunes de combinaciones del derecho doméstico dominadas por la violencia.

Como todas las otras dimensiones de los espacios estructurales, el derecho doméstico opera, en los campos sociales concretos, en constelaciones con otras formas de derecho. En los campos sociales que se constituyen alrededor del espacio doméstico, la constelación de juridicidades está casi siempre dominada por el derecho doméstico y por el derecho territorial del Estado, combinados en diferentes formas y grados. Inspirado por el trabajo pionero de Foucault, Donzelot (1977), entre otros, mostró como el Estado moderno, particularmente en el centro del sistema mundial, ha controlado a las familias a través de una serie de intervenciones jurídicas e institucionales. La suma total de esas intervenciones, sedimentadas en diversos estratos a lo largo de los últimos doscientos años, es aquello que conocemos por derecho de familia y, en gran medida, también por derecho social. El alcance de esas inter-

---

24. En el Capítulo I, analicé las características generales de la retórica. En el 2º Volumen, procederé a un análisis empírico detallado de la retórica jurídica.

venciones, asociado a la identificación positivista del derecho con el derecho estatal, condujo a la idea de que el derecho estatal de la familia es el único derecho del espacio doméstico.

Partiendo de la idea de que muchos campos del derecho estatal, habitualmente no considerados como derecho de familia (por ejemplo, el derecho del consumo, el derecho hipotecario, el derecho del sistema de salud, etc.), funcionan en el espacio doméstico, mi tesis principal en este capítulo es que las relaciones del espacio doméstico están jurídicamente constituidas por combinaciones del derecho doméstico y del derecho territorial. Lejos de ser la *tabula rasa* sobre la cual el Estado graba su juridicidad, el espacio doméstico es un campo social complejo donde el derecho del Estado y el derecho doméstico se coimplican en un constante proceso de interacción, negociación, compromiso, conflicto, refuerzo y neutralización mutuos.

El hecho de que esta articulación permanezca socialmente invisible, sobre todo en el centro occidental del sistema mundial, se debe a dos factores convergentes. En primer lugar, se trata de la región del sistema mundial donde la reducción positivista del derecho al derecho estatal fue más lejos, sea en lo que respecta a la ciencia del derecho (convertida en una ortodoxia erudita), sea en lo que concierne a prácticas sociales comunes (convertidas en un sentido común jurídico). En segundo lugar, esa es la región en que los Estados más fuertes impregnaron de tal modo el espacio doméstico, y, por periodos tan largos, que las reglas y los principios del derecho doméstico fueron significativamente alterados de acuerdo con las reglas y los principios del derecho territorial. En este caso, la invisibilidad del derecho doméstico es resultado de su isomorfismo con el derecho estatal de la familia. Pero recientemente, en el seguimiento de la crisis del Estado-Providencia, las manifestaciones de una constelación de juridicidades subyacente al espacio doméstico podrían resurgir debido a la atenuación de las pretensiones de monopolio, por parte del derecho estatal, sobre el carácter jurídico de las relaciones inherentes a ese espacio.

La reducción y la degradación de los servicios y de las prestaciones sociales condujeron, correlativamente, a retraer el alcance y la intensidad de la penetración jurídica del Estado en el espacio doméstico. Parece, así, haber surgido un vacío jurídico, como si el borrado de las inscripciones del Estado-Providencia hubiese realmente creado una *tabula rasa,* dispuesta a recibir las nuevas inscripciones del post-Estado-Providencia. Sin embargo, dentro del marco alternativo aquí propuesto, podemos ver que lo que está cambiando son las fronteras y la combinación entre el derecho estatal del

agregado familiar y el derecho doméstico. Lo que parece ser una desjuridización o desregulación del espacio doméstico es, en realidad, una sustitución del derecho estatal por el derecho doméstico, la emergencia de una nueva constelación de juridicidades en las que el derecho doméstico asume un papel cada vez más fuerte.

En la periferia y en la semiperiferia del sistema mundial, la intervención jurídica del Estado en el agregado doméstico ha sido siempre más débil y más diversificada, y la absorción del derecho doméstico por el derecho estatal de familia ha sido, consecuentemente, menos creíble. Más allá de esto, la juridización estatal del espacio doméstico, aparte de ser menos invasiva, ha sido también, muchas veces, menos isomórfica en relación al derecho doméstico. Por esta razón han surgido conflictos recurrentes entre el derecho estatal de la familia y el derecho doméstico. Estos conflictos alcanzaron una intensidad particular en periodos de transformación revolucionaria del Estado, en los cuales el no-isomorfismo entre las dos formas de derecho alcanzó niveles extremos. Por ejemplo, las leyes bolcheviques de la familia colisionaron tan violentamente con el orden jurídico doméstico de las familias campesinas de Tashkent, moldeadas por la religión islámica, que los conflictos sociales resultantes y los consecuentes efectos perversos o contraproducentes de las leyes revolucionarias forzaron a los bolcheviques a adoptar una posición más transigente y gradualista (Massell, 1968). Menos extremo es el caso de las alteraciones introducidas en el derecho de familia portugués, después del 25 de Abril, en las zonas rurales. Como consecuencia de los choques entre el nuevo derecho de familia y el derecho doméstico, el cumplimiento de la nueva legalidad estatal ha sido, hasta hoy, muy selectivo, al mismo tiempo que el derecho doméstico ha sufrido también alteraciones significativas (Santos, 1993). En este caso, como casi siempre ocurre en todas las situaciones de reducido isomorfismo entre los dos órdenes jurídicos, lo que superficialmente aparece como un problema de discrepancia entre el derecho de los libros y el derecho en acción es, en la realidad, un continuo proceso de lucha y de negociación entre el derecho estatal de familia y el derecho doméstico[25].

---

25. Dahl y Snare (1978) utilizan el concepto de "coerción de la privacidad" para realzar la persistencia de la subordinación de la mujer, a pesar de la legislación destinada a eliminar algunas formas de discriminación sexual. Una vigorosa argumentación sobre la construcción social de las víctimas de la discriminación sexual puede leerse en Bumiller (1988). En mi concepción, la coerción de la privacidad es el dominio del derecho doméstico.

Este abordaje alternativo de la construcción jurídica del espacio doméstico es menos centro-céntrica y occidental-céntrica que el abordaje convencional, siendo, por ello mismo, más adecuada para un estudio comparativo crítico, o sea, para una estrategia comparativa que evite la trampa de caracterizar las sociedades no centrales y no occidentales en base a lo que en ellas falta. La noción de constelaciones de derechos nos permite partir de la hipótesis de la articulación e hibridación de los órdenes jurídicos, para después investigar las formas específicas que asumen: por ejemplo, si algunas combinaciones pueden ser más complejas o más equilibradas que otras, si una sociedad en la que falta un cierto tipo de derecho puede poseer otros en abundancia, etc.

Más allá de esto, este abordaje permite un mejor análisis de los agregados domésticos centrales u occidentales, sobre todo teniendo en cuenta el contexto de la llamada crisis del Estado-Providencia y la posible transición hacia una juridicidad del post-Estado-Providencia. En este contexto, será importante, analítica y políticamente, reconstruir las transformaciones jurídicas del espacio doméstico de una manera que nos permita evaluar hasta qué punto la retracción de la juridicidad (concebiblemente más progresista) del Estado-Providencia coexiste con la expansión de la juridicidad doméstica (supuestamente más retrógrada) -por ejemplo, nuevos deberes de cuidado de los miembros vulnerables de la familia impuestos a las mujeres—, o hasta qué punto un derecho estatal más autoritario engendra un nuevo isomorfismo con el derecho doméstico, estimulando sus rasgos o raíces más autoritarios.

El *derecho de la producción* es el derecho de la fábrica o de la empresa, el conjunto de reglamentaciones y patrones normativos que organizan la cotidianeidad de las relaciones del trabajo asalariado (relaciones de producción y relaciones en la producción): códigos de fábrica, reglamentaciones de las líneas de producción, códigos de conducta de los empleados, etc. El derecho de la producción puede ser impuesto unilateralmente por el patrón o por la administración, y también puede resultar de negociaciones con los sindicatos u otros representantes de los trabajadores. En cualquier caso, está marcado por las prerrogativas de poder inherentes a quien detenta la propiedad de los medios de producción. Esta forma de derecho varía considerablemente en el centro, en la periferia y en la semiperiferia del sistema mundial, de acuerdo con el sector productivo, la dimensión de la empresa, el ciclo económico, el ambiente político, la fuerza de las organizaciones de los trabajadores, la cultura empresarial, etc.

Generalmente, el derecho de la producción establece las rutinas en el interior de la empresa y las sanciones por su violación, ejerce un estrecho y detallado control sobre la vida de los trabajadores y de los gestores durante el día de trabajo y, a veces, incluso fuera de él. Puede incluir la disciplinarización de los movimientos y ritmos humanos, de las interacciones y de las conversaciones, de las apariencias de cada uno, de las maneras de vestir y de hablar, de la expresión corporal, etc. La mayor parte de las reglamentaciones se limita al espacio de la producción, no obstante algunas pueden extenderse a la vida familiar, a los tiempos libres, a la interacción pública y hasta a las actividades políticas. Puede, incluso, imponer restricciones a la libertad de expresión (mantener silencio, guardar secretos, distorsionar la información, repetir las fórmulas de las relaciones públicas, etc.).

El derecho de la producción puede o no ser escrito y puede ser formal o informal, pero al contrario del derecho doméstico, su artificialidad, arbitrariedad e imposición externa son reconocidas generalmente como tal en las experiencias cotidianas de vida de los que están regulados por él. En términos estructurales, el derecho de la producción es camaleónico y, consecuentemente, su caracterización es una tarea bastante difícil. Las combinaciones entre la retórica, la violencia y la burocracia son complejas y si, en algunos casos, están sedimentadas y estabilizadas -enraizadas en el estilo normativo y en la cultura de una empresa dada-, en otros casos cambian rápidamente y son tan volátiles que es imposible describirlas. Como hipótesis general, la retórica tiende a desempeñar en el derecho de la producción un papel menor en relación con la burocracia o la violencia. El derecho de la producción es un derecho de mando, con algunas características semejantes a las del derecho militar[26]. Por ello, la retórica tiende a quedar cristalizada en jerarquías claramente definidas y en reglas de obediencia rígidas. El discurso argumentativo tiene un ritmo propio que es incompatible con el ritmo de la producción y con los mapas cognitivos productivistas que orientan la interacción en el interior de la empresa. Por otro lado, la violencia y la burocracia varían mucho, como atestigua la extensa bibliografía sobre el control del proceso de trabajo (tema sobre el que volveré más adelante).

---

26. Según Weber (1948) y Hobsbawm (1975), dada la incapacidad de las industrias familiares precapitalistas para establecer el modelo organizativo para las grandes empresas que surgieron en el siglo XVIII, se procuró ese modelo en la organización militar y en la burocracia estatal entonces emergente, una transposición particularmente evidente en el caso de los ferrocarriles.

En términos fenomenológicos, en tanto que experiencia jurídica vivida, el derecho de la producción es una construcción social muy compleja. A pesar de inscribirse en las relaciones de producción, su artificialidad e imposición externa se revelan vivamente (y, a veces, brutalmente) en las experiencias de vida de los trabajadores. Su despotismo lo hace excesivo como derecho: es demasiado despótico para ser vivido como derecho. El derecho doméstico es vivido, muchas veces, como demasiado débil para ser derecho (al faltarle burocracia y, en muchas ocasiones, violencia manifiesta): el "bien de la familia", "los valores familiares", "alguien tiene que mandar", "todo es por amor", "madre no hay más que una". Al contrario, el derecho de la producción es vivido como demasiado fuerte para ser derecho (demasiado violento y, muchas veces, "sádicamente" burocrático): "son las reglas del juego", "el patrón es el patrón", "quien vende el trabajo vende la libertad". En las vidas de los trabajadores asalariados, estas dos imágenes, en lugar de ser independientes, se alimentan la una de la otra. Por un lado, el derecho doméstico puede parecer más benévolo, en parte por el hecho de que el derecho de la producción regule tan despóticamente la vida en el espacio de la producción. Mas, por el otro lado, el despotismo del derecho de la producción puede también afectar a los agregados domésticos de la clase trabajadora, siempre que el trabajador, que es, evidentemente, regido por el derecho de la producción en el espacio de la producción, usa sus privilegios de regulación sobre el derecho doméstico para imponer en las relaciones del agregado familiar imperativos semejantes a los de la producción.

Los agregados domésticos de los trabajadores tienden, por ello, a ser regidos por complejas combinaciones de derecho doméstico, derecho de la producción, derecho estatal de familia y de la seguridad social, con grandes variaciones dentro del sistema mundial. En la periferia, y en particular en las áreas rurales, el derecho doméstico y el derecho de la producción están entrelazados tan profundamente en la vida cotidiana, sobre todo de las comunidades campesinas, que puede ser difícil y hasta inadecuado destrenzarlos. Siempre que la producción y la reproducción social se dan en el mismo campo social, las constelaciones de derechos tienen que ser reconstruidas de manera que capten transiciones extremadamente flexibles y secuencias muy sutiles entre aspectos o momentos de la misma práctica social. Curiosamente, la expansión de sistemas de producción flexibles y post-fordistas en el centro del sistema mundial está creando nuevas constelaciones de juridicidades entre el derecho doméstico y el derecho de la producción, que está provocando una interconexión mucho más profunda de las dos formas de

derecho. Los nuevos sistemas de *putting out,* esto es, la difusión del trabajo en casa y el tele-trabajo, están diluyendo la distinción entre espacio doméstico y espacio de la producción que desde el comienzo caracterizó el modo de producción capitalista. A medida que el trabajo capitalista no asalariado (trabajo doméstico) se combina, en el mismo campo social (el agregado doméstico), con el trabajo capitalista asalariado, las interconexiones entre el derecho doméstico y el derecho de la producción se extienden considerablemente, sucediendo lo mismo con los vectores de interpenetración y contaminación recíprocas. Dado el hecho de que gran parte del trabajo pagado realizado en casa no está protegido por el derecho estatal del trabajo, la intensificación de las articulaciones entre estas dos formas de derecho va en paralelo a su relativa separación frente al derecho estatal.

La constelación del derecho de la producción con el derecho territorial del Estado (por ejemplo, el derecho del trabajo y el derecho económico) es, probablemente, la constelación de juridicidades más crucial en las sociedades capitalistas. Parte de lo que afirmé sobre la constelación del derecho doméstico con el derecho estatal también se aplica aquí, ya que, en ambos casos, la constelación de derechos aumentó su complejidad a medida que los Estados de los países centrales fueron pasando de una forma de Estado liberal hacia una forma de Estado-Providencia. Más recientemente, el relativo debilitamiento del derecho estatal (la crisis del Estado regulador) se conjuga con un relativo fortalecimiento de los derechos de los espacios estructurales, especialmente del derecho de la producción y del derecho doméstico. Tal como en el caso del espacio doméstico, la "desregulación" del espacio de la producción es la cara visible de una transferencia de regulación del derecho estatal hacia el derecho de la producción. A pesar de estas semejanzas, hay muchas diferencias entre las constelaciones de derechos en torno al derecho doméstico y al derecho de la producción, muchas de ellas fruto de las diferencias históricas y políticas del proceso de "penetración" del Estado en el espacio doméstico y en el espacio de la producción.

El *derecho del intercambio* es el derecho del espacio del mercado, los procedimientos del comercio, las reglas y patrones normativos que regulan los intercambios comerciales entre productores, entre productores y comerciantes, entre comerciantes, y, también, entre productores y comerciantes, por un lado, y consumidores, por otro. Por haber sido el primer campo jurídico en romper con la juridicidad estatal medieval y desarrollarse autónomamente, esta forma de derecho fue pionera en la emergencia de la juridi-

cidad moderna[27]. En la estela de esta tradición, la *lex mercatoria* ha ido adquiriendo un papel floreciente en la economía mundial, regulando los intercambios comerciales con gran autonomía con respecto a los Estados-nación. La existencia de un derecho del intercambio, informal y no oficial, hace mucho que fue demostrada por la sociología del derecho, tal y como se puede observar en el estudio pionero de Stewart Macaulay (1963). El derecho del intercambio es, en general, muy informal, muy flexible y está perfectamente sintonizado con los intereses y las necesidades de los que en él intervienen y con las relaciones de poder entre los mismos. Puede funcionar bajo el modo de jaula-de-goma, o el modo de jaula-de-hierro, dependiendo de que las partes tengan más o menos el mismo poder o, por el contrario, tengan un poder muy desigual. En tanto que derecho informal, tiene generalmente un bajo grado de burocracia y un elevado grado de retórica y de violencia. Siempre que las asimetrías de poder entre las partes sean especialmente grandes, la retórica y la violencia pueden convergir hasta el punto de ser indistinguibles[28].

Esta forma de derecho entra en constelación con el resto de formas jurídicas, en particular con el derecho estatal (derecho de los contratos, derecho del consumidor). Mientras que las constelaciones jurídicas del espacio del mercado presentan grandes variaciones dentro del sistema mundial, los grados de isomorfismo entre el derecho estatal de los intercambios comerciales y el derecho del intercambio tienen un interés comparativo propio. A medida que se extiende la mercantilización de las necesidades, puede esperarse una cierta convergencia internacional de las constelaciones de juridicidad constituidas alrededor del espacio del mercado, lo que, además, está ocurriendo en las áreas cubiertas por la *lex mercatoria.* Dado que el funcionamiento del derecho del intercambio está íntimamente sintonizado con las diferencias de poder entre las partes, siempre que esas diferencias sean estructurales (como las que existen entre productores y consumidores), el derecho del intercambio funciona casi tan despóticamente como el derecho de la producción y el derecho doméstico.

El *derecho de la comunidad,* como sucede con el propio espacio de la comunidad, es una de las formas de derecho más complejas, en la medida que cubre situaciones extremadamente diversas. Puede ser invocado tanto

27. En el Capítulo II, describí el proceso histórico de desarrollo del derecho moderno a partir de la tensión entre regulación y emancipación.
28. El derecho de las transacciones económicas internacionales será analizado en el Volumen 3º.

por los grupos hegemónicos como por los oprimidos, puede legitimar y reforzar identidades imperiales agresivas o, por el contrario, identidades defensivas subalternas, puede surgir de asimetrías de poder fijas e irreconciliables o, por el contrario, regular campos sociales en que esas asimetrías casi no existen o son meramente circunstanciales. Las constelaciones de derecho para las cuales él contribuye son, por tanto, muy diversificadas. Las que implican el derecho estatal tienen, generalmente, un gran impacto en la vida de las personas, sobre todo las que pertenecen a grupos excluidos. En algunas sociedades -muchas veces (pero no siempre) sociedades periféricas salidas de la dominación colonial-, los grupos de identidad hegemónica consiguieron convertir el derecho de su comunidad en derecho nacional estatal. Los Estados islámicos son un ejemplo evidente de este proceso. En otras sociedades, como en la India, las articulaciones entre derecho de la comunidad y derecho estatal son mucho más contradictorias (Galanter, 1991).

En lo que respecta a los grupos con identidad subalterna, en el 2º Volumen se realizará un análisis, entre otros, de las *favelas* de Rio de Janeiro en el caso del derecho de Pasárgada, y, en el Volumen 3º, se llevará a cabo un análisis del derecho de los pueblos indígenas. Como veremos, a pesar de las flagrantes diferencias entre estos dos ejemplos de derecho de la comunidad, tienen en común el hecho de la construcción social de una juridicidad alternativa que nace de una diferenciación desigual que los define como grupos de excluidos. En ambos casos, el derecho alternativo, como parte de un proceso político y social más vasto, intenta reducir esa exclusión creando o recreando una identidad alternativa, aunque subalterna. Los diferentes perfiles sociológicos de los dos casos, las diferentes raíces históricas de las identidades sociales a ellas subyacentes, y los diferentes procesos políticos que sustentan las luchas en ambas situaciones, explican las diferentes constelaciones de juridicidad con el derecho estatal en uno y otro caso. Mientras que, en Pasárgada, el ejercicio precario de auto-gobierno es un producto de la exclusión jurídica oficial y depende del mantenimiento de esa situación, en el caso de los pueblos indígenas, la lucha por la autodeterminación es una lucha por un reconocimiento jurídico oficial por parte del derecho constitucional del Estado (plurinacional) y del derecho internacional.

El *derecho territorial* o *derecho estatal* es el derecho del espacio de la ciudadanía y, en las sociedades modernas, es el derecho central en la mayoría de las constelaciones de órdenes jurídicos. A lo largo de los últimos doscientos años, fue construido por el liberalismo político y por la ciencia jurídica como la única forma de derecho existente en la sociedad. A pesar de su

carácter arbitrario inicial, esta concepción, con el paso del tiempo, fue invadiendo el conocimiento de sentido común y se instaló en los comportamientos jurídicos de los individuos y de los grupos sociales. Concebido en estos términos, el derecho estatal es auto-reflexivo: es, en otras palabras, la única forma de derecho que "se ve a sí misma" como derecho. Por este motivo, la concepción de diferentes modos de producción de derecho y de diferentes constelaciones de derechos que aquí estoy proponiendo, aunque sea, según creo, sociológicamente más adecuada y políticamente más progresista (volveré sobre esta cuestión), puede parecer contraria al sentido común, llevando consigo la pesada carga de la prueba. Lo que está en juego es precisamente la construcción de un nuevo sentido común jurídico.

El valor estratégico del derecho territorial estatal en las constelaciones de juridicidad en las sociedades capitalistas modernas, reside en el hecho de que su presencia se encuentra diseminada por los diferentes espacios estructurales, aunque el alcance y la naturaleza de esa presencia puedan variar bastante entre los diferentes campos sociales y en el interior del sistema mundial. Dicha diseminación es en sí misma importante, ya que permite que el derecho estatal conciba los diferentes espacios estructurales como un todo integrado. En las sociedades capitalistas modernas, el derecho estatal es la única forma de derecho capaz de pensar el campo jurídico como una totalidad, aunque se trate de una totalidad ilusoria.

El valor estratégico del derecho estatal reside también en el poder del Estado que lo sustenta. En contraste con otras formas de poder, la dominación es un poder cósmico, un poder altamente organizado y especializado, movido por una pretensión de monopolio y que dirije vastos recursos en todos los componentes estructurales del derecho (violencia, burocracia y retórica). Aunque firmemente enraizado en las relaciones sociales concentradas alrededor del espacio de la ciudadanía, funciona, al contrario que otras formas de poder, como si estuviese desincorporado de cualquier contexto específico, con una movilidad potencialmente infinita y una enorme capacidad de diseminación en los más diversos campos sociales. Apoyado en una forma de poder con tales características, el derecho estatal tiende a sobreestimar sus capacidades reguladoras y a prometer más de lo que puede ofrecer. Pero, por otro lado, y por la misma razón, tiene también asegurada una prioridad organizativa en las constelaciones de derechos, dado que todas las otras formas de derecho tienden a percibir su presencia como garantizada y a organizar y maximizar su propia intervención y eficacia reguladora alrededor de los límites, fallas y debilidades del derecho estatal.

Como la dominación es una forma cósmica de poder, el derecho estatal es un derecho cósmico: funciona cósmicamente, formando constelaciones con todos los derechos caósmicos.

Por último, el *derecho sistémico* es la forma de derecho del espacio mundial, el conjunto de reglas y patrones normativos que organizan la jerarquía centro/periferia y las relaciones entre los Estados-nación en el sistema inter-estatal. Hablé más atrás del debate sobre el papel de la integración normativa como argamasa que da cohesión al sistema mundial. Incluso admitiendo, como Chase-Dunn, que ese papel es relativamente secundario en comparación con la interdependencia de los mercados y con el poder político-militar, el hecho es que, en tanto relaciones sociales, estos últimos generan su propia normatividad, conjuntos de reglas y patrones normativos que fundan la distinción entre expectativas legítimas e ilegítimas y, por consiguiente, disciplinan los comportamientos. Esas reglas y esos principios normativos son invocados y aplicados para reforzar o estabilizar la siempre problemática coherencia del sistema mundial, por más unilateral que sea la forma como son impuestos por Estados imperialistas, socios dominantes u organizaciones internacionales controladas por los países centrales. Por esa razón, les otorgo el apellido de derecho sistémico. Los "regímenes internacionales", formulados por la teoría de las relaciones internacionales, son derecho sistémico.

El derecho sistémico tiende a ser fuerte en retórica y en violencia, y débil en burocracia. La *lex mercatoria* opera, en general, o como una mezcla de derecho del intercambio y derecho de la producción o como una mezcla de derecho del intercambio y derecho sistémico. Del mismo modo que las otras formas estructurales de derecho (a excepción del derecho estatal), el derecho sistémico no es socialmente construido como derecho por las partes implicadas o afectadas por sus exigencias normativas. Conforme a la posición o localización de las partes, es construido como *realpolitik* y como "businness as usual", o como "imperialismo" o "abuso de poder". El derecho sistémico está en relación con el derecho internacional, como el derecho doméstico, el derecho de la producción, el derecho del intercambio y el derecho de la comunidad están en relación con el derecho territorial del Estado: existe en el reverso de la juridicidad oficial que gobierna las relaciones entre los Estados-nación, unas veces complementándola, otras, contradiciéndola y minándola. Las luchas emancipadoras transnacionales por los derechos de los grupos sociales oprimidos de todo el mundo -analizadas en el Volumen 3º en cuanto formas de derecho cosmopolita- tienden a desa-

fiar la forma de poder que sustenta el derecho sistémico (el intercambio desigual en sentido estricto). En esta medida, el derecho cosmopolita es un derecho antisistémico.

Una última observación sobre las constelaciones de derecho. Debido a su carácter cósmico, que depende del activismo jurídico y del poder sancionador del Estado, el derecho territorial es un campo jurídico extremadamente diversificado. Abarca una multiplicidad de subcampos, una variedad de tipos de juridicidad, cada cual con un carácter propio y una específica trayectoria histórica: del derecho de los contratos al derecho criminal, del derecho del trabajo al derecho del consumidor, del derecho de las obligaciones al derecho del ambiente. Cuando, en el Capítulo II, analicé las estrategias estatales en el sistema mundial, describí con algún pormenor el patrón de cambio social normal basado en la disponibilidad, potencialmente infinita, del derecho territorial para llevar a cabo una transformación social a través de la repetición y de la mejoría. Esa utopía jurídica, como entonces la llamé, conlleva una distribución compleja de los recursos jurídicos a través de las tres grandes estrategias del Estado: acumulación, hegemonía y confianza. Ahí reside la complejidad y heterogeneidad de la juridicidad estatal.

Cada uno de los subcampos del derecho territorial tiene un modo específico de formar constelación con las diferentes formas caósmicas de derecho. Por ejemplo, el modo como el derecho estatal de familia forma constelación con el derecho doméstico difiere del modo como el derecho del trabajo o el derecho comercial forman constelación con el derecho de la producción; y el derecho de la seguridad social forma constelaciones diferentes con el derecho doméstico, el derecho de la producción o el derecho de la comunidad. Las constelaciones del derecho criminal estatal con los otros derechos estructurales son particularmente notorias, debido a su impacto social y político. Por ejemplo, aquello que es o no es considerado crimen por el derecho criminal del Estado resulta de negociaciones complejas, de confrontaciones, complicidades o compromisos del derecho estatal en el proceso de negociación con los otros derechos estructurales. En esta perspectiva, las acciones criminales, declaradas como tal por el derecho criminal estatal, son una selección de un conjunto mucho más amplio de acciones con el mismo recorte estructural. Visto que cada espacio estructural tiene una forma propia de poder, concebida como un intercambio desigual específico, el crimen será cualquier línea de acción en que la desigualdad del intercambio alcanza un nivel considerado particularmente elevado por el derecho estatal. El nivel de desigualdad es siempre el resultado de negocia-

ciones de sentido que, a su vez, reflejan las relaciones de poder prevalecientes entre los grupos sociales que tienen poder para movilizar el derecho estatal y los grupos sociales dominantes en cualquiera de los otros campos jurídicos estructurales. Como Henry y Milovanovic afirman,

> *los crímenes no son más que momentos en la expresión del poder bajo la cual aquellos que están sujetos a esas expresiones ven negada su propia contribución al encuentro y, frecuentemente, a futuros encuentros. El crimen es, por tanto, el poder de negar a los otros* (1993: 2).

Las constelaciones jurídicas alrededor del crimen son innumerables. En la medida en que las formas de derecho caósmicas fueran más despóticas que el derecho territorial del Estado, sus umbrales de detección y regulación son más elevados que los del derecho estatal[29], pudiendo así considerar legal y hasta obligatoria una determinada línea de acción que el derecho estatal considere criminal. Por ejemplo, los malos tratos infligidos a la mujer y el abuso de menores son frecuentemente considerados legales por el derecho doméstico, a pesar de ser considerados crimen por el derecho criminal del Estado. Una incidencia particularmente elevada de crímenes no detectados o no declarados es normalmente síntoma de una constelación jurídica particularmente tensa e inestable entre el derecho estatal y cualquier otro derecho estructural. La tensión y la inestabilidad se manifiestan en el modo altamente selectivo como el derecho criminal del Estado es cumplido.

La situación inversa también puede ocurrir: cuando cualquiera de los derechos estructurales considera como criminal una actividad que el derecho criminal estatal considera legal o hasta obligatoria. Recurriendo de nuevo al ejemplo del derecho doméstico, ciertas formas, particularmente vehementes, de contestación del poder patriarcal por parte de la mujer o de los hijos pueden ser consideradas crimen por el derecho doméstico (entendidas como actos que reducen el detentador del poder a la impotencia) y ser legales desde el punto de vista del derecho estatal. En este caso, la constelación asume varias formas: puede manifestarse en el modo como el derecho estatal define su jurisdicción de manera que no colisione con el derecho doméstico; y, no siendo posible evitar la colisión, puede manifestarse en un cumplimiento altamente selectivo del derecho estatal, como sucede en el primer tipo de constelación.

---

29. Sobre los umbrales de detección y regulación, ver el Capítulo 3.

En los dos tipos de constelación, existe una incompatibilidad o un conflicto entre la juridicidad cósmica y la juridicidad caósmica que pueden ser dirigidos de varios modos, desde la confrontación a la mutua acomodación. Sin embargo, las situaciones más comunes, y muchas veces con mayores consecuencias sociales y políticas, son aquellas en que hay compatibilidad o complicidad entre la juridicidad cósmica y la caósmica. Las constelaciones de derecho asumen aquí dos formas básicas: una, cuando tanto el derecho estatal como cualquier otro derecho estructural consideran crimen aquello que, desde el punto de vista de la parte más débil en la relación de poder, es resistencia al crimen institucionalizado; la otra, cuando tanto el derecho estatal como cualquier otro derecho estructural consideran legal, o fuera de su jurisdicción respectiva, un acto que, desde el punto de vista de la parte más débil en la relación de poder, es criminal. En los dos casos, la complicidad o el isomorfismo entre derecho cósmico y derecho caósmico colocan la parte más débil en la relación de poder, esto es, la parte con mayor probabilidad de ser víctima, en una posición particularmente vulnerable.

Reconocer la existencia de constelaciones de derecho que profundizan la vulnerabilidad de ciertos grupos sociales es de extrema importancia, tanto sociológica como políticamente, pues señala la necesidad de que la resistencia contra ejercicios de poder doblemente legitimados debe ejercerse contra todos los órdenes jurídicos implicados. Una mera alteración del derecho estatal puede no alterar gran cosa si los otros órdenes jurídicos se mantuvieran y consiguieran reestablecer sus articulaciones con el derecho estatal en otros moldes. Aún más, el reconocimiento de las constelaciones de derechos equivale a reconocer que las prácticas y las luchas emancipadoras tienen también que articularse en red y formar constelaciones si es que pretenden tener éxito. Una lucha aislada contra una forma dada de regulación puede, involuntariamente, reforzar otra forma de regulación.

3.4. Formas de conocimiento

Como ya dije en el Capítulo I, considero que los seis espacios estructurales son campos tópicos, círculos argumentativos y auditorios unidos por conjuntos de *topoi* locales. Cada espacio estructural es un conjunto de argumentos, contra-argumentos y premisas de argumentación ampliamente compartidas, a través de los cuales las líneas de acción y las interacciones definen su pertenencia y su adecuación dentro de un determinado campo tópico. La coherencia, la secuencia y la articulación reticular de los argumentos, junto

a las polaridades específicas entre oradores y auditorios, configuran una retórica local, un estilo propio de raciocinio, de persuasión y convencimiento.

Cada espacio estructural constituye, por ello, un sentido común específico, una hegemonía local[30]. Toda la interacción social es una interacción epistemológica, un intercambio de conocimientos. Lo que hay de distintivo en los espacios estructurales es que son localizaciones epistemológicas privilegiadas, campos simbólicos especialmente poderosos y compartidos, mapas de significación ampliamente utilizados. Su marca sobre las prácticas de conocimiento es, en general, muy intensa y difundida, aunque las experiencias y trayectorias de vida diferentes generen diferentes exposiciones a las varias formas de conocimiento de sentido común y diferentes competencias en cada una de ellas.

El núcleo de la estructura epistemológica que aquí presento reside en la negación de que exista un sentido común único, sino seis grandes sentidos comunes circulando en la sociedad, seis modos de producción de conocimiento-regulación, a través de los cuales los individuos y los grupos saben lo que hacen y lo que dicen, haciendo y diciendo de acuerdo con lo que está supuesto que es conocido en ese tipo específico de acción y de comunicación. Cada forma de conocimiento establece límites de razonabilidad, demarcaciones simbólicas para una acción y una comunicación ordenadas. Las exigencias cognitivas están, pues, profundamente entrelazadas con las exigencias normativas (asunto sobre el que volveré más adelante). En el Cuadro 2, identifiqué esas seis formas epistemológicas estructurales, recurriendo, tal y como las designaciones elegidas indican, a trabajos de sociología de la cultura y a estudios culturales en general. En este momento, me limitaré a comentar sólo algunos aspectos más problemáticos de esta estructura analítica.

En primer lugar, una observación conceptual. En la teoría que aquí presento, ocupa un lugar central la idea de que todas las formas de conocimiento son parciales y locales; están contextualizadas y, consiguientemente, limitadas por los conjuntos de relaciones sociales de las que ellas son la "consciencia" epistemológica. No hay, por tanto, alguna razón epistemológica especial para designar como conocimiento local el sentido común del espacio de la comunidad. Uso esta designación para relacionar el concepto de esta forma de conocimiento con los trabajos de Geertz sobre los "conocimientos locales" de base comunitaria (Geertz, 1983).

---

30. Aunque en sentido diferente, Hunt usa también el concepto de hegemonía local (1993: 227-248).

La "localización" de la ciencia en el espacio mundial puede ser discutible. De hecho, si recordamos que, desde mediados del siglo XVII, y sobre todo a partir de la segunda mitad del XIX, la ciencia modena consolidó su hegemonía al beneficiarse de una creciente protección del Estado, hasta el punto de transformarse en el conocimiento oficial enseñado en el sistema educativo público y desplegado en las instituciones de investigación creadas o financiadas por el Estado, sería legítimo pensar que la ciencia es la forma epistemológica del espacio de la ciudadanía. Efectivamente, en mi análisis de las estrategias del Estado en el sistema inter-estatal (el patrón de cambio social normal), que presenté en el Capítulo II, consideré que la ciencia es la forma privilegiada de conocimiento de la acción estatal: como una fuerza productiva en las estrategias de acumulación; como un discurso de verdad, del bienestar y de la lealtad en las estrategias de hegemonía; y como un recurso nacional (social y estatal) en las estrategias de confianza. Pero, por otro lado, esto podría contraponerse a que, desde la Revolución Industrial, la ciencia moderna ha sido gradualmente transformada en una fuerza productiva hasta el punto de llegar a ser hoy la fuerza productiva por excelencia, y que, siendo así, debería ser concebida como forma epistemológica del espacio de la producción[31].

Sin discutir los hechos que fundamentan estos argumentos, prefiero concebir la ciencia moderna como la forma epistemológica del espacio mundial, a fin de subrayar el hecho de ser uno de los primeros y más exitosos de los localismos globalizados[32] de la modernidad occidental, residiendo su éxito, hasta cierto punto, en no dejarse reducir a una fuerza productiva, ni a un saber oficial. El universalismo del *ethos* científico, tal y como fue conceptualizado por Merton (1968), aunque mistificador, tiene, incluso así, algo de verdadero. Está claro que, como sugerí en el Capítulo I, la ciencia moderna es un artefacto cultural de Occidente cuya difusión "universal" en el sistema mundial ha sido desigual y ha reproducido asimetrías y jerarquías, tanto en el centro, como en la periferia y en la semi-periferia. Hay, sin embargo, una cierta verdad en el "universalismo" de la ciencia: el conocimiento científico es actualmente un auditorio argumentativo de ámbito mundial, un auditorio

---

31. Con el taylorismo, el espacio de la producción se convirtió en un esfuerzo científico bajo la forma de gestión científica. Citando al propio Taylor: "la gestión perfecta es una verdadera ciencia que se basa en leyes, reglas y principios claramente definidos" (1911:1, en Cleg y Dunkerley, 1980: 87).
32. El concepto de localismo globalizado, uno de los cuatro modos de producción de la globalización, se analizará en el Volumen 3º.

profundamente estratificado, con una gran polarización entre oradores (concentrados en los países del centro) y no oradores, pero, incluso así, un auditorio que se extiende más allá de las fronteras nacionales y se halla dotado de un elevado grado de inteligibilidad transnacional (la "comunidad científica").

Esta concepción de la ciencia moderna como forma epistemológica del espacio mundial nos permite aprehender, tanto la extensión de su auditorio, como los procesos que utiliza para reproducir y reforzar las jerarquías del sistema mundial. En verdad, la ciencia moderna, en constelación con la forma epistemológica del espacio de la producción (productivismo, tecnologismo, formación profesional y cultura empresarial), es actualmente el factor clave de la división internacional del trabajo, contribuyendo decisivamente a acentuar los intercambios desiguales en el sistema mundial.

En cuanto sentido común de los científicos o *idéologie des savants,* la ciencia moderna es la forma hegemónica de conocimiento en las sociedades contemporáneas, formando constelación con los otros sentidos comunes producidos en la sociedad a través de poderosos medios de difusión. De ahí que sea una forma de conocimiento extremadamente diseminada, una forma cósmica de conocimiento. Con todo, al contrario de la forma cósmica de poder (la dominación) y de la forma cósmica de derecho (el derecho estatal), la ciencia no depende exclusivamente de una institución nacional, centralizada y burocrática (el Estado) para ejercer su funcionamiento cósmico. Aunque el Estado sea un facilitador esencial, a través de políticas de investigación científica y desarrollo, la ciencia funciona cósmicamente al ser un conocimiento organizado, especializado y profesionalizado, susceptible de ser producido *ad infinitum* en ambientes aparentemente ajenos al contexto, de acuerdo con metodologías formalizadas y reproducibles. Se trata de una forma de conocimiento capaz de intervenciones poderosas y drásticas en la naturaleza y en la sociedad, mediante las cuales su operatividad instrumental es, a su vez, reforzada y dramatizada.

A pesar de su carácter cósmico, y de modo muy semejante a la dominación y al derecho estatal, la ciencia moderna sólo funciona en constelación con otras formas caósmicas de conocimiento. Dos de las constelaciones de mayor importancia estratégica para la reproducción de las sociedades capitalistas fueron ya mencionadas: la ciencia como el conocimiento propio del espacio de la ciudadanía (la ciencia como conocimiento oficial y modelo del progreso nacional) y la ciencia como el conocimiento propio del espacio de la producción (la ciencia como fuerza productiva). Pero la ciencia también forma constelación con el resto de sentidos comunes estructu-

rales, sea conflictivamente o en relación de complementariedad. Por ejemplo, la constelación de la ciencia con el conocimiento propio del espacio de la comunidad es una constelación tensa. Por un lado, en su pulsión hegemónica, la ciencia aspira a rechazar y sustituir completamente los conocimientos locales; la propia idea de una "comunidad científica" sugiere que la ciencia se considera el único valor identitario moderno en base al cual pueden florecer los ideales comunitarios. Por otro lado, siempre que la ciencia opera en campos sociales concretos (que no sean la comunidad científica), recurre a otros conocimientos locales para superar los conflictos, facilitar las intervenciones, disminuir los costos, etc. Cuando esa complementariedad no acontece, la constelación se vuelve conflictiva y el conocimiento científico puede ser confrontado, obstruido o subvertido por el conocimiento propio del espacio de la comunidad. Estas articulaciones son particularmente visibles y, a veces, menos dramáticas, a medida que nos desplazamos del centro a la periferia del sistema mundial, habitados por formas de conocimientos no occidental-céntricos muy diseminados y respetados.

Las constelaciones de la ciencia con la cultura familiar son igualmente complejas. En los países centrales, a partir de mediados del siglo XIX, el Estado promovió muchas transformaciones en las relaciones del agregado doméstico en nombre de la ciencia y del progreso de la nación. Estas transformaciones representaron formaciones complejas de conocimiento, compuestas por la cultura familiar, la cultura cívica y la ciencia. Hoy en día, las campañas para la vacunación de los niños o para la esterilización de mujeres en toda la periferia son constelaciones de ese tipo. Cuando la ciencia forma constelación con otros conocimientos, es, asimismo, transformada por ellos. A través de la interpenetración o de la contaminación, ella asume algunas características de otros conocimientos. No me refiero a las manipulaciones groseras de la ciencia dirigidas a someterla a otros conocimientos, como aconteció en el caso Lyssenko, cuando la ciencia tuvo que ceder al nacionalismo cultural (Lecourt, 1976). Me refiero a procesos espontáneos, intersticiales y relativamente caóticos, mediante los cuales la ciencia se deja penetrar por la cultura de masas, en tanto que forma epistemológica del espacio del mercado (véase, por ejemplo, la ciencia popular, la ficción científica, etc.) o por la forma epistemológica del espacio de la comunidad (por ejemplo, el sentimiento de comunidad entre grupos de científicos, la creación de tradiciones e identidades científicas).

En todas las formaciones de conocimiento, la ciencia es el componente de los contextos culturales ciego al contexto, residiendo ahí las raíces más

profundas de su funcionamiento cósmico. Sin embargo, como esa ceguera en relación al contexto sólo se puede afirmar creíblemente en contextos culturales específicos, está necesariamente contextualizada por los conocimientos caósmicos con los que la ciencia forma constelación.

La contextualización de la ceguera de la ciencia en relación al contexto queda bien patente en las articulaciones entre las exigencias cognitivas y normativas. Todas las formas epistemológicas combinan, aunque de manera muy diferente, estos dos tipos de exigencias. Cada forma de conocimiento es también un código moral, en el sentido de Wuthnow: "un conjunto de elementos culturales que define la naturaleza del compromiso con una determinada línea de comportamiento" (1987: 69). La cultura familiar está profundamente entrelazada con los valores familiares; la cultura empresarial, con valores de éxito y disciplina; el consumismo y la cultura de masas están entrelazados con el individualismo y con lo que Wuthnow denomina "moralidad del mercado" (1987: cap. 3); el conocimiento local está entrelazado con la primacía de las identidades primordiales y de las raíces; la cultura cívica, con la identidad nacional y los valores cívicos. Lo que hay de específico en la ciencia es el hecho de negar la posibilidad de que exigencias cognitivas y normativas coexistan en la misma forma epistemológica: ella se ve a sí misma llevando a cabo exigencias cognitivas (el discurso de la verdad). A la luz de la crítica epistemológica desarrollada en el Capítulo I, y teniendo en cuenta que la ciencia funciona siempre en constelaciones de conocimientos, deberá quedar claro que la exigencia normativa específica de la ciencia es la pretensión de no hacer exigencias normativas. Por las mismas razones, queda claro que su verdad no es más que un discurso de verdad.

En el caso de las formas de poder y de derecho, concentré el análisis en las formas hegemónicas de sentido común en las sociedades capitalistas, o sea, en el conocimiento-regulación. Pero si los espacios estructurales son, de hecho, conjuntos de relaciones sociales, son también conjuntos de relaciones de conocimiento. En la medida en que son terrenos de luchas sociales, son también terrenos de luchas entre conocimientos. Así, en la práctica social concreta, las retóricas reguladoras se confrontan, en muchas ocasiones, con retóricas emancipadoras. La tarea de la teoría crítica post-moderna, tal como la concebí en la Introducción General del libro y en el Capítulo I, reside en promover en cada uno de los seis conjuntos de relaciones sociales, a través de la retórica dialógica, la emergencia de *topoi* y de argumentos emancipadores o de sentidos comunes contra-hegemónicos, que tenderán a expandirse por los auditorios argumentativos creados a su alrededor,

para tornarse más tarde conocimientos-emancipación hegemónicos. Estas luchas de conocimiento deben ser realizadas en los seis conjuntos de relaciones sociales. Del mismo modo que el conocimiento-regulación, el conocimiento-emancipación funciona únicamente en constelaciones de conocimientos. Olvidar este hecho equivale a correr el riesgo de que la retórica emancipadora, conquistada en una de las formas epistemológicas, forme constelación "ingenuamente" con la retórica reguladora de otra forma epistemológica. Retomaré esta cuestión en el último capítulo.

4. Sobre la determinación estructural: asimetrías y bifurcaciones

Lo que caracteriza las sociedades no es tanto la estructura de determinación sino su horizonte de determinación, o sea, las fronteras externas de la limitación estructural. Según Wright, la limitación estructural es un patrón de determinación en el que una estructura social dada establece los límites en el interior de los cuales otra estructura u otro proceso puede variar, determinando las probabilidades de surgimiento de estructuras o procesos posibles dentro de dichos límites (Wright, 1978: 15). Contrariamente a Wright, no creo que sólo algunas de las estructuras relevantes establezcan la limitación estructural, ni que sea posible establecer, en general, cualquier forma de determinación estructural. En abstracto, ningún espacio estructural establece, por separado, más límites o límites más importantes que cualquier otro. Los seis espacios estructurales, tomados en conjunto como constelaciones de acciones sociales, establecen el horizonte de determinación, los límites estructurales externos de la vida social en las sociedades capitalistas.

Dentro de los límites estructurales, hay un océano de contingencia. Las diferentes formas estructurales de poder social, de derecho y de conocimiento se despliegan según dos modos contrastantes que ya se han identificado: *fijación-de-fronteras* y *apertura-de-nuevos-caminos.* En cuanto fijación-de-fronteras, establecen límites, y, en cuanto apertura-de-nuevos-caminos, crean contingencia y pueden desplazar los límites. En la medida en que están habitados por contradicciones parciales (la producción sistemática de una cierta forma de desigualdad), los espacios estructurales se desarrollan también de un manera contradictoria. De aquí que su reproducción funcional no pueda ser garantizada *a priori* o para siempre. Por el contrario, ella es intrínsicamente problemática.

A esto se añade que, más allá de desplegarse como apertura-de-nuevos-caminos o como fijación-de-fronteras (dimensión cualitativa), las formas

estructurales de poder también se desarrollan en un modo de *alta-tensión* o en un modo de *baja-tensión* (dimensión cuantitativa). Cuando se desarrolla en un modo de alta-tensión, la forma de poder proporciona una matriz para la organización del campo social concreto; cuando lo hace en un modo de baja-tensión, la forma de poder facilita o dificulta, consolida o fragiliza, expande o contrae, suplementa o subvierte ese proceso de organización.

Los espacios estructurales son localizaciones sedimentadas de unidades de acción (sexo y generación; clase y "naturaleza capitalista"; sociedad de consumo; ciudadanía; comunidad y etnicidad; Estado-nación). En concreto, la práctica social es siempre una constelación de algunas o de todas las diferentes formas de acción. Dado que es imposible valorar en abstracto cuáles de las constelaciones de práctica social están más diseminadas y son más determinantes, propongo, como ejercicio, simular casos concretos. Tomemos, a título de ejemplo, el caso de las relaciones sociales entre un matrimonio de trabajadores en el que hombre y la mujer tienen identidades étnicas diferentes. En "tiempos normales", las relaciones sociales del matrimonio tienden a organizarse alrededor del espacio doméstico, es decir, de acuerdo con las relaciones entre los sexos. El hecho de que ambos sean trabajadores y ciudadanos del mismo país y, simultáneamente, miembros de grupos étnicos diferentes puede bien facilitar y consolidar, bien perturbar y dificultar el patrón dominante de las relaciones. Sin embargo, en "tiempos difíciles" cuando, por ejemplo, uno de los dos haya perdido el empleo, las relaciones entre ambos serán drásticamente reorganizadas por el espacio de la producción, mientras que las relaciones entre los sexos o las relaciones étnicas podrán o atenuar o agravar aún más los costos de esa reorganización. En otros "tiempos difíciles", cuando, por ejemplo, surja violencia étnica en el vecindario o en el país, las relaciones sociales del matrimonio pueden ser drásticamente reorganizadas por el espacio de la comunidad, sobre todo en lo que respecta a las relaciones con los hijos y la educación de los mismos (qué lengua aprenderán como primera lengua, qué escuela frecuentarán, qué religión profesarán, de qué forma vestirán, etc.). Las restantes unidades de práctica social (diferencia sexual, clase, ciudadanía) pueden suplementar o subvertir, facilitar u obstruir esa reorganización.

Si pasamos del micro-nivel de las interacciones hacia el macro-nivel de las sociedades nacionales en el sistema mundial, el fundamentalismo neoliberal del comercio libre y las exigencias hegemónicas de ajuste estructural, de estabilización económica y de pago de la deuda externa indican muy claramente que el espacio mundial de las sociedades periféricas está reorgani-

zando drásticamente el resto de espacios estructurales, aunque el alcance y la profundidad de la reorganización puedan variar bastante en los diferentes espacios. De este modo, parece razonable formular la hipótesis de que el espacio mundial tendrá un impacto más determinante en las relaciones sociales del espacio de la producción, del espacio del mercado y hasta en las del espacio de la ciudadanía, que en las relaciones sociales del espacio doméstico o del espacio de la comunidad.

¿Cómo es posible explicar, en el plano metateórico, una limitación estructural constituida por una pluralidad de estructuras parciales, dentro de cuyas fronteras, nunca fijas ni estables, los campos sociales son movilizados a través de relaciones sociales contingentes y, por consiguiente, no susceptibles de ser explicadas por primacías causales abstractas? Para responder a esta pregunta, tal vez sea interesante confrontar la concepción aquí adoptada con las de dos autores que, recientemente, formularon sus teorías estructurales, en ambos casos atenuando, en cierto modo, las pretensiones deterministas que hasta entonces habían defendido. Me refiero a Erik O. Wright (en colaboración con Levine y Sober), bien conocido por su modelo de determinación estructural basado en la primacía causal de la estructura de clases (Wright, 1978), y a Immanuel Wallerstein, igualmente muy conocido por su teoría del sistema mundial, según la cual la primacía causal le corresponde a los intercambios económicos desiguales inherentes a la división global del trabajo (Wallerstein, 1974). Ambos presentaron recientemente propuestas metateóricas -en el caso de Wright, Levine y Sober (1992), una reconstrucción plenamente desarrollada; en el caso de Wallerstein, algunas sugerencias innovadoras (Wallerstein, 1991a: 228 y ss.; Wallerstein *en* Balibar y Wallerstein, 1991)- que merecen atención y ayudan a delinear la propuesta que yo mismo presento en este capítulo. Ambas propuestas son metateóricas, una en la tradición de la filosofía de la ciencia (la de Wright, Levine y Sober) y la otra con rasgos kuhnianos y prigoginianos (la de Wallerstein).

La reconstrucción desarrollada por los primeros nació de la necesidad de "reconstruir el marxismo" en diálogo con otras reconstrucciones influyentes y profundamente revisionistas de la década anterior, la de Giddens (1981) y la de Habermas (1978), así como con trabajos teóricos importantes (por ejemplo, el de G. A. Cohen (1978) y el de J. Elster (1985)) y con obras de carácter histórico realizadas por marxistas, neo-marxistas y post-marxistas (sobre todo, Skocpol (1979, 1985)). Wright, Levine y Sober proponen un "materialismo histórico débil" y una revaloración pragmática de

la "especificidad metodológica" del marxismo. Comienzan reconociendo que muchos debates en las ciencias sociales giran en torno a cuestiones sobre primacía y asimetría causales:

> *Los defensores de posiciones conflictivas aceptan, frecuentemente, que ciertas causas son relevantes para explicar algunos fenómenos, pero divergen en la valoración que hacen de la importancia relativa de esas causas (asimetría cuantitativa) o en la comprensión en relación a las formas cualitativamente diferentes con que las causas entran en procesos causales particulares (asimetría cualitativa)* (1992: 129).

Los debates a que se refieren Wright, Levine y Sober son básicamente los que, dentro y fuera del marxismo, recurren a la relativa importancia explicativa de la clase, del sexo y del Estado, para proceder a una especificación, cuidadosa y detallada, de las diferentes formas de asimetría causal. Algunas de las conclusiones a las que aquellos autores llegan tienen un interés particular para la argumentación de este capítulo. En primer lugar, muchas de las divergencias explicativas no lo son efectivamente, porque, aunque aborden el mismo tópico, no tienen en vista el mismo *explanandum,* el fenómeno a explicar: una cosa es explicar por qué la seguridad social fue introducida en Gran Bretaña en 1904, en Canadá en 1922 y en los Estados Unidos en 1933, y otra cosa es explicar por qué razón ningún país capitalista central tuvo un sistema de seguridad social en 1850 y todos lo introdujeron alrededor de 1950 (Wright, Levine y Sober, 1991: 150). Cambios de *explananda* son particularmente evidentes en las discusiones sobre las relaciones entre clase y sexo, y entre clase y Estado.

La segunda conclusión a que llegan estos autores es que es difícil sustentar con precisión reivindicaciones de primacía causal, las cuales, en el fondo, no son más que afirmaciones de uno u otro tipo de asimetría cuantitativa. La relación entre la importancia explicativa y la asimetría es, asimismo, problemática. Un buen ejemplo de esas dificultades lo proporciona la distinción entre causas sistémicas dinámicas y no dinámicas. En un análisis sincrónico "estático" de las sociedades capitalistas, es imposible sustentar, en general, una primacía causal entre Estado, clase y sexo, dado que cada uno de los tres impone límites estructurales a cada uno de los otros. Por el contrario, según Wright, Levine y Sober, en un análisis dinámico, es decir, en un análisis de la dinámica interna de desarrollo de las sociedades capitalistas, es posible establecer una asimetría causal entre Estado, clase y sexo, dado que, de los tres, sólo la clase tiene una dinámica interna:

> *la trayectoria de desarrollo del Estado [y también del sexo] y de la economía estarían dirigidas por causas dinámicas operando en la economía, más no por causas dinámicas endógenas del Estado [o del sexo]* (Wright, Levine y Sober, 1992: 70).

Sea como fuere, esta asimetría no puede ser considerada base suficiente para una reivindicación de supremacía causal:

> *no hay razones para que consideremos los procesos dinámicos endógenos más importantes que las causas contingentes o las causas sistémicas sincrónicas sólo por ser dinámicos y endógenos* (1992: 172).

Una vez más, la primacía causal sólo puede ser establecida a la luz de una caracterización precisa del *explanandum.* Por eso, la conclusión final de Wright, Levine y Sober acaba apuntando a una versión considerablemente débil de la determinación estructural. Aunque asuman que existen asimetrías entre causas, incluyendo las asimetrías que justifican las reivindicaciones de primacía causal, "no hay algún principio que autorice a concluir que las consideraciones de clase incluyen siempre los determinantes primarios de los fenómenos sociales" y, por esa razón, "son insustentables las reivindicaciones, radicales y globales, de una primacía causal típicas de buena parte de la tradición marxista" (1992: 174). Según los autores, es mucho más importante que la clase esté presente como causa en muchos procesos sociales que sea la causa primaria de unos pocos[33].

La preocupación de Wright, Levine y Sober con la descripción precisa de los *explananda* es el aspecto más innovador y prometedor de la reconstrucción metateórica del marxismo por ellos emprendida. El problema de esta reconstrucción es que, estando formulada dentro de la tradición del realismo epistemológico, parte del principio de que es posible una descripción precisa del *explanandum* sin recurrir a la teoría que después lo explica como una especie de pre-conocimiento *(Vorverständigung).* A la luz de la argumentación epistemológica presentada por mí en el Capítulo I, esto es altamente problemático[34]. A medida que el colapso de la epistemología realista se hace

---

33. En un estudio sobre la relación empírica entre la posición de los agregados familiares en la estructura de clases y las desigualdades sexuales en el desempeño de las tareas domésticas, Wright *et al.* Concluían que la posición de clase no constituye una determinante poderosa o sistemática de las variaciones en la división del trabajo doméstico entre los sexos (1992).
34. Wright, Levine y Sober (1992) presuponen también que los análisis sincrónicos y dinámicos pueden dar origen a asimetrías causales y a reivindicaciones de primacía causal distintas y sin alguna relación lógica.

cada vez más evidente, la relación entre hechos y teorías se hace también más compleja. Los hechos y las teorías representan simplemente diferentes perspectivas y diferentes grados de visión dentro del mismo campo epistemológico[35]. Un énfasis exclusivo en el análisis causal está, por ello, básicamente desajustado, y una descripción precisa del *explanandum,* en vez de permitir decidir entre teorías rivales "a partir del exterior", por decirlo de algún modo, consigue apenas señalar preferencias teóricas de una forma inteligible. En otras palabras, la preocupación con el *explanandum* no resuelve el problema metateórico, sólo lo desplaza.

En la concepción aquí propuesta, aún se va más lejos en el debilitamiento de la determinación estructural. Visto que ni incluso en el caso de las "causas importantes" son sustentables determinaciones en relación a su importancia relativa, el foco analítico se vuelva hacia la identificación y enumeración de los factores importantes (los seis espacios estructurales) y no hacia su jerarquización, o sea, se centra en los horizontes de determinación y no en los mapas de determinación. Dentro de dicho horizonte, la contingencia y la creatividad son, simultáneamente, experiencias vividas y condiciones de inteligibilidad de lo que sucede a las personas y de lo que ellas hacen suceder.

Veamos, en este contexto, la segunda reconstrucción metateórica, la de Wallerstein. El determinismo económico es uno de los principios básicos de la teoría del sistema mundial. Su formulación más reciente y articulada se halla en la concepción, avanzada por Chase-Dunn, del sistema mundial en tanto que sistema social cuya especificidad histórica reside, en gran parte, en el hecho de mantenerse cohesionado e integrado a través de una división del trabajo, o sea, a través de la "interdependencia creada por una red de diferenciación económica mediada por el mercado", y no por medio de la integración cultural y normativa (Chase-Dunn, 1991: 94). Consiguientemente, para la teoría del sistema mundial, la integración cultural y la integración normativa desempeñan sólo papeles secundarios en la reproducción del orden mundial contemporáneo (Chase-Dunn, 1991: 88).

El carácter epifenoménico de la cultura, y hasta de la política, en la teoría del sistema mundial ha sido ampliamente criticado. A partir de mediados de los años ochenta, el mismo Wallerstein sintió la necesidad de acen-

35. Esta concepción es más compatible con la reconstrucción retórica del conocimiento científico para la cual los hechos y las verdades (teóricas) son argumentos diferentes dentro del mismo discurso.

tuar las dimensiones política (1984) y cultural (1991b) del sistema mundial. De hecho, respondiendo a la crítica de determinismo realizada por Balibar (Balibar y Wallerstein, 1991), Wallerstein sugirió recientemente que la propia determinación estructural es una variable dependiente que debe ser valorada en conjunción con la multiplicidad de los tiempos sociales referida por Braudel:

> *[Cuando] un sistema histórico -cualquiera que sea y, por tanto, incluyendo la economía-mundo capitalista- funciona normalmente, me parece que, casi por definición, funciona sobre todo como algo que está determinado [...] Pero todo el sistema histórico acaba por caminar hacia su fin movido por la lógica de sus contradicciones. En ese momento, el sistema desemboca en una "crisis", entra en un periodo de "transición" que conduce a lo que Prigogine llama una "bifurcación", o sea, una situación altamente fluctuante en la cual un ligero empujón puede provocar una desviación bastante grande. En otras palabras, es una situación en la que el libre arbitrio prevalece. Es exactamente por esa razón que es casi imposible preveer el resultado de las transformaciones* (Balibar y Wallerstein, 1991: 231).

En otras palabras, en el segundo tipo de situación, hay que reducir las pretensiones de determinación y, aunque sea posible continuar hablando de mecanismos, estructuras, restricciones y límites, la transformación social debe ser concebida más en términos de "utopismos" (Wallerstein, 1991a: 270) que en términos de acción de causas primordiales:

> *Estamos llegando al fin del sistema, ese largo momento en que, según pienso, ya entramos y que nos obliga a pensar sobre los saltos posibles que podemos emprender y sobre las utopías que son hoy, por lo menos, concebibles* (Balibar y Wallerstein, 1991: 232)[36].

Estoy defendiendo que estamos en una época de transición paradigmática, epistemológica y, aunque menos visible o más embrionaria, de transición también socio-cultural y política. Me asocio, pues, a Wallerstein en su llamada a una reducción de las pretensiones deterministas y hasta a una superación de los límites de la teoría del sistema mundial tal como actualmente se presenta. En vez de basarme sólo en una macro-estructura, la división mundial del trabajo económico, propongo una constelación de seis espacios estructurales, de los cuales esa macro-estructura es apenas uno (el espacio mundial). Entre esos espacios no hay asimetrías, jerarquías o pri-

36. Ver también, Wallerstein, 1991a: 254.

mados que puedan ser establecidos en general, lo que equivale a decir que no hay una constelación "natural" o "normal" de espacios estructurales. El desarrollo de las sociedades capitalistas y el sistema mundial capitalista, como un todo, están basados en tales constelaciones, y no en cualquiera de los espacios estructurales tomados individualmente.

De modo inverso, el éxito de las luchas anticapitalistas y antisistémicas depende de la capacidad que tengan de organizarse en constelaciones de prácticas sociales emancipadoras, esto es, en constelaciones de intercambios iguales contra constelaciones de poder, en constelaciones de juridicidades democráticas radicales contra constelaciones de juridicidades autoritarias, en constelaciones de conocimientos emancipadores contra constelaciones de conocimientos reguladores. Para hacer justicia a tal programa, las reconstrucciones teóricas deben ser mucho más exigentes e innovadoras, y la práctica social que defienden deberá ser mucho más creativa y compleja (tan consciente de los límites como de las posibilidades), menos dogmática, dada la naturaleza parcial de todas las formas relevantes de acción, predispuesta a alianzas para superar la incompletud y, por último, epistemológicamente más tolerante frente a los varios conocimientos parciales y locales y a los diferentes sentidos comunes en ella implicados.

5. **Expandir lo jurídico y lo político**

La tesis defendida en este capítulo tiene dos caras. La primera se basa en el hecho de que las sociedades capitalistas, en tanto formaciones de poder, están constituidas por seis formas de poder y, en tanto que formaciones jurídicas, por seis formas de derecho. La segunda, afirma que sólo una de las seis formas de derecho es oficialmente reconocida como derecho (el derecho estatal), y sólo una de las seis formas de poder es reconocida como poder político (la dominación). Estas dos caras de la argumentación deberán ser siempre consideradas en conjunto.

El análisis desarrollado sugiere que, de las seis formas de poder, la dominación es, en las sociedades democráticas liberales, la menos despótica por el hecho de ser una forma de poder cuyo ejercicio se encuentra limitado por ciertas reglas y controles democráticos, y por permitir un cierto grado de participación de los ciudadanos a la luz de los derechos cívicos, políticos y socioeconómicos garantizados por la Constitución Política del Estado. También sugiere que, de las seis formas de derecho, el derecho estatal, en las sociedades democráticas liberales, es el menos despótico, ya que es promulgado por

procesos democráticos y es ejercido en el marco del Estado de derecho. El principio del primado del derecho permite proteger la parte más débil contra decisiones arbitrarias, siendo las normas que surgen aplicadas por agentes profesionalizados, preparados para separar lo que es político de lo que es jurídico y decidir con imparcialidad. Sin embargo, como vimos, las exigencias, bastante amplias, del poder democrático y del Estado de derecho reclamadas por la modernidad occidental fueron drásticamente reducidas a partir de la segunda mitad del siglo XIX. A medida que el capitalismo se convirtió en el modelo exclusivo de desarrollo de las sociedades modernas, muchas de las relaciones sociales no podían, en modo alguno, ser reguladas de acuerdo con las exigencias democráticas radicales de la modernidad. Además, en algunos campos sociales, como, por ejemplo, el espacio de la producción, el capitalismo tuvo necesariamente que generar relaciones sociales despóticas, y, en verdad, más despóticas que nunca.

Para resolver esta antinomia, sin que ello destruyese la credibilidad del proyecto liberal, el carácter universal de las exigencias democráticas fue preservado mediante la transformación de un campo de relaciones sociales relativamente restringido -el espacio de la ciudadanía- en el universo de aplicación de esas exigencias. Esto tuvo como consecuencia que sólo las reglas y los patrones normativos emanados del Estado y ejercidos por él fuesen considerados como derecho. De forma idéntica, sólo el poder ejercido por el Estado o centrado en él puede ser considerado político. Más allá de esto, ni el derecho ni el poder político serían reconocidos como tales.

Este reduccionismo arbitrario originó dos ocultaciones, ambas fundamentales para la legitimación del capitalismo en tanto que relación social global. En primer lugar, ocultó el hecho de que el poder relativamente democrático del Estado sólo podía funcionar en constelación con otras formas de poder, generalmente más despóticas que él. En segundo lugar, ocultó el hecho de que el Estado de derecho democrático sólo podía funcionar en constelación con otras formas de derecho, generalmente más despóticas que él. Después de que esta doble ocultación hubiera sido inculcada, con éxito, en toda la sociedad, a través de un amplio abanico de estrategias hegemónicas (desde la ciencia jurídica hasta los medios de comunicación social y el sistema educativo), no hubo interés en extender los principios jurídicos y políticos de la modernidad, más allá del espacio de la ciudadanía, a las restantes cinco formas de poder y de derecho, a pesar de que estas, en conjunto, constituirían un cuerpo de derecho y de poder mucho mayor, gobernando un dominio mucho más vasto de la vida individual y social. De ahí que el des-

potismo de estas formas de derecho y de poder haya permanecido invisible en tanto que despotismo jurídico y político y que, consiguientemente, no haya podido ser comparado o confrontado con el carácter relativamente democrático del derecho y del poder del espacio de la ciudadanía.

Para ilustrar este proceso, acudiré sumariamente al análisis de Marx sobre la aparición de las leyes del trabajo *{factory acts)* en la Inglaterra del siglo XIX (*El Capital,* vol. 1, cap. 10) y propondré una reinterpretación de las conclusiones de Marx a la luz de la estructura analítica aquí presentada[37]. El motivo que me induce a escoger a Marx, sin duda el crítico más radical y lúcido del proyecto capitalista liberal, es que él mismo cedió al sentido común jurídico y político promovido por este proyecto, lo que, en sí mismo, revela bien la fuerza y la penetración de ese sentido común. El ejemplo histórico de la legislación sobre el horario de trabajo, tal y como es descrito por Marx, no permite observar la interacción entre los seis espacios estructurales, aunque, por lo menos, queda evidente la interacción entre el espacio de la producción y el espacio de la ciudadanía, y también podemos "presentir" vagamente (debido a las opciones analíticas de Marx) la presencia del espacio doméstico, del espacio del mercado, del espacio de la comunidad y del espacio mundial.

El papel crucial del Estado y de la legislación estatal en la creación de la fuerza de trabajo exigida por el modo de producción capitalista, entonces emergente, está actualmente bien documentado. Se trata de un largo proceso histórico que, en Inglaterra, duró del siglo XV al siglo XVIII. Como Marx escribió en los *Grundrisse:*

> *en los anales de la legislación inglesa están escritas con sangre las medidas coercitivas utilizadas para transformar la gran mayoría de la población, después de ser expoliada y liberada, en asalariados libres* (1973: 769).

En *El Capital,* Marx analiza la "legislación sangrienta contra el vagabundeo" a finales del siglo XV y durante el siglo XVI en toda Europa (1983: 126). Fueron estas leyes las que crearon la fuerza de trabajo y las que constituyeron un factor esencial para la llamada acumulación primitiva.

---

37. A principios del siglo XXI, puede parecer sorprendente y hasta errado que se preste tanta atención al pensamiento de Marx y a la tradición del marxismo occidental. Como ya tuve ocasión de defender (Santos, 1994: 25 y ss.), el marxismo, a pesar de ayudarnos poco a pensar y a desear la sociedad del futuro, continúa siendo un instrumento muy poderoso de análisis de las sociedades capitalistas, y tal vez hoy más que nunca. Me atrevo a pensar que la práctica del capitalismo global desde el colapso de la Unión Soviética ha proporcionado al marxismo una confirmación empírica mucho más sólida y amplia que la que tuvo durante la vigencia del bloque soviético y de la "amenaza comunista".

Terminada esa fase y creada la fuerza de trabajo, podría pensarse que las relaciones de producción capitalistas se desarrollarían por sí mismas. En el capitalismo, "sobretrabajo y trabajo necesario se pierden el uno en el otro" (Marx, 1990: 268) y, como resultado, "la silenciosa compulsión de las relaciones económicas" (Marx, 1983: 130) actúa por sí, volviendo superflua cualquier intervención directa del Estado en la apropiación del sobretrabajo por el capital. En verdad, este es apenas uno de los lados de la historia, como Marx mismo reconoce, en primer lugar, porque "la silenciosa compulsión de las relaciones económicas" fue, de hecho, constituida desde el inicio por el derecho estatal de propiedad y por el derecho de los contratos; en segundo lugar, porque siempre que la compulsión económica falló (como en los casos de destrucción de máquinas o de las huelgas) su funcionamiento fue reestablecido por medio de una intervención coercitiva del Estado; y, en tercer lugar, porque la intervención del Estado en la reproducción de la fuerza de trabajo fue mucho más allá de medidas coercitivas contra los trabajadores en situaciones excepcionales, siendo la legislación sobre la jornada de trabajo un buen ejemplo de dicha intervención[38]. Marx insiste en que, dado "el impulso del capital para prolongar sin medida y sin consideración la jornada de trabajo" (1990: 341), la legislación fabril fue la "primera retroacción planificada y consciente de la sociedad sobre la figura natural de su proceso de producción" (Marx, 1992: 549). ¿Será que dichas leyes iban contra los intereses del capital? "No", responde Marx, porque la "libre devastación de los hombres" (1992: 543-544), resultante de la "prolongación anti-natural de la jornada de trabajo" (1990: 302), acabaría por paralizar el mecanismo de la explotación. Pero la verdad es que los capitalistas lucharon todo lo que pudieron contra la promulgación de las *Factory Acts* y recurrieron a los más variados subterfugios para evitar su aplicación una vez que fueron aprobadas[39]. En contrapartida, los trabajadores lucharon por esas leyes y Marx con-

38. En 1949, Kahn-Freund podía afirmar que "la reglamentación de las horas de trabajo, a tra vés de la legislación o de los acuerdos colectivos, se convirtió en la primera, y continúa sien do la más notable, restricción al poder de mandato que es el correlato de la propiedad de los medios de producción" *(en* Renner, 1976: 161).

39. Marx describe, pormenorizadamente, las diferentes formas de resistencia a las leyes: la violación frontal; el sistema de turnos, que dificultaba la labor de los inspectores de las fábricas a la hora de detectar las violaciones; las restricciones del acceso de dichos inspectores a las fábricas; los recortes salariales; las alteraciones en el concepto legal de "niño" (aquello que Marx denomina "antropología capitalista" (1990: 319); el recurso a la "crisis económica" como justificación para no aplicar las leyes; la negación de responsabilidad; la negociación de la amplitud y del grado de violación. Ver también Carson (1979). Las estrategias no han cambiado mucho hasta hoy.

cluyó que "la fijación de una jornada de trabajo normal es el resultado de una lucha de muchos siglos entre capitalista y obrero" (Marx, 1990: 308), "el producto de una guerra civil de larga duración" (1990: 342)

El análisis de Marx de las *Factory Acts* peca de una cierta ambigüedad. Si estas leyes favorecían los intereses del capital ¿por qué fueron combatidas por los capitalistas? ¿Por qué los trabajadores lucharon por ellas? Y si ellas iban a favor de los intereses del capital, ¿serían necesariamente perjudiciales a los intereses de los trabajadores? Estas cuestiones no fueron adecuadamente respondidas por Marx, ni lo son en el marco de los actuales debates sobre el ascenso y caída del Estado-Providencia o del Estado regulador. A mi modo de ver, las *Factory Acts* simbolizan un punto de inflexión histórico en la articulación entre el espacio de la ciudadanía y el espacio de la producción. Las *Factory Acts* representaron una ganancia absoluta para los trabajadores en el espacio de la ciudadanía. La pérdida correspondiente para el capital en dicho nivel fue, sin embargo, compensada por las ganancias que obtuvo en el espacio de la producción, dentro de los nuevos parámetros establecidos por las leyes.

Marx y los historiadores sociales de ese período acentuan el hecho de la decisiva contribución de las *Factory Acts* para la reestructuración del capital: aceleraron la transición del sistema de manufactura hacia el sistema fabril y alteraron las condiciones de concurrencia a favor de las fábricas e industrias más productivas y técnicamente más avanzadas. Las ganancias del capital se tradujeron, así, en un aumento del control sobre las relaciones sociales en el espacio de la producción a través de la intensificación del proceso de trabajo (aceleración del ritmo de trabajo, introducción del salario por pieza, mecanización, etc.). Estas ganancias no pudieron generalizarse a todo el capital y a todos los capitalistas: fueron distribuidas entre aquellos que podían convertir las pérdidas en el espacio de la ciudadanía en ganancias en el espacio de la producción. Todos los demás fueron forzados a desaparecer o "proletarizarse". Para los capitalistas que consiguieron subsistir, la pérdida en el espacio de la ciudadanía fue compensada o neutralizada por la ganancia en el espacio de la producción. Para los trabajadores, se dio el proceso inverso.

Pero la característica más importante de esta transacción fue, debido a la autonomía de los espacios estructurales, haber permanecido invisible, por debajo del umbral de la consciencia social. Este juego de pérdidas y ganancia fue socialmente construido no como un juego de suma positiva entre el

espacio de la producción y el espacio de la ciudadanía, sino como dos juegos separados de suma cero -uno en el espacio de la producción, el otro en el espacio de la ciudadanía- cuyos resultados no podían ser medidos comparativamente: ganancias para los trabajadores y pérdidas en el capital en el espacio de la ciudadanía; ganancias para el capital y pérdidas para los trabajadores en el espacio de la producción. Esto quiere decir que las ganancias y las pérdidas no fueron compensadas en el mismo nivel estructural, ni fueron entendidos como resultados de desarrollos recíprocos, y, por ello, su combinación estructural continuó oculta. La pérdida de poder político sufrida por el capital en el espacio de la ciudadanía no pudo ser valorada en comparación con lo que ganó en poder político en el espacio de la producción. En otras palabras, su pérdida de control sobre el derecho estatal no pudo ser avalada en comparación con lo que ganó en el control sobre el derecho de la producción.

La inconmesurabilidad de ganancias y pérdidas fue crucial para la consolidación y legitimación de las relaciones sociales capitalistas, pues reforzó las diferencias entre el espacio de la producción y el espacio de la ciudadanía. Mostró claramente que la distribución de poder social y de competencia jurídica de los trabajadores en el espacio de la ciudadanía nunca podría extenderse al espacio de la producción de la misma forma o por el mismo proceso, y que este hecho no sería concebido como el resultado de una decisión política, sino más bien como la consecuencia natural y necesaria de la autonomía estructural entre los dos espacios. En otros términos, el trabajador, sometido a las relaciones sociales capitalistas, sería siempre menos un ciudadano o una ciudadana de su fábrica que de su país. Y esa discrepancia sería considerada no sólo inevitable, sino también natural.

Haber obtenido ganancias en el espacio de la ciudadanía por parte del trabajador fue, en sí mismo, importante. Tales ganancias fueron traducidas al derecho estatal como una forma de juridicidad basada en derechos generales y universales. Dada su separación institucional del espacio de la producción, los derechos son prerrogativas relativamente estables, que no están estrictamente ligadas a las fluctuaciones del ciclo económico. Esta falta de reciprocidad con la producción reforzó la dinámica de desarrollo y la racionalidad del espacio de la ciudadanía (la maximización de la lealtad), y, del mismo modo, estabilizó su forma de poder (la dominación). Con todo, esta estabilidad relativa fue conseguida a través de un proceso que, simultáneamente, obtuvo el consentimiento de los trabajadores para ser sometidos al

derecho de la producción (en el espacio de la producción), una forma de juridicidad basada, no en derechos universales, sino en intereses de producción. Y, dado que los intereses son definidos por la racionalidad de maximización del beneficio, son prerrogativas precarias, estrechamente ligadas a las fluctuaciones de la producción y tan inestables como ella misma. En otras palabras, las *Factory Acts* legitimaron el Estado ante los trabajadores-en-tanto-que-ciudadanos y, por el mismo proceso, legitimaron la fábrica ante los trabajadores-en-tanto-que-clase-de-asalariados. Todo esto sentó las bases estructurales para el tipo de compromisos de clase que, años más tarde, fueron conseguidos, de una forma notable, por la socialdemocracia en los países centrales.

Defiendo, por tanto, que la "falsa conciencia" del derecho en las sociedades capitalistas no reside tanto en la discrepancia entre el derecho legislado y el derecho aplicado, tal y como generalmente se piensa, sino en una construcción social bien urdida que convierte el derecho estatal en la única forma de derecho, suponiendo la supresión del derecho doméstico, de la producción, del intercambio, de la comunidad y del derecho sistémico, sin los cuales, de hecho, el derecho territorial no funcionaría tal y como lo hace en nuestras sociedades. La sociología jurídica, por muy crítica que sea, lo único que hizo, desde el siglo XIX, fue consolidar y legitimar esa supresión de las dimensiones de la formación del derecho. En este sentido, las sociedades capitalistas no son tan democráticas, no porque el derecho de la ciudadanía no sea democrático, sino porque esa forma de derecho, por muy democrática que sea, tiene que coexistir con otras cinco formas de derecho más despóticas y funcionar en constelación con ellas. Esto explica el motivo por el cual todas las tentativas para crear una ciudadanía industrial, en las condiciones de la apropiación capitalista de los medios de producción, están volcadas al fracaso siempre que entren en conflicto con la lógica de la maximización del beneficio[40].

Marx tenía una conciencia aguda de las transformaciones de la regulación del trabajo que se esbozaban en su época y, de hecho, proporcionó la base para la articulación entre diferentes formas políticas y jurídicas al distinguir entre la división del trabano en la sociedad en general y la división del trabajo en la fábrica, relacionando la una con la otra:

---

40. La historia de este fracaso está bien documentada, por lo menos desde los consejos de trabajadores de Gramsci en 1919, en la ciudad de Turín. Para una visión general de dicho proceso histórico, ver Clegg y Dunkerly (1980: 512).

> *La división industrial del trabajo supone la concentración de los medios de producción en la mano de un capitalista; la división social del trabajo supone la fragmentación de los medios de producción entre muchos productores de mercancías independientes entre sí [...]La anarquía de la división social del trabajo y el despotismo de la división industrial del trabajo se condicionan mutuamente en la sociedad del modo de producción capitalista [...].* (Marx, 1992: 407-408 y 409)

Sin embargo, Marx no consiguió ver en esas transformaciones la dinámica de la articulación entre las formas políticas y jurídicas y las instituciones en la sociedad. Cuando utiliza los términos "político" y "jurídico", en el contexto del espacio de la producción, lo hace en sentido analógico o metafórico: "el mando del capitalista en el campo de la producción se vuelve ahora tan indispensable como el mando del general en el campo de batalla" (1992: 379). Con todo, ese poder de mandato no es una mera función técnica, antes y, al mismo tiempo, es una "función de la explotación de un proceso de trabajo social" (1992: 380). La analogía política es llevada al extremo cuando Marx afirma que:

> *Este poder de los reyes asiáticos y egipcios o de los teócratas etruscos, etc., pasó, en la sociedad moderna, al capitalista, sea que él se presente como capistalista aislado o, como en las sociedades por acciones, como capitalista combinado [kombiniert]* (1992: 383).

En cuando a la analogía o metáfora jurídica, el código fabril es concebido como una "caricatura", un código

> *en el cual el capital formula, como un legislador privado, su autocracia sobre sus obreros -sin la división de poderes tan querida de la burguesía en otras ocasiones y el sistema representativo aún más querido [...]* (1992: 485).

Lo que pretendo demostrar, fundamentalmente, es que el poder de mandato en el espacio de la producción no es un poder político en sentido metafórico. Es tan político como el poder del espacio de la ciudadanía, el poder del espacio doméstico, el poder del espacio mundial o el poder de cualquier otro espacio estructural. Son campos políticos diferentes porque derivan de diferentes modos de producción del poder social (explotación, dominación, patriarcado, intercambio desigual, fetichismo de las mercancías y diferenciación desigual), pero les es común tener naturaleza política. Además, esa naturaleza no es un atributo específico de alguno de ellos por separado, sino, más bien, el efecto conjunto de las articulaciones mutuas. De modo semejante, el

código fabril no es derecho en sentido metafórico. Es derecho, tal y como el derecho estatal. Aún más, el hecho de no estar obstruido por el sistema representativo del espacio de la ciudadanía, no hace de él una caricatura. El derecho despótico de la producción es una condición necesaria del derecho estatal democrático.

La idea de concebir la regulación del trabajo en la fábrica como una forma de derecho fue inicialmente sugerida por los marxistas austriacos, especialmente por Max Adler (1924) y Karl Renner (1976). Adler se preocupó principalmente de las relaciones funcionales y estructurales entre la prisión y la fábrica, inaugurando así una línea de investigación más tarde continuada por la Escuela de Frankfurt, con Rusche y Kirchheimer (1968), y, más recientemente, por Foucault (1977) y por Melossi y Pavarini (1981)[41].

La concepción política y jurídica de la organización de la producción presentada por Renner es la que está más próxima de mis preocupaciones. K. Renner es conocido sobre todo por su teoría de la propiedad. Según él, el derecho de propiedad, que el derecho romano entendía como "un poder jurídico absoluto del individuo sobre un objeto concreto" (1976: 81), alteró completamente su función social en la transición del feudalismo al capitalismo, cuando los medios de producción se volvieron objeto de apropiación privada. Mientras que, anteriormente los derechos de propiedad apenas concedían al propietario un control sobre las cosas, con la emergencia del capitalismo y con la apropiación privada de los medios de producción, el control sobre las cosas se transformó subrepticiamente, por decirlo de algún modo, en un control sobre las personas, o sea, sobre los trabajadores que utilizaban los medios de producción de acuerdo con el contrato de trabajo:

---

41. Aunque M. Adler sea uno de los pensadores marxistas más innovadores, nadie, que yo sepa, reconoció su original contribución al análisis de la articulación entre producción económica y pena criminal. El análisis más influyente sigue siendo el de Rusche y Kirchheimer, y ha sido valorado crítica y extensamente en varias direcciones (Foucault, 1977; Jankovic, 1977; Melossi, 1978; Ignatieff, 1978; Melossi y Pavarini, 1981). De modo general, la carga funcionalista y economicista del análisis de Rusche fue solventada por una acentuación de las correspondencias estructurales u homologías, principalmente en el caso de Foucault y de Melossi y Pavarini. A mi modo de ver, sin embargo, estos autores exageran esa acentuación al fundir los mecanismos de poder social del espacio de la producción con los del espacio de la ciudadanía. Volveré, más adelante, a hablar de Foucault. En cuanto a Melossi y Pavarini, ellos intentan combinar Rusche y Kirchheimer com Pashukanis (1978) y derivar de la lógica del capital el isomorfismo estructural entre presidiarios y trabajadores: "Si la pena, como privación de libertad, está, entonces, estructurada por el modelo de "intercambio" (en términos de retribución por un equivalente) su ejecución (léase: penintenciaria) está modelada en base a la hipótesis de la industria, de la "fábrica" (en términos de disciplina y subordinación)" (1981: 186).

> *A los ojos de la ley, la propiedad-sujeto se relaciona únicamente con el objeto, controlando sólo la materia. Pero lo que, en derecho, es control de propiedad se convierte en la práctica en control del hombre sobre seres humanos, los asalariados, por lo que la propiedad se convierte en capital. El individuo llamado propietario establece las tareas de los otros, se somete a las órdenes y, como mínimo, en las etapas iniciales del desarrollo capitalista, fiscaliza la ejecución de sus mandatos. El propietario de una* res *impone su voluntad a las* personae, *la autonomía se convierte en heteronomía de voluntad* (Renner, 1976: 106).

Según Renner, el aspecto más relevante de esta transformación es la asunción, por parte del derecho de propiedad, de una nueva función social sin alguna alteración de la propia norma. Como la formulación literal de la norma no cambia, la alteración de su función social permanece ideológicamente oculta. Esta teoría social de la propiedad es complementada por una concepción política y jurídica de la organización de la producción, un aspecto menos conocido de la obra de Renner, mas particularmente importante para lo que pretendo demostrar. En su opinión, la regulación del trabajo dentro de la fábrica, bajo el mandato del capital, es una delegación de la autoridad pública, visto que "el establecimiento de la propiedad conduce automáticamente a una organización semejante al Estado" (1976: 107). Así, "la fábrica es una institución con un código propio, dotado de las características de un código jurídico" (1976: 115). Renner critica acervamente a los juristas y a la doctrina jurídica por no prestar la debida atención a esa realidad jurídica: "Vemos, aún más, que esta regulación del poder y del trabajo permanece oculta para toda la doctrina jurídica burguesa que no toma conciencia de nada, a no ser de sus limitaciones más formales, generales y extrínsecas" (1976: 114).

A pesar de apuntar en la dirección correcta, la concepción de Renner me merece tres críticas. En primer lugar, Renner lleva demasiado lejos la identificación de derecho y poder estatales con derecho y poder fabriles. No reconoce las diferencias estructurales entre el Estado y la fábrica como dos formas institucionales y, consiguientemente, no reconoce las diferencias estructurales entre las dos formas de derecho y de poder social por medio de las cuales actúan. Por el contrario, como he defendido a lo largo de este capítulo, son esas diferencias y su articulación las que caracterizan más específicamente las sociedades capitalistas. En segundo lugar, Renner considera el poder y el derecho en el dominio de la fábrica como exclusivamente coercitivos. Como ya afirmé, es verdad que, en el sistema capitalista, la producción y el trabajo están organizados y disciplinados más rígi-

damente que nunca lo han estado hasta entonces. Esto no significa, con todo, que esa organización y disciplina sólo se tornen eficaces a través de la coerción. Por el contrario, la producción de consentimiento activo o pasivo de los trabajadores es, muchas veces, la fuente principal de la disciplina. En tercer lugar, Renner subestima la especificidad histórica del capitalismo, cuando afirma que "la relación de empleo es [...] una obligación pública de servicio, semejante a la servidumbre de los tiempos feudales" (1976: 115). Es obvio que esto no es verdad. Lo que diferencia el capitalismo del feudalismo es precisamente la privatización del poder político sobre la producción, que separa el control sobre la producción de la ejecución de funciones públicas y servicios de la comunidad, unidos en el feudalismo (Brenner, 1977; Wood, 1981: 86).

En años más recientes, Michael Burawoy defendió de modo mucho más convincente una concepción política amplia del proceso de trabajo. Recurriendo al concepto gramsciano de hegemonía, Burawoy muestra que la especificidad de la organización capitalista de la producción reside en el hecho de que para ser eficaz tiene que obtener el consentimiento activo y la participación de los trabajadores en su propia explotación (Burawoy, 1979: 27). Aquí reside la idea de la fábrica como un "Estado interno", una idea que, como vimos, se remonta a Renner, al mismo tiempo que refleja explícitamente la teoría de Selznik de la justicia industrial (1969). La tesis principal de Burawoy es que la forma despótica de las relaciones de producción, en el estadio del capitalismo competitivo, evolucionó, en la fase de las grandes empresas y del sindicalismo, hacia una forma hegemónica que se asienta "en una participación limitada de representantes de los trabajadores en la gestión de la industria" (Burawoy, 1979: 110). Esa evolución está contenida en el concepto de "Estado interno", por el que Burawoy entiende "el conjunto de instituciones que organiza, transforma o reprime las luchas sobre las relaciones en la producción y las relaciones de producción al nivel de la empresa" (1979: 110). Las más importantes de esas instituciones son la negociación colectiva y el procedimiento de resolución de conflictos.

Este estimulante análisis del proceso de trabajo me merece dos observaciones críticas. La primera es que, a pesar de Burawoy, al contrario de Selznik, subrayar que la política de producción está sujeta a la lógica que garantiza y oculta la extracción de plusvalía, lleva demasiado lejos, en un sentido opuesto al de Renner, la identificación de la política de producción

con la política global o, en mi terminología, de la política del espacio de la producción con la política del espacio de la ciudadanía. La diferencia estructural entre las dos consiste precisamente en que sólo en una de ellas está presente la lógica que garantiza y oculta la extracción de plusvalía. Es esta diferencia la que, a mi entender, explica la naturaleza despótica de las formas políticas y jurídicas del espacio de la producción[42]. Esto en modo alguno contradice la existencia de componentes hegemónicos o de consentimiento que, como sabemos desde E. P. Thompson (1975) y Douglas Hay (1975), estaban también presentes en la legislación despótica del *ancien régime.* Coerción y consentimiento, aunque presentes en el espacio de la producción y en el espacio de la ciudadanía, difieren en la forma como son producidos y se combinan en los dos espacios estructurales. En la sociedad, hay varias hegemonías (1a de la familia, la del Estado, la de la fábrica, la del mercado, la de la comunidad, la nacional y la mundial) no necesariamente compatibles[43]. Ni Burawoy, ni Meiksins Wood (1981), que también ha argumentado recientemente a favor del carácter político de las relaciones de producción, conceptualizan convenientemente la especificidad del derecho estatal. Burawoy acepta implícitamente la configuración base/superestructura y Wood reincide, con alguna duda, en situar parte del derecho estatal en la base y parte en la superestructura (Wood, 1981: 79)[44]. La segunda observación crítica es que, al proponer la relativa fusión entre las varias formas de poder, Burawoy olvida la cuestión central de las articulaciones y de las constelaciones entre ellas.

La reinterpretación de la naturaleza jurídica y política del espacio de la producción, llevada a cabo en esta sección con base en el análisis de Marx acerca de la legislación fabril y en las prolongaciones de dicho análisis efectuadas por los austro-marxistas (Adler y Renner) y por Burawoy, ilustra sólo algunos de los aspectos de la trama analítica alternativa que presenté

---

42. P. K. Edwards y H. Scullion criticaron a Burawoy por centrarse principalmente en la creación del consentimiento (1982: 9). Basando su trabajo en un mayor número de datos empíricos, intentan analizar la forma bajo la cual el control en el espacio de la producción se relaciona, sea con el consentimiento, sea con la resistencia.
43. Salarios elevados y "humanización del trabajo" fueron los dos factores más importantes de la hegemonía de la fábrica. La estrecha dependencia del ciclo de la producción los distingue de los factores de otras formas de hegemonía.
44. Uno de los aspectos más interesantes de la investigación de Burawoy es la atención que dedi ca al análisis comparativo del proceso de trabajo (E.U.A., Zambia, Hungría y Rusia). Su inves tigación empírica es especialmente importante para determinar el impacto del espacio mun dial en el espacio de la producción de cualquier país.

en este capítulo. En verdad, el análisis de las leyes fabriles exigiría una concepción mucho más amplia de las interacciones entre los diferentes espacios estructurales, mas las prioridades analíticas de Marx no lo hicieron posible. Veamos algunos vislumbres de ese panorama más vasto.

En primer lugar, la legislación especial sobre el trabajo de las mujeres y el trabajo infantil presupone e introduce una nueva articulación entre el espacio doméstico y el espacio de la producción. En segundo lugar, la fracción del capital que más se benefició con la legislación fabril era la que más se empeñaba en la expansión mundial del capitalismo británico, estando por ello interesada en moldear el espacio de la producción (e, indirectamente, el resto de espacios estructurales) de manera de volverlo compatible con el espacio mundial que pretendía para el capitalismo británico y para la sociedad británica en general. En tercer lugar, un paseo rápido por las nuevas ciudades industriales de Inglaterra bastaría para revelar que la explotación de clase iba acompañada, de un modo paralelo, por la degradación de la naturaleza, confirmando, con ello, que la construcción social del trabajador asalariado y la de la "naturaleza capitalista" constituyen las dos caras del mismo proceso histórico. En cuarto lugar, el hecho de que los trabajadores no fueran aún consumidores de las mercancías que producían, fue un elemento determinante de las relaciones en el espacio del mercado y de su interacción con los otros espacios estructurales. Así, por ejemplo, la coexistencia de mercados "pre-capitalistas" (basados en el agregado doméstico o en la comunidad) con mercados "post-capitalistas" (cooperativas obreras de consumo e intercambios internacionales de solidaridad) muestra como, en un contexto altamente turbulento, el espacio del mercado promueve la constelación de las relaciones del espacio doméstico y de la comunidad con relaciones internacionales emancipadoras o anti-sistémicas. Por último, los desplazamientos masivos de los trabajadores y de sus familias en busca de trabajo, el desenraizamiento de las comunidades tradicionales y su desvalorización en un territorio nacional (que, en la realidad, es multinacional) simbólicamente consolidado por la ideología del nacionalismo, fueron confrontados e interpenetrados tanto por las resistencias regionalistas que se situaban detrás de muchas de las luchas de los trabajadores, como por la reinvención de valores, prácticas e identidades comunitarias en los nuevos lugares de inserción. Así se originaron nuevas constelaciones de práctica social entre el espacio de la comunidad, el espacio de la ciudadanía y el espacio de la producción.

6. Conclusión

En este capítulo, presenté una trama analítica alternativa a la ortodoxia concepcual centrada en la dicotomía Estado/sociedad civil. Las principales características de esa trama son las siguientes. Las sociedades capitalistas del sistema mundial están constituidas por seis espacios estructurales, seis conjuntos básicos de relaciones sociales que definen el horizonte relevante de determinación. Ese horizonte establece los límites y las posibilidades de un orden minimalista, un orden tolerante con el caos, un principio ordenador que actúa a través de la complejidad, de la fragmentación, de la hibridación y, sobre todo, de la constelación. Ese horizonte estructural comporta y promueve la contingencia y la creatividad.

Los espacios estructurales son entidades relacionales complejas, constituidas por seis dimensiones. Esos espacios son autónomos y poseen dinámicas de desarrollo que les son específicas. Pero cada dinámica parcial sólo puede ser puesta en movimiento en la práctica social, en articulación o en constelación con el resto de dinámicas parciales. Esto no significa que los espacios estructurales, considerados individualmente, sean parcialmente dinámicos, sino tan sólo que, en campos sociales concretos, sus dinámicas los sobrepasan siempre, y que, por tanto, no pueden ser controladas separadamente del resto de los espacios. Ni tampoco todos los espacios estructurales tienen una presencia cuantitativa y cualitativamente idéntica en todas las constelaciones de relaciones sociales o en todos los campos sociales. Las constelaciones varían mucho a lo largo de los campos sociales -de acuerdo con las relaciones preferencia-Íes con un determinado espacio estructural- y dentro del sistema mundial -de acuerdo con la jerarquía centro-semiperiferia-periferia.

En este capítulo llamé la atención sobre tres de esas dimensiones -forma de poder, forma de derecho y forma epistemológica- y abordé las dos primeras pormenorizadamente. En el transcurso del análisis, intenté aislar lo que creo que son las dos principales características de las sociedades capitalistas. Por un lado, las sociedades capitalistas son constelaciones de seis formas principales de poder, constelacions jurídicas de seis formas principales de derecho y constelaciones epistemológicas de seis formas principales de conocimiento. Por otro lado, las sociedades capitalistas se caracterizan por una supresión ideológica hegemónica del carácter político de todas las formas de poder, exceptuando la dominación, del carácter jurídico de todas las formas de derecho, exceptuando el derecho estatal, y del carácter epistemológico de todas las formas de conocimiento, exceptuando la ciencia.

Estas dos características son igualmente cruciales para la reproducción normal de las sociedades capitalistas en el sistema mundial. La tesis que defiendo es que el carácter político de las relaciones sociales de poder no reside en una forma particular de poder, particularmente en el poder del espacio de la ciudadanía (la dominación), sino en un poder compuesto, resultante de las constelaciones entre las diversas formas de poder en diferentes campos sociales. De modo semejante, el carácter jurídico de las relaciones sociales no surge de una única forma de derecho, particularmente el derecho del espacio de la ciudadanía (el derecho estatal), sino de las diversas constelaciones entre diferentes formas de derecho. Por último, el perfil epistemológico de las relaciones sociales no es proporcionado por una forma epistemológica específica, particularmente la forma epistemológica del espacio mundial (la ciencia), sino por las diversas constelaciones de conocimientos que las personas y los grupos producen y utilizan en campos sociales concretos.

Las constelaciones políticas, jurídicas y epistemológicas tienen dos características sobre las que llamé la atención. La primera es que las diferentes formas de poder, de derecho y de conocimiento que las integran son estructuralmente autónomas. Mi principal crítica a Renner y Burawoy reside en que es tan importante reconocer la naturaleza jurídica y política de las relaciones del espacio de la producción, como lo es también reconocer que su carácter (parcialmente) político y jurídico es estructuralmente diferente del carácter jurídico y político de las relaciones del espacio de la ciudadanía. La segunda característica de las constelaciones políticas, jurídicas y epistemológicas se basa en que, a pesar de su inmensa variedad, una determinada forma estructural tiende a ser más difundida y más invasiva: la dominación, en las constelaciones de poder; el derecho estatal, en las constelaciones jurídicas; y la ciencia en las constelaciones epistemológicas. La centralidad de la dominación, del derecho estatal y de la ciencia en las sociedades capitalistas no deriva de su exclusividad sobre relaciones sociales específicas, sino de la particularidad de su presencia en las relaciones sociales como resultado del desarrollo de la modernidad capitalista. Son formas cósmicas cuyo funcionamiento cósmico se basa en su virtuosismo a la hora de constituir constelaciones con formas caósmicas.

La segunda característica estructural de las sociedades capitalistas consiste en que la existencia de esas constelaciones de poder, de derecho y de conocimiento es ignorada, ocultada o suprimida por toda una serie de estrategias hegemónicas que convierten la reducción de la política al espacio de la ciudadanía en sentido común político, la reducción del derecho al derecho esta-

tal como sentido común jurídico y la reducción del conocimiento al conocimiento científico en sentido común epistemológico. Estas múltiples reducciones hegemónicas no son simplemente ilusiones o manipulaciones que son fácilmente desacreditables o rechazables. Después de haber sido convertidas en sentido común, no son necesariamente ilusorias, se vuelven necesarias en tanto que ilusiones. Se implantan en los hábitos sociales, políticos y culturales de las personas, incluyendo los científicos sociales, y orientan la práctica social, crean un orden reconfortante y producen rótulos tranquilizadores para espacios auto-situados (la política aquí, el derecho allí, la ciencia acullá). La reproducción política, jurídica y epistemológica de las sociedades capitalistas depende grandemente de estas evidencias hegemónicas.

Una teoría crítica que pretende ser socialmente eficaz no puede contentarse con el hecho de identificar sólo el mapa estructural de las sociedades capitalistas, ni por poner al descubierto la naturaleza mistificadora del sentido común que, al mismo tiempo, lubrifica y oculta (y lubrifica porque oculta) las complejas constelaciones de poder, de derecho y de conocimiento: tienen que transformarse en un nuevo y emancipador sentido común. La dificultad, sin embargo, es que no es a través de la teoría que la teoría puede transformarse en sentido común. Y la dificultad es tanto mayor (o hasta mayor) porque raramente es reconocida por los teóricos sociales.

La idea de que la teoría crítica no precisa convertirse en sentido común para ser socialmente validada es uno de los sentidos comunes más enraizados y mistificadores de la teoría crítica. En verdad, es este sentido común el que torna moderna la moderna teoría crítica. La teoría crítica post-moderna, por el contrario, comienza por una autocrítica invertida en el intento de reducir sus propuestas emancipadoras a proporciones adecuadas. Sólo combatiendo su propio sentido común es como se descubren los otros sentidos comunes a combatir. Su contribución para un sentido común nuevo y emancipador, o mejor, para sentidos comunes nuevos y emancipadores, reside, antes que nada, en la identificación y caracterización de las constelaciones de regulación, esto es, de los múltiples lugares de opresión en las sociedades capitalistas y de las interconexiones entre ellos. Reside también en la identificación y caracterización de la pluralidad de los agentes sociales, de los instrumentos sociales y de los conocimientos sociales susceptibles de ser movilizados en constelaciones de relaciones emancipadoras. Las invenciones de nuevos sentidos que resulten de estas constelaciones son las simientes de nuevos sentidos comunes.

En este capítulo, me ocupé sobre todo de las constelaciones de regulación. En el capítulo siguiente, el análisis se centrará en las constelaciones de emancipación.

Capítulo VI

NO DISPAREN SOBRE EL UTOPISTA

Introducción

En la transición paradigmática, la emancipación social es una aspiración tan obvia como inverosímil. Obvia, porque la regulación social, al ser ejercida de un modo ineficaz e incoherente, parece estar siempre a merced de quien se le resista. Inverosímil, porque, al absorber la emancipación social considerada posible dentro del paradigma dominante, la regulación social puede creíblemente ocultar su ineficacia e incoherencia, atribuyéndolas a las alternativas y resistencias fracasadas. Esto sigue siendo evidente dado que la regulación social continúa hoy en día disponiendo de dos fortísimos factores de legitimación: la ciencia y el derecho modernos. Tanto una como el otro reclaman para sí una eficacia y una coherencia que de hecho no tienen ni nunca tuvieron. Con todo, la consagración política y cultural de la que se han beneficiado en estos últimos doscientos años provoca que, en la primera fase de transición paradigmática, su legitimidad se reproduzca independientemente de la calidad de sus realizaciones prácticas.

Frente a esto, los grupos sociales interesados en la emancipación no pueden, hoy, comenzar a defender la coherencia y la eficacia de las alternativas emancipadoras, bajo pena de confirmar y profundizar su inverosimilitud. En estas condiciones, no queda otra salida que la utopía. En el camino abierto por ella el conocimiento emancipador irá consolidando su trayectoria epistemológica: del colonialismo a la solidaridad. Sólo así se creará un nuevo perfil de coherencia y eficacia que convierta la emancipación en algo menos obvio y más verosímil.

En este capítulo, revisito y amplio mucho las propuestas utópicas presentadas en *Pela Mão de Alice* (1994: 243 y ss.). La pulsión utópica es la misma que entonces me guió, pero la profundización en el análisis de la regulación social ya conseguido y presentado en los capítulos anteriores, vuelve hoy posible avanzar un poco más en la identificación de nuevos

caminos emancipadores y, sobre todo, en la construcción de las subjetividades capaces y deseosas de recorrerlos.

Antes de presentar las nuevas propuestas, convendrá recapitular los presupuestos que entonces y hoy subyacen al momento utópico de mi reflexión. El primer presupuesto reside en que, ciento sesenta y dos años después de haber sido formulada, continúa siendo válida la acusación dirigida a los científicos sociales por Fourier en 1841; éstos, defendía Fourier, tienden a descuidar sistemáticamente los problemas fundamentales de las ciencias de las que se ocupan (1967: 181). En los Capítulos I y II atribuí ese hecho al modo en que la ciencia y el derecho modernos destruyeron la tensión entre regulación y emancipación. El exceso de regulación que surgió de ahí se transformó, él mismo, en un problema fundamental. Hoy en día, las cuestiones fundamentales son aquellos problemas para los cuales no existe una solución dentro del paradigma de la modernidad. El hecho de que la ciencia y el derecho modernos sean incapaces de reconocer esto y de pensar, de forma creíble, la transición hacia otro paradigma, los transforma en un problema fundamental adicional.

El segundo presupuesto consiste en que, a medida que la canibalización de la emancipación social por la regulación social se convirtió en el megasentido común de finales del siglo XX, la regulación social no tiene que ser efectiva para florecer: sólo lo hace porque la subjetividad, simplemente, es incapaz de conocer y de desear saber cómo conocer y desear más allá de la regulación.

De ahí resulta que nuestra necesidad radical sea doble: por un lado, la necesidad de reinventar un mapa emancipador que, contrariamente a los dibujos de Escher, no se convierta gradual e insidiosamente en más un mapa de regulación; por otro lado, la necesidad de reinventar una subjetividad individual y colectiva capaz de usar y de querer usar ese mapa. Esta es la única manera de delinear un trayecto progresista a través de la doble transición, epistemológica y societal, que comienza a emerger.

En los capítulos anteriores, expuse algunos de los principios orientadores de este vasto proceso de reinvención y reconstrucción. Subrayé la necesidad de crear nuevas formas de conocimiento basadas en una novísima retórica, una retórica dialógica empeñada en constituirse como tópica emancipadora, o sea, como tópica de nuevos sentidos comunes emancipadores. Tengo en mente formas de conocimiento que progresan desde el colonialismo hacia la solidaridad y que sean relativamente tolerantes al caos, ya que éste tiene potencialidades para crear un orden emancipador capaz de facilitar una resolución progresista de la transición paradigmática.

Sustenté también que deberíamos tomar como punto de partida de esa tarea algunas representaciones inacabadas de la modernidad, subrayando particularmente dos de ellas: el principio de la comunidad, basado en las ideas de solidaridad y participación, y el principio estético-expresivo, basado en las ideas de placer, de autoría y de artefactualidad. Considero estos dos principios cruciales para definir los parámetros progresistas de la transición paradigmática, tanto en la vertiente epistemológica como en la societal. Con respecto a la transición paradigmática societal, he insistido en que la excavación de algunas de las representaciones inacabadas de la modernidad debería incluir también la separación del derecho moderno en relación al Estado y su rearticulación con la política y la revolución, ambas entendidas de forma bien diferente a como lo han sido a lo largo de la modernidad occidental.

Estos principios orientadores me permitieron interrogar las concepciones hegemónicas de conocimiento, de derecho, de poder y de política, y, de este modo, diseñar nuevos campos analíticos más vastos y más incompletos, y, simultáneamente, menos occidental-céntricos y menos Norte-céntricos. He mostrado cómo los nuevos campos analíticos realzan las diferentes formas de opresión en las sociedades capitalistas, al mismo tiempo que abren nuevos espacios para una política cosmopolita, para diálogos interculturales, para la defensa de la autodeterminación y de la emancipación, espacios posibilitados por la globalización de las prácticas sociales. En el análisis de estas últimas, es crucial distinguir entre las prácticas sociales que resultan directa o indirectamente de la transnacionalización del capital (localismos globalizados y globalismos localizados) y aquellas que representan nuevas oportunidades para luchas emancipadoras paradigmáticas (cosmopolitismo y patrimonio común de la humanidad)[1].

El objetivo de este trabajo analítico fue formular un conjunto de interrogaciones radicales sobre las sociedades capitalistas contemporáneas y el sistema mundial que las integra, de forma que se abra el camino para la doble reinvención, exigida por la propia transición paradigmática, de un nuevo sentido común emancipador y de una nueva subjetividad individual y colectiva con capacidad y voluntad de emancipación. El presente capítulo está dedicado a esta doble reinvención.

El tercer presupuesto, supone que la definición del paradigma emergente es una tarea tan importante como difícil. Es una tarea difícil porque la modernidad tiene una manera peculiar de combinar la grandeza del futuro

1. Este es el tema analítico central del Volumen 3º.

con su miniaturización, es decir, de clasificar y fragmentar los grandes objetivos del progreso infinito en soluciones técnicas que se distinguen esencialmente por el hecho de su credibilidad trascender aquello que la técnica puede garantizar. Las soluciones técnicas, que son parte integrante de la cultura instrumental de la modernidad, gozan de un exceso de credibilidad que oculta y neutraliza su déficit de capacidad. De ahí que tales soluciones no nos incentiven para pensar el futuro, ya que ellas mismas dejaron de hacerlo hace mucho tiempo.

Ante esto, el único camino para pensar el futuro parece ser la utopía. Y por utopía entiendo la exploración, a través de la imaginación, de nuevas posibilidades humanas y nuevas formas de voluntad, y la oposición de la imaginación a la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor por lo que vale la pena luchar y al que la humanidad tiene derecho. Mi versión de la utopía es, pues, doblemente relativa. Por un lado, llama la atención sobre lo que no existe en tanto que (contra) parte integrante, aunque silenciada, de aquello que existe, o sea, sobre aquello que pertenece a una determinada época por el modo como está excluido de ella. Por otro lado, la utopía siempre es desigualmente utópica, dado que su forma de imaginar lo nuevo está parcialmente constituida por nuevas combinaciones y escalas de aquello que existe, y que son, en verdad, casi siempre meros pormenores, pequeños y oscuros, de lo que realmente existe. La utopía requiere, por consiguiente, un conocimiento abarcador y profundo de la realidad como medio para evitar que el radicalismo de la imaginación colisione con su realismo.

El cuarto presupuesto se basa en que, a pesar de la urgencia con que es reclamado, el pensamiento utópico es hoy un pensamiento desacreditado, incluso cuando se van multiplicando en el mundo experiencias que, a la luz de las concepciones dominantes, surgen como "utopías realistas". El despliegue de la racionalidad científica y de la ideología cientifista a partir del siglo XIX y su expansión desde el estudio de la naturaleza hacia el estudio de la sociedad, fueron creando un ambiente intelectual hostil al pensamiento utópico. De ahí que el siglo XX haya sido realmente pobre en pensamiento utópico[2],

2. A pesar de esto, la utopía ha sido una importante corriente subterránea del pensamiento moderno en el siglo XX. En la década de los sesenta, dominaron las "erotopías" (Norman O. Brown; Marcuse), y, en los años setenta, las "ecotopías" (Reich, Schumacher, Callenbach, LeGuin). Los elementos utópicos en las recientes profecías de los grandes investigadores en el dominio de la genética, de la bioingeniería y de la inteligencia artificial fueron elocuentemente analizados por Martins (1993). A propósito de concepciones alternativas de la sociedad basadas en culturas no occidentales, ver Masini (1983).

como si la utopía se hubiese vuelto obsoleta en contraste con el progreso de la ciencia y la subsiguiente racionalización global de la vida social[3]. Con todo, nuestra actual pérdida de confianza epistemológica en la ciencia moderna nos obliga a cuestionar esta explicación. ¿No será que la muerte del futuro, de la que hoy recelamos tan profundamente, fue ya anunciada por la muerte de la utopía? Con esta pregunta en mente, Margaret Mead apela a "utopías fuertes":

> *Es, sin embargo, a través de las visiones de un mundo, de un lugar o de un estado mejor que el hombre hace esfuerzos positivos [...]. Como, aparentemente, la imaginación humana es tan deficiente en la creación de esas visiones [...], precisamos de utopías más fuertes* (1971: 46).

La verdad es que, tal y como ha sido frecuentemente subrayado, el pensamiento utópico precede, a veces en siglos, a la anti-utopía (Hertzler, 1965: 268-300). Como Mumford afirmó: *"Ningún lugar* puede ser un país imaginario, pero las noticias de *ningún lugar* son noticias reales" (1922: 24).

El quinto presupuesto reside en que la utopía se basa en dos condiciones: una nueva epistemología y una nueva psicología. En cuanto nueva epistemología, la utopía rechaza el cierre del horizonte de expectativas y de posibilidades, y crea alternativas; en cuanto nueva psicología, la utopía rechaza la subjetividad del conformismo y crea la voluntad de luchar por alternativas. La nueva epistemología y la nueva psicología anunciadas por la utopía residen en la arqueología virtual del presente. Entiendo esta arqueología en sentido literal, pues encara el presente como un campo de excavaciones. Pero la entiendo también en sentido virtual, pues su objetivo es excavar únicamente donde nada fue realizado y descubir por qué, o sea, por qué razón las alternativas dejaron de serlo. En este caso, la excavación se interesa por los silencios, por los silenciamientos y por las cuestiones que quedaron por preguntar.

Finalmente, el sexto presupuesto parte de que no pretendo proponer una utopía propiamente dicha, sino más bien una heterotopía. En vez de la

---

3. En 1922, Hertzler concluyó su historia del pensamiento utópico afirmando: "Hoy, milenios o siglo después, con nuestro conocimiento más completo de la sociedad y con nuestra filosofía social más sólida, conseguimos discernir en los esquemas utópicos debilidades y limitaciones de las que ellos no tenían conciencia" (1965: 301). Una reconstrucción creativa del pensamiento utópico fue la que nos proporcionó Mumford, en una obra publicada en el mismo año (Mumford, 1922). Este autor, aunque crítico en relación "a las falsas utopías y mitos sociales que demostraron ser estériles o desastrosas a lo largo de los últimos siglos" (p. 300), reconoció que, "sin embargo, [si] nuestro conocimiento sobre el comportamiento humano tiene algún peso, no debemos dejar de lado mitos antiguos sin crear mitos nuevos" (p. 301).

invención de un lugar situado en algún o en ningún lugar, propongo una deslocación radical dentro del mismo lugar: el nuestro. Partir de la ortotopía hacia la heterotopía, del centro hacia el margen. La finalidad de este desplazamiento es permitir una visión telescópica del centro y una visión microscópica de todo lo que el centro impulsa a rechazar para reproducir su credibilidad como centro. El objetivo es experimentar la frontera de la sociabilidad en tanto que forma de sociabilidad.

Antes de pasar a la presentación de algunas propuestas utópicas, vuelvo a afirmar que, en la transición paradigmática, el pensamiento utópico tiene un doble objetivo: reinventar mapas de emancipación social y subjetividades con capacidad y voluntad de usarlos. Ninguna transformación paradigmática será posible sin la transformación paradigmática de la subjetividad. Comenzaré por los mapas de emancipación, pasando después a las subjetividades. Me concentraré en estas últimas, dado que en relación a los mapas de emancipación solamente hay que complementar las propuestas presentadas en *Pela Mão de Alice.*

1. Mapas de la transición paradigmática: emancipaciones

En esta sección continúo, amplío y complemento las propuestas de ese libro. La ampliación más significativa consiste en que en el mapa de estructura-acción ahora hay seis espacios y no cuatro como ocurría antes. Serán inevitables algunas repeticiones. Para evitarlas tanto como sea posible, resumiré al máximo lo que en esta sección se refiere a las articulaciones de las nuevas propuestas con las que ya son conocidas.

A la luz de lo que vengo defendiendo, sobre todo en el Capítulo V, es obvio que sólo por una simplificación grosera podremos hablar de emancipación social. En la práctica, la transición paradigmática irá traduciéndose en emancipaciones sociales. Distingo seis formas particularmente importantes, que se corresponden a las seis formas de regulación social identificadas en el Capítulo V. Esas seis formas de emancipación, y las correspondientes luchas emancipadoras, en lugar de ser un punto de llegada, constituyen, más bien, un punto de partida para pensar la transición paradigmática. Dado que combaten la regulación social existente, las luchas emancipadoras deben necesariamente oponérsele en los campos sociales en que actualmente se reproduce. A medida que la transición paradigmática progresa, las luchas emancipadoras dejarán de combatir las formas de regulación social que ahora existen para combatir las nuevas formas de regulación

surgidas, entretanto, de las propias luchas emancipadoras paradigmáticas. Esta vigilancia permanente sobre sí misma y su auto-reflexividad distinguen la emancipación post-moderna de la emancipación moderna.

En cada uno de los espacios estructurales, el paradigma emergente se construye a sí mismo a través de una triple transformación: la transformación del poder en autoridad compartida; la transformación del derecho despótico en derecho democrático; y la transformación del conocimiento-regulación en conocimiento-emancipación. La razón por la cual prefiero hablar de emancipaciones y no sólo de emancipación es que dicha transformación asume características diferentes, requiere diferentes coaliciones progresistas y está sujeta a diferentes ritmos en los diferentes espacios estructurales. En cada uno de ellos, pues, la transformación resulta de la sustitución gradual de la dinámica de desarrollo dominante por la dinámica emergente y, por tanto, de la contradicción y de la competición paradigmáticas entre los paradigmas defendidos por las respectivas unidades de práctica social y por las coaliciones transformadoras en que se organizan. En la práctica, la contradicción y la competición paradigmáticas implican la experimentación con formas alternativas de sociabilidad. De ahí que uno de los principales objetivos de las coaliciones emancipadoras en la transición paradigmática consista en garantizar que la experimentación se dé en condiciones tales que el paradigma emergente no sea desvalorizado o desacreditado nada más empezar. Conseguir esa garantía es, en sí, una lucha política que, aunque esté difuminada en todos los espacios estructurales, se desarrolla sobre todo en el espacio de la ciudadanía y se centra en torno al Estado.

Como vimos en el Capítulo V, el Estado, gracias a la forma cósmica de su poder (la dominación) y la forma cósmica de su derecho (el derecho territorial), tiene una gran capacidad para condicionar las constelaciones de prácticas sociales. Esa capacidad es el factor principal que subyace a las formas hegemónicas de sociabilidad en las sociedades capitalistas contemporáneas. Por ello, uno de los objetivos fundamentales de las luchas conducidas por las fuerzas sociales emancipadoras en la transición paradigmática consiste en transformar esa capacidad cósmica del Estado en una capacidad caósmica: en vez de imponer una forma de sociabilidad, el Estado debe ser constituido de modo que se creen las condiciones para la experimentación social, es decir, las condiciones necesarias para que las sociabilidades alternativas puedan ser creíblemente experimentadas en cada uno de los seis espacios estructurales. Ahora bien, esto implica una transformación profunda y, por ventura, una reinvención radical del Estado.

En la transición paradigmática, el Estado-Providencia es la forma estatal que garantice la experimentación social, estando compuesto por seis dimensiones de providencia social que se correspondan con los seis campos estructurales de experimentación social. Un aspecto importante de esta reconstrucción del Estado-Providencia en la transición paradigmática es el hecho de que la función del Estado se centre en garantizar las condiciones de experimentación de sociabilidades alternativas, sin tener la competencia de evaluar el desempeño de las mismas. Esa evaluación es una atribución exclusiva de las fuerzas sociales activas en los campos sociales. Esos campos son comunidades interpretativas o campos de argumentación cuya voluntad y capacidad emancipadoras aumentarán a medida que la argumentación sea orientada por la retórica dialógica: la novísima retórica que describí en el Capítulo I. Al contrario de lo que sucede actualmente, este Estado-Providencia no es una forma política específica de los Estados de los países centrales. Puede estar constituido en todos los Estados que integran el sistema mundial y es hasta creíble que su constitución sea más fácil en los países de la periferia del sistema.

La contradicción y la competición generales entre el paradigma dominante y el emergente se desdoblan en contradicciones y competiciones específicas a nivel de cada uno de los espacios estructurales. Tal como sucede con el paradigma dominante y con las formas de regulación en que se traduce, las formas emancipadoras de sociabilidad emergentes en los diferentes espacios estructurales se consolidan y expanden a medida que se articulan unas con otras en constelaciones de prácticas y de conocimientos emancipadores.

Presentaré ahora sucintamente los términos de la contradicción y la competición paradigmáticas en cada uno de los seis espacios estructurales. Me concentraré en el paradigma societal emergente, en el sentido común emancipador a construir por una tópica retórica dialógica y en el nuevo Estado-Providencia en tanto que garante de la experimentación social de sociabilidades alternativas. En las notas a pie de página, indicaré algunas de las propuestas de sociabilidades alternativas para cada uno de los espacios estructurales formuladas en las tres últimas décadas. Se hace evidente, así, una curiosa e importante asimetría. La mayoría de las visiones o utopías alternativas se concentró en los espacios de la producción y de la ciudadanía. El espacio doméstico y el espacio de la comunidad que, en el siglo XIX, inspiraron tantos modelos utópicos, hoy en día son un desierto en materia

de alternativas radicales[4]. Cuando mucho, la utopía está presente como crítica de la utopía, singularmente como crítica de las experiencias de vida comunitaria en los años sesenta[5]. Casi puede decirse lo mismo sobre el espacio del mercado. En cuanto al espacio mundial, el pensamiento utópico floreció hasta la Primera Gran Guerra, a partir de la cual fue triturado para nunca más recomponerse.

A la luz de la tradición realista aún predominante en las ciencias sociales, lo que voy a exponer parecerá poco más que una moralización bien intencionada. No importa. Como intenté mostrar en el Capítulo I, el realismo es el hijo epistemológico predilecto del paradigma dominante y, como tal, particularmente revelador de la transformación perversa de las energías emancipadoras en instrumentos reguladores. Paso a paso, el realismo nos condujo a una situación en que la emancipación sólo puede ser pensada de modo no realista y moralista.

1.1. Comunidades domésticas cooperativas

En el *espacio doméstico,* la contradicción y la competición se dan entre el paradigma de la familia patriarcal y el paradigma de las comunidades domésticas cooperativas. El paradigma emergente incluye todas las formas alternativas de sociabilidad doméstica y de sexualidad basadas en la eliminación de los estereotipos de los papeles de cada sexo, en la autoridad compartida (tanto en las relaciones entre los sexos, como entre generaciones) y en la democratización del derecho doméstico (conflictos cooperativos, prestación mutua de cuidados, vida compartida)[6]. El nuevo sentido común emancipador del espacio doméstico se basa en una tópica retórica orientada por los topoi de la democracia, de la cooperación y de la comunidad afectivas[7] e, incluso, por lo menos en la fase preliminar de la transición paradigmática,

---

4. Para un relato fascinante de los proyectos feministas para el trabajo doméstico (espacio colectivizado de trabajo doméstico, trabajo doméstico cooperativo, casas sin cocinas) en el siglo XIX e inicios del XX, ver Hayden (1981).
5. Ver, entre otros, Tipton (1982).
6. Como más atrás afirmé, la concepción de formas alternativas en lo doméstico, que no sean las sexualmente estereotipadas, han sido, en los tiempos recientes, un dominio particularmente empobrecido del pensamiento utópico. Incluso así, en el siglo XX existe una corriente importante de utopismo feminista bajo la forma de ficción científica, cubriendo no sólo el espacio doméstico, sino todos los demás espacios estructurales. Ver Sargent (1974, 1976 y 1978). Ver también Piercy (1976) y Moylan (1986).
7. En un sentido convergente, pero más amplio, Wolff se refiere a la comunidad afectiva como "la conciencia recíproca de una cultura compartida" (1968: 187).

por el *topos* de la liberación de la mujer. En el espacio doméstico, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar que se puedan experimentar formas alternativas domésticas, tanto cuanto sea posible en igualdad de circunstancias. Por ejemplo, debe ser garantizado, desde ya, igual acceso al derecho social, y, singularmente, a la seguridad social, a las familias patriarcales y a las comunidades domésticas cooperativas.

1.2. Producción eco-socialista

En el *espacio de la producción,* la contradicción y la competición se dan entre el paradigma del expansionismo capitalista y el paradigma eco-socialista, desplegándose a través de la contradicción y competición entre unidades de producción capitalista y unidades de producción eco-socialistas. Estas últimas abarcan organizaciones muy diferentes, en cierto modo semejantes a algunas unidades productivas actualmente existentes en las periferias de la producción capitalista, tales como las unidades de producción cooperativa y autogestionadas, pequeña agricultura, agricultura orgánica, producción controlada por los trabajadores, unidades de producción de utilidad social, redes de producción comunitaria[8]. Estas organizaciones tienen en común el hecho de ser asociaciones voluntarias de productores dirigidas a la producción democrática de valores de uso, sin degradar la naturaleza (sustituyendo la naturaleza capitalista por la naturaleza eco-socialista)[9].

---

8. Podemos encontrar en Dahl (1985) una argumentación vigorosa a favor de la democracia en el espacio de la producción. Ver también Bowles y Gintis (1986); Bowles, Gordon y Weisskopf (1983 y 1990). Roemer (1992) presentó un modelo de socialismo de mercado partiendo de una reorganización radical de los derechos de propiedad de las empresas y de la igualación de la distribución de los beneficios. La idea de democracia económica basada en la participación y en la autogestión tiene, como es sabido, una larga tradición en el pensamiento socialista. A finales de los años veinte, Naphtali concibió un modelo bastante sofisticado de democracia económica para la Federación General de los Sindicatos Alemanes (Naphtali, 1977). Dentro de esta tradición, Széll (1988 y 1990) es, actualmente, uno de los más consistentes defensores de la democracia económica. Ver también Lamers y Széll (1989); Greenberg (1986), sobre la producción cooperativa (el caso de Mondragón); y Linn (1987), a propósito de la "produc ción de utilidad social" (las experiencias del Gran Consejo de Londres).
9. La literatura sobre democracia económica (ver nota anterior) ha ignorado tradicionalmente la dimensión ecológica y anti-productivista del espacio de la producción emergente. Esto se debe, en parte, a la orientación productivista del marxismo clásico. Por ello, recientemente el pen samiento utópico eco-socialista ha florecido de varias formas. Las propuestas más sofisticadas derivan de los trabajos de Illich (1970; 1971; 1973; 1976; 1977; 1978; 1981), Bahro (1978) y el movimiento alemán de los Verdes, Gorz (1980, 1981, 1992). Bookchin (1970, 1974, 1980, 1987, 1990), O'Connor (1973, 1987, 1991a, 1991b) y del grupo de la revista *Capitalism Nature Socialism.* Ver también, Daly y Cobb (1989). De formas muy diversas,

El nuevo sentido común emancipador del espacio de la producción se basa en una tópica retórica orientada por los *topoi* de la democracia y del socialismo y antiproductivismo ecológicos. En el espacio de la producción, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la coexistencia de los dos modos de producción alternativos, como el ámbito necesario para evaluar los resultados y las formas de sociabilidad que de ellos surjan. El fomento del sector privado no lucrativo, el llamado tercer sector (los otros sectores son el sector estatal y el sector privado lucrativo), en el área de la producción de bienes y servicios constituye una de las primeras formas de promoción de la experimentación social a emprender por el Estado-Providencia[10].

1.3. Necesidades humanas y consumo solidario

En el *espacio del mercado,* la contradicción y la competición se dan entre el paradigma del consumismo individualista y el paradigma de las necesidades humanas, de la satisfacción decente y del consumo solidario. En el paradigma emergente, los medios de satisfacción están al servicio de las necesidades -siendo las necesidades simultáneamente privación y potencialidad-, el mercado es apenas una de entre muchas formas organizativas del consumo, y las necesidades son concebidas como experiencias subjetivas que pueden ser expresadas de variadísimas formas, de acuerdo con los contextos y las culturas, bien como objetos de deseo, bien como deseos de intersubjetividad. La noción de necesidades radicales es central en el paradigma emergente. Según Heller, las necesidades radicales son cualitativas y no cuantificables; no pueden ser satisfechas en un mundo basado en la subordinación y en la superordenación; impelen a las personas a ideas y prácticas que eliminen la subordinación y la superordenación[11].

---

todas estas propuestas ligan explícitamente el espacio de la producción al espacio del mercado y al espacio de la comunidad: las versiones alternativas abarcan la producción, el consumo y, en general, *"le monde vécu"*. De hecho, *"le front est partout"*. En 1947, Goodman y Goodman presentaron sus « modelos para pensar » la eliminación de la diferencia entre producción y consumo en la nueva comunidad (Goodman y Goodman, 1960). Para una panorámica global, ver Frankel (1987). Ver también Goodin (1992).

10. El tercer sector será analizado pormenorizadamente en el Volumen 4º.
11. Heller, 1976. Recientemente, Heller (1993) revisitó su teoría de las necesidades radicales. Aunque aún crea que hay necesidades radicales, rechaza la "temporalización de las necesidades radicales en el proyecto de una gran narrativa" (1993: 33). Esta alteración convierte la teoría de Heller aún más concordante con mi tesis principal en este libro. Vengo insistiendo en la idea de que el para digma emergente es, en verdad, un conjunto de paradigmas que, muy probablemente, carecen de coherencia y de la ambición totalizante que caracteriza el paradigma de la modernidad.

El nuevo sentido común emancipador del espacio del mercado se basa en una tópica retórica orientada por los *topoi* de la democracia, de las necesidades radicales y de los medios de satisfacción genuinos. En el espacio del mercado, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la experimentación de formas alternativas de consumo, tanto como fuese posible en igualdad de circunstancias. Esta dimensión de providencia social es más difícil de conseguir, dado que contradice, a un nivel particularmente profundo, la lógica actual del Estado-Providencia que, tal y como lo conocemos, fue creado para garantizar la integración de las clases trabajadoras en el tipo de consumo organizado de acuerdo con el paradigma dominante del consumismo individualista. Una de las primeras medidas de experimentación social consiste en crear condiciones para que grupos de consumidores se asocien en la producción de algunos bienes de consumo (sobre todo alimentarios). Esta medida implicará una nueva reforma agraria, la reestructuración del uso y posesión de la tierra en los cinturones agrícolas de las grandes ciudades.

1.4. Comunidades-Ameba

En el *espacio de la comunidad,* la contradicción y la competición se dan entre el paradigma de las comunidades-fortaleza y el paradigma de las comunidades-ameba. Las comunidades-fortaleza son comunidades exclusivas, esto es, comunidades que, agresiva o defensivamente, basan su identificación interna en una clausura en relación al exterior. Las comunidades agresivas-exclusivas, cuyo ejemplo arquetípico es la "sociedad colonial", están constituidas por grupos sociales dominantes que se cierran en una pretendida superioridad para no ser corrompidos por comunidades supuestamente inferiores. Las comunidades defensivas-exclusivas son el reverso de las anteriores, pero siguen el ejemplo de enclaustrarse para defender los pocos resquicios de dignidad que consiguieron al escapar del pillaje colonial. Aquí, el ejemplo arquetípico se encuentra en las comunidades indígenas. La consecuencia de este proceso de auto-enclaustramiento recíproco es la tendencia de las comunidades-fortaleza a generar fuertes jerarquizaciones internas, por lo que se vuelven excluyentes tanto a un nivel externo (intercomunitario), como interno (intracomunitario).

En el paradigma de las comunidades-ameba, por el contrario, la identidad es siempre múltiple, inacabada, siempre en proceso de reconstrucción y reinvención: una identificación en curso. La comunidad es, en este paradigma, vorazmente inclusiva y permeable, alimentándose de los puentes que lanza hacia otras comunidades y procurando comparaciones interculturales

que confieran el significado más profundo a su propia concepción de la dignidad humana, siempre ávida de encontrar formas de establecer coaliciones de dignidad humana con otras comunidades. Los movimientos populares latinoamericanos, las comunidades eclesiales de base, los movimientos de defensa de los derechos humanos en todo el sistema mundial, tienden a estar más próximos del paradigma de las comunidades-ameba que, por ejemplo, los sindicatos y los movimientos feministas de los países centrales.

El paradigma de las comunidades-ameba plantea la construcción de un nuevo sentido común emancipador orientado por una hermenéutica democrática, cosmopolita, multicultural y diatópica. En el espacio de la comunidad, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la proliferación de comunidades-ameba. Una de las primeras medidas de experimentación social en este dominio consiste en "plantar" el multiculturalismo como principio informador de toda la actividad estatal (sistema educativo, salud pública, seguridad social, administración pública)[12].

1.5. Socialismo-como-democracia-sin-fin

En el *espacio de la ciudadanía,* la contradicción y la competición se dan entre el paradigma de la democracia autoritaria y el paradigma de la democracia radical. A lo largo de este volumen, he analizado, con algún pormenor, las principales características del paradigma dominante desde una perspectiva crítica, resaltando los límites de la sociabilidad democrática que dicho paradigma hizo posible. El paradigma emergente es el paradigma de la democracia radical, es decir, de la democratización global de las relaciones sociales basadas en una doble obligación política: la obligación política vertical entre el ciudadano y el Estado, y la obligación política horizontal entre ciudadanos y asociaciones. En términos del paradigma emergente, la transición paradigmática consiste en las luchas por seis formas de sociabilidad democrática, seis formas de democracia que se corresponden con los seis espacios estructurales[13].

---

12. Hay que distinguir entre multiculturalismo progresista y reaccionario. Este tema será tratado en el Volumen 3°.
13. El espacio de la ciudadanía es, sin duda, el espacio estructural que inspiró el pensamiento utó pico más rico en el siglo XX. Partiendo de una tradición de la modernidad, excéntrica y no hegemónica que se remonta a Rousseau, Wollstonecraft, Marx, Engels y J. Stuart Mili, las ideas de democracia directa y de democracia participativa fueron reelaboradas en una miríada de pro puestas que incluyen la democracia radical (Mouffe, 1992; Laclau y Mouffe, 1985), la demo cracia unitaria (Mansbridge, 1983), la democracia fuerte (Barber, 1984), la autonomía demo crática y el socialismo liberal (Held, 1987), la comunidad democrática (Berry, 1989), la demo cracia asociativa (Cohen y Rogers, 1992) y el socialismo democrático (Cunningham, 1988).

La democratización del espacio de la ciudadanía será emancipadora sólo articulándose con la democratización de todos los restantes espacios estructurales, y la ciudadanía sólo será sustentable diseminándose más allá del espacio de la ciudadanía. Cada forma democrática representa una articulación específica entre la obligación política vertical y la obligación política horizontal, teniendo cada una su propia concepción de derechos y de ciudadanía, de representación y de participación. En todas ellas, por tanto, el proceso democrático se profundizará a través de la transformación de las relaciones de poder en relaciones de autoridad compartida, del derecho despótico en derecho democrático, y del sentido común regulador en sentido común emancipador.

El paradigma emergente constituye, por tanto, una amplia expansión y dispersión del derecho democrático, de los derechos humanos[14] y de la ciudadanía. Por ejemplo, los derechos y los deberes consagrados por el derecho del espacio doméstico no se confunden con los derechos y deberes consagrados por el derecho estatal de la familia, pero el potencial democrático de cada uno de los dos tipos de derechos y deberes resulta de su mutua articulación[15]. De la misma manera, ser ciudadano en el espacio de la producción no es la misma cosa que ser ciudadano en el espacio del mercado, mas es de la constelación de las diferentes ciudadanías que deriva el valor democrático de una sociedad determinada. La expansión de la democracia a la que el paradigma emergente aspira debe, por ello, ser entendida en términos de estructura, escala y tiempo: en términos de estructura, porque abarca todos los espacios estructurales y no sólo el de la ciudadanía; en términos de escala, porque abarca los espacios-tiempo local, nacional y transnacional y no sólo el espacio-tiempo nacional; y, por fin, en términos temporales, porque la democracia del presente depende, en parte, de la garantía de una vida decente para las generaciones futuras. El sentido común emancipador de la ciudadanía se basa en el *topos* del socialismo-como-democracia-sin-fin.

---

14. En materia de derechos y de política de derechos, el paradigma emergente extiende y profun diza las concepciones contrahegemónicas que en este campo fueron propuestas por A. Hunt (1993) y P. Williams (1991). Ver, también, Laclau y Mouffe (1985).
15. Sen (1990) llama nuestra atención sobre la especificidad de los "conflictos cooperativos" en el agregado familiar, poniendo el acento en que las dificultades para eliminar las predisposi ciones desfavorables a las mujeres se relacionan con las "evidentes dificultades para extender el análisis de los derechos al problema de la distribución en el interior del agregado familiar" (140).

La dimensión de providencia social del Estado en el espacio de la ciudadanía es particularmente compleja, porque la contradicción y la competición entre paradigmas si, por un lado, deben ser aseguradas por el Estado, por otro, repercuten en el interior de éste, volviéndolo contradictorio. La experimentación paradigmática, que el Estado debe promover en la sociedad, transforma el Estado en un Estado experimental, en un Estado-piloto. En el espacio de la ciudadanía, la dimensión de providencia social reside en el modo como el Estado redistribuye sus recursos materiales y simbólicos para promover la experimentación social con formas alternativas de democracia, de derecho y de ciudadanía. En otras palabras, la dimensión de providencia social se realiza, en parte, por la transferencia de las prerrogativas del Estado hacia las asociaciones e instituciones no estatales, siempre que estas, dadas sus virtualidades democráticas y participativas, contribuyan a la proliferación de espacios públicos no estatales. Esto significa que, en la transición paradigmática, el Estado es un Estado dual, o sea, en cada dominio social hay un conjunto de leyes y de instituciones que garantizan la reproducción de las formas de sociabilidad dominante, y otro conjunto de leyes e instituciones que garantizan la experimentación con formas emergentes de sociabilidad[16].

1.6. Sustentabilidad democrática y soberanías dispersas

Finalmente, en el *espacio mundial,* la contradicción y la competición paradigmáticas se dan entre el paradigma del desarrollo desigual y de la soberanía exclusiva, por un lado, y el paradigma de las alternativas democráticas al desarrollo y de la soberanía recíprocamente permeable, por otro. Desde el punto de vista del paradigma emergente, la jerarquía Norte-Sur y el desarrollo capitalista, expansionista y desigual, en que dicha jerarquía se asienta, constituyen la mayor y más implacable violación de los derechos humanos en el mundo de hoy. La principal función del sistema interestatal, en su forma presente, es hacer que dicha violación sea, al mismo tiempo, posible y políticamente tolerable.

De acuerdo con el paradigma emergente, la jerarquía Norte-Sur sólo puede ser abolida en la medida en que se fuera imponiendo un nuevo patrón de sociabilidad transnacional democrática y eco-socialista, el cual, a su vez,

16. Esta reinvención del Estado y de la democracia será el tema central del Volumen 4º.

presupone un nuevo sistema de relaciones internacionales y transnacionales orientado por los principios de la globalización contrahegemónica: el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad[17]. En el nuevo modelo, la soberanía deja de ser exclusiva y absoluta, volviéndose recíproca y democráticamente permeable[18]. En base a esta nueva noción de soberanía, se vuelve concebible que los Estados compartan entre sí su soberanía y lo hagan, asimismo, con nuevas instituciones no gubernamentales transnacionales, democráticas y participativas, embriones de un espacio público global ni estatal ni interestatal.

En el paradigma emergente, el principio de la autodeterminación interna es tan importante como el de la autodeterminación externa. Tenderán a desaparecer las distinciones entre ciudadanos y no ciudadanos, entre emigrantes y nacionales, y, además, las ciudadanías -tal y como las nacionalidades- tenderán a ser plurales. La tópica retórica del espacio mundial está orientada hacia la hermenéutica diatópica y el diálogo intercultural, y se asienta en los *topoi* de la democracia, del cosmopolitismo y del patrimonio común de la humanidad. Durante las primeras fases de la transición paradigmática, deberá también privilegiarse una tópica del Sur no-imperial[19].

En el espacio mundial, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar la experimentación con nuevas formas de sociabilidad internacional y transnacional, basadas en conceptos alternativos de soberanía que tiendan a la creación de instancias parciales de gobierno transnacional (incluyendo gobiernos locales transnacionalmente articulados en red). También en este caso, el Estado asume en la transición paradigmática una naturaleza dual: un número creciente de relaciones que el paradigma dominante concibe como relaciones externas será reconceptualizado como relaciones internas.

---

17. La globalización contrahegemónica será analizada en detalle en el Volumen 3°.
18. Las concepciones alternativas del espacio mundial surgieron en el contexto de análisis de la crisis final del sistema mundial y del sistema interestatal. Así, como ya afirmé en el Capítulo II, Wallerstein (1991a) es el que ha promovido un debate sobre el nuevo paradigma. Centrado específicamente en el sistema interestatal, Falk (1975, 1987, 1992a, 1992b, 1992c), junto a otros autores, es el que ha promovido nuevos modelos de gobierno mundial. Los nuevos movi mientos sociales (ecológicos, pacifistas, comunitarios, de defensa de alternativas al desarrollo) han originado, en los últimos años, una profusión de propuestas utópicas, centradas sobre la acción social a escala mundial. Ver, por ejemplo, Pieterse (1989); Walker (1988); Daly y Cobb (1989); Addo et. al. (1985). Ver también Stauffer (1990).
19. Sobre la noción del Sur no-imperial, ver, más adelante, la discusión sobre la subjetividad del Sur.

1.7. Luchas paradigmáticas y subparadigmáticas

A la luz de la propuesta utópica aquí presentada, las contradicciones y las competiciones paradigmáticas se traducen, en la transición paradigmática, en un extenso campo de experimentación social de formas alternativas de sociabilidad. En vez de ser eliminadas por un acto de ruptura revolucionaria, las formas dominantes de sociabilidad pueden continuar reproduciéndose, perdiendo, sin embargo, el monopolio sobre las prácticas epistemológicas y sociales. Esto significa que tienen que competir con formas de sociabilidad alternativas, a las cuales hay que garantizar condiciones adecuadas para florecer, y no sólo para sobrevivir. Le compete al Estado asegurar la experimentación, residiendo en dicha función su naturaleza de providencia social.

En la transición paradigmática, las luchas políticas en las que el blanco es el Estado se vuelven extremadamente importantes. Mientras que las luchas políticas subparadigmáticas tienden a reproducir una forma dominante de sociabilidad, las luchas políticas paradigmáticas ansian experimentar socialmente con formas de sociabilidad alternativas. En la concepción que aquí se propone, la evaluación de la experimentación social está confiada a las diferentes fuerzas sociales comprometidas en formas alternativas de sociabilidad. La lucha por la evaluación es, en parte, una lucha por los criterios de evaluación. Por lo menos, en las primeras fases de la transición paradigmática no puede excluirse, entre los diferentes criterios, el criterio cuantitativo: la evaluación sólo puede ser positiva en la medida en que la experiencia con alternativas de sociabilidad, una vez concluida, se hace más creíble para grupos sociales más amplios, conquista más adeptos dispuestos a renovarla y ampliarla, en suma, extiende su auditorio relevante. Debe tenerse siempre presente que la experimentación social no es llevada a cabo por vanguardias que representen algo que esté situado más allá de sí mismas. Más bien, es realizada por grupos sociales no conformes o inconformistas que, por un lado, rechazan aceptar lo que existe sólo porque existe, y, por otro, están convencidos que lo que no existe contiene un amplísimo campo de posibilidades. En la transición paradigmática, el inconformismo es, en sí mismo, una mera semi-legitimidad que se va completando con la ampliación del círculo del inconformismo.

La lucha por la evaluación es tan crucial como la lucha por las garantías de experimentación. Esto significa que, al contrario de lo que sucede con la lucha política subparadigmática, la lucha política paradigmática no puede elegir entre luchar dentro y luchar fuera del Estado: tiene que trabarse den-

tro y fuera del Estado[20]. Las garantías de experimentación son siempre resultado de una lucha, dado que son conquistadas dentro de un Estado constituido por el paradigma dominante, precisamente con el objetivo de evitar la experimentación social. La lucha es, por ello, extremadamente difícil, las garantías son siempre precarias y tienen que ser objeto de una vigilancia política constante.

La evaluación de la experimentación social será efectuada por las fuerzas sociales en el interior de las comunidades interpretativas a través de la retórica dialógica propuesta en el Capítulo I. Cada uno de los espacios estructurales desarrolla su propia tópica retórica. Sin embargo, el *topos* de la democracia es común a todos ellos. Al "constelarse" este topos en diferentes espacios estructurales con diferentes *topoi* revela la variedad de democracias que la transición paradigmática generará para corresponder a su potencial emancipador. Con todo, una de las características fundamentales del conocimiento argumentativo es su naturaleza no fundacional, inacabada e irreversible, no habiendo garantía de que los parámetros de la retórica dialógica sean cumplidos, ni de que los resultados de la argumentación *y* de la valoración sean perdurables. De hecho, la experimentación social es también una autoexperimentación, residiendo ahí su auto-reflexividad.

La lucha paradigmática es, en su conjunto, altamente arriesgada. Aunque asentada en la contradicción y en la competición entre lo dominante y lo emergente, lo viejo y lo nuevo, ello no significa que los opresores estén necesaria y exclusivamente del lado de lo viejo, ni que las víctimas se encuentren necesaria y exclusivamente del lado de lo emergente y de lo nuevo. La mayor parte de los opresores y de las víctimas estará, en el paradigma dominante, en relaciones sociales que se concentran alrededor de algunos espacios estructurales, y en el paradigma emergente, en relaciones sociales concentradas alrededor de otros espacios estructurales. Así, la experimentación social con formas alternativas de sociabilidad puede ser rechazada por grupos sociales que, en teoría, más se beneficiarían de ella. El derecho de rechazo es, por ello, uno de los derechos incondicionales en la transición paradigmática.

En los términos presentes, la contradicción y la competición paradigmática significan una confrontación en el campo social entre regulación y emancipación. Mientras que, en la lucha política subparadigmática, la emancipación por la cual se lucha es la que es posible dentro del paradigma

20. Volveré sobre este tema en el Volumen 4º.

dominante -y que, por tanto, no cuestiona fundamentalmente la regulación social instituida-, en la lucha paradigmática, la confrontación se da entre la regulación socialmente construida por el paradigma dominante y la emancipación imaginada por el paradigma emergente. Entre las dos luchas, hay una inconmensurabilidad absoluta. Efectivamente, para la lucha social paradigmática, la experimentación social sólo existe en la medida en que la emancipación resista ser absorbida por la regulación. Con todo, por razones tácticas, las coaliciones transformadoras pueden combinar luchas subparadigmáticas en algunos campos sociales con luchas paradigmáticas en otros.

Concebida de este modo, la transición paradigmática es, en su conjunto, una sociabilidad altamente arriesgada que sólo puede ser llevada a cabo por una subjetividad que sea capaz de correr riesgos y esté dispuesta a correrlos: la subjetividad emergente.

2. Viajantes paradigmáticos: subjetividades

La transición paradigmática es doble: epistemológica y societal. Las dos transiciones son autónomas, pero están íntimamente relacionadas. Formas alternativas de conocimiento generan prácticas sociales alternativas y viceversa. Para unir ambas transiciones existe el concepto de subjetividad -simultáneamente individual y colectiva-, el gran mediador entre conocimientos y prácticas. Dado que, en este capítulo, he adoptado la heterotopía como lugar de escritura, es legítimo centrar el análisis en el lado emergente y emancipador de la competición paradigmática, es decir, en la construcción paradigmática del tipo de subjetividad capaz de explorar, y de querer explorar, las posibilidades emancipadoras de la transición paradigmática. Así es la subjetividad emergente: por un lado, capaz de conocerse a sí misma y al mundo a través del conocimiento-emancipación, recurriendo a una retórica dialógica y a una lógica emancipadora; por otro lado, capaz de concebir y desear alternativas sociales basadas en la transformación en relaciones de poder, en relaciones de autoridad compartida y en la transformación de los órdenes jurídicos despóticos en órdenes jurídicos democráticos. En suma, hay que inventar una subjetividad constituida por el *topos* de un conocimiento prudente para una vida decente.

Dije más arriba que cada gran período de la historia intelectual está caracterizado por una relación íntima y específica entre subjetividad y conocimiento o, si se prefiere, entre psicología y epistemología, una relación ya analizada por Cassirer (1960, 1963) y Toulmin (1990) a propósito del

Renacimiento y de la Ilustración[21]. En lo que respecta a la Ilustración, el ensayo de Locke (1956) sobre "el entendimiento humano" alcanzó una influencia enorme, y aún hoy sigue interesándonos. Son de Voltaire estas admirables palabras sobre Locke:

> *Después de que tantos y tan variados pensadores hubiesen formado lo que podríamos llamar la novela del alma, surge un sabio que modestamente nos presenta la historia de ella. Locke reveló la razón humana al hombre, tal y como un anatomista competente explica los orígenes y la estructura del cuerpo humano* (Voltaire, 1950: 177).

El motivo de este entusiasmo residió en que Locke abrió una nueva perspectiva según la cual la investigación de la función de la experiencia debía preceder a cualquier determinación de su objeto, y el conocimiento exacto del carácter específico del entendimiento humano no podría ser alcanzado a no ser que se trazase todo el recorrido de su desarrollo desde los primeros elementos hasta las formas más elevadas. Para Locke, el origen del problema crítico era genético, por lo que la historia de la mente humana proporcionaba una explicación adecuada del mismo[22].

Escribiendo en un momento crucial de la constitución del paradigma de la modernidad, Locke hizo preguntas y ofreció respuestas que hoy son para nosotros de poca utilidad, sobre todo ahora que llegamos a la última fase del paradigma que él ayudó a consolidar. Lo que sí podrá ser de utilidad para nosotros es la arqueología de sus preguntas y de sus respuestas. Locke fue capaz de exigir radicalmente un tipo de subjetividad capaz de crear y de querer crear un nuevo conocimiento científico cuyas posibilidades infinitas asomaban tras el horizonte, un tipo de subjetividad que, de hecho, deseaba también reconocerse en sus propias creaciones. Entrevió la respuesta para su pregunta en una correspondencia inestable entre dos extremos: un conocimiento que se colocaba en los inicios de un futuro más prometedor que todos los futuros pasados sólo podía ser deseado por una subjetividad que representase la culminación de una larga evolución ascendente.

Hoy, tal y como hizo Locke, también debemos suscitar la cuestión de la subjetividad de forma radical, aunque de una forma totalmente diferente, ya que dos diferencias bien marcadas nos separan de Locke. Por un lado, estamos entrando en una fase de transición paradigmática en la que el para-

21. Ver también Lima (1988).
22. Ver también Cassirer (1960: 93-133).

digma emergente es aún poco nítido y poco motivador, dado que tiene que enfrentar la oposición de un amplio dispositivo de fuerzas sociales, políticas y culturales interesadas en reproducir el paradigma dominante mucho más allá de los límites de su propia creatividad regeneradora. Por otro lado, en cuanto al futuro, sabemos mucho mejor lo que no queremos que lo que queremos. Los mecanismos modernos de confianza centrados en el Estado, que, como hoy sabemos, significaban confianza en el futuro, comenzaron a desvanecerse, dejándonos frente a frente con un futuro del que desconfiamos. Por eso nuestra *Sorge* es hoy una doble *Sorge:* el objeto de ella es el futuro que deseamos y, sobre todo, el futuro que no deseamos. Así, el paradigma emergente se manifiesta como la "inquietud" de la que hablaba Condillac, esa inquietud que consideraba como el punto de partida, no sólo de nuestros deseos y ansiedades, sino también de nuestro pensar y juzgar, de nuestro querer y obrar (Condillac, 1984: 288).

En este contexto, el problema central es cómo imaginar una subjetividad suficientemente apta para comprender y querer la transición paradigmática, para transformar la "inquietud" en energía emancipadora, o sea, una subjetividad que quiera empeñarse en las competiciones paradigmáticas, tanto a nivel epistemológico como societal, que han de conferir una credibilidad creciente al nuevo paradigma, por muy provisional y reversible que éste sea. Al contrario que Locke, preguntamos por una subjetividad que, en vez de culminar una evolución, tiene su génesis en el futuro. Ella es, pues, intrínsecamente problemática. Su auto-reflexividad, por decirlo de algún modo, debe ser ejercida *ex ante.* Debe ser auto-reflexiva particularmente con respecto a aquello que aún no es, lo que implica seguir muy de cerca las consecuencias de sus actos. Tal es la prudencia subyacente al nuevo conocimiento.

La subjetividad de la transición paradigmática es aquella para quien el futuro es una cuestión personal. De hecho, en un sentido muy literal, una cuestión de vida o muerte. Para la subjetividad paradigmática, el pasado es una metonimia de todo lo que fuimos y no fuimos. El pasado que nunca fue exige una reflexión especial sobre las condiciones que le impedirán serlo alguna vez. Cuanto más suprimido, más presente. La subjetividad emergente es tan radicalmente contemporánea de sí misma que, tratando el pasado como si él fuese presente, llega a parecer anacrónica. Podemos hablar de anacronismo virtual: el pasado que es transformado en presente es el pasado que no fue autorizado a existir. Ahora bien, el pasado se vuelve presente no como una solución ya determinada, tal y como acontece en la subjetividad reaccionaria, sino como un problema creativo susceptible de abrir nuevas posi-

bilidades. El imperativo es, pues, desfamiliarizar la tradición canónica sin convertir tal tarea en un fin en sí mismo, como si esa desfamiliarización fuese la única familiaridad posible o legítima. En otras palabras, la subjetividad paradigmática no puede caer en los extremos de Nietzsche cuando en *Genealogía de la Moral,* afirma: "Sólo lo que no tiene historia puede ser definido" (1973: 453). Sólo a través de la arqueología virtual podrá empeñarse la subjetividad de la transición paradigmática en una crítica radical de la política de lo posible sin caer en una política imposible.

La construcción de una subjetividad individual y colectiva, suficientemente apta para enfrentar las futuras competiciones paradigmáticas y dispuesta a explorar las posibilidades emancipadoras por ellas abiertas, debe ser guiada, a mi entender, por tres grandes *topoi:* la frontera, el barroco y el Sur. Analizaré a continuación cada uno de ellos por separado.

2.1. La frontera

La subjetividad emergente se complace en vivir en la frontera. En un periodo de transición y de competición paradigmáticas, la frontera surge como una forma privilegiada de sociabilidad. A medida se sienta más cómoda en la frontera, mejor podrá la subjetividad explorar el potencial emancipador de ésta. De entre las principales características de la vida en la frontera que son pertinentes para esta tesis, distingo las siguientes: uso muy selectivo e instrumental de las tradiciones llevadas a la frontera por pioneros y emigrantes; invención de nuevas formas de sociabilidad; jerarquías débiles; pluralidad de poderes y órdenes jurídicos; fluidez de las relaciones sociales; promiscuidad entre extraños e íntimos; mezcla de herencias e invenciones. Recurro a los historiadores de la vida y de la sociabilidad fronteriza para clarificar lo que entiendo por vivir en la frontera[23]. Utilizo sus conocimientos a la manera de la vida en la frontera, o sea, de forma muy selectiva e instrumental. La exactitud o inexactitud histórica de sus descripciones concretas no es relevante para mi argumento. Me interesa sólo construir el tipo ideal de la sociabilidad de frontera. Pasaré ahora a analizar, con algún detalle, cada una de las características de la frontera.

El Uso Selectivo e Instrumental de las Tradiciones. Vivir en la frontera es vivir en suspensión, en un espacio vacío, en un tiempo entre tiempos. La

23. Me inspiré sobre todo en Cronon, Miles y Gitlin (1992), para el desarrollo del *topos* de la frontera.

novedad de la situación subvierte todos los planos y previsiones; induce a la creación y al oportunismo, como cuando la desesperanza nos lleva a recurrir ansiosamente a todo lo que nos puede salvar. La tradición debe, por tanto, ser imaginada para convertirse en aquello que precisamos, aunque la definición de aquello que precisamos sea, en parte, determinada por aquello que tenemos a mano. Cronon, Miles y Gitlin, en su reciente reevaluación crítica de los análisis críticos de Turner sobre la frontera, sustentan que la colonización del oeste norteamericano fue semejante a otras formas de colonización generadas por la expansión europea. Como sucedió en otras partes del mundo, los euro-americanos, cuando llegaban a la frontera, elegían de su pasado aquello que deseaban retener y lo que deseaban olvidar o modificar, se tratase del estilo de las casas, de la agricultura o de las formas de convivencia y de religión:

> *Contar la historia del Oeste sin tener en cuenta estos lazos con el Viejo Mundo es olvidar una verdad simple pero poderosa: las relaciones son importantes. De ellas provienen el gran dilema con que se enfrentan todas las comunidades de frontera: reproducir los modos de vida del viejo mundo o sustituirlos por otros nuevos. Las áreas donde los euro-americanos sólo habían entrado recientemente poseían una fluidez peculiar que caracterizaba a las comunidades de frontera en todo el mundo. Los recursos, la riqueza y el poder, aunque difícilmente al alcance de todos, eran, sin embargo, más fáciles de obtener ahí que en las sociedades más rígidamente jerarquizadas que los invasores habían dejado atrás. Cuando los emigrantes creaban hogares en áreas de frontera, intentaban agarrarse al mundo familiar que recordaban del pasado, pero también procuraban cambiarlo y mejorarlo. Su esfuerzo por elegir entre lo conocido y lo desconocido, a medida que moldeaban los nuevos poblados, fue uno de los rasgos más comunes de la vida en la frontera, y la experiencia de ser capaz de elegir -para quien tenía esa oportunidad- pudo traer consigo una inesperada sensación de poder* (Cronon, Miles y Gitlin, 1992: 9-10).

La invención de nuevas formas de sociabilidad. Vivir en la frontera significa tener que inventar todo, o casi todo, incluyendo el propio acto de inventar. Vivir en la frontera significa convertir el mundo en una cuestión personal, asumir una especie de responsabilidad personal que crea una transparencia total entre los actos y sus consecuencias. En la frontera, se vive de la sensación de estar participando en la creación de un nuevo mundo. Las reservas de experiencia y de memoria, que cada persona o grupo social lleva consigo hacia la situación de frontera, se transforman profundamente cuando son aplicadas a un contexto completamente nuevo, aunque la libertad casi

incondicional con que son transformadas la primera vez condiciona la libertad de futuras transformaciones. Al hacer elecciones sobre el tipo de comunidad en que pretenden vivir, los emigrantes están, así, reduciendo el ámbito de libertad de elección que será posteriormente posible: "El acto de ejercer la libertad de transformar los viejos modos de vida estableció los fundamentos para la creación de nuevos viejos modos de vida que acabarían por limitar la propia libertad que los creó" (Cronon, Miles y Gitlin, 1992: 10).

Jerarquías débiles. La construcción de las identidades de frontera es siempre lenta, precaria y difícil; depende de recursos muy escasos, dada la gran distancia entre la frontera y el centro, sea el centro del poder, del derecho o del conocimiento. Vuelvo aquí a citar a Cronon, Miles y Gitlin:

> *Las áreas de frontera eran lugares remotos, muy distantes de los centros de riqueza y de poder. Esto sugiere una manera importante de definir la comunidad de frontera: periferias cuya dependencia de la metrópolis imperialista ayudó a definir la sociedad local [...] Por más abiertos que los sistemas sociales pudiesen parecer, sus habitantes nunca podían alcanzar un estatuto idéntico al de las élites en la metrópolis.*

Asimismo, y por la misma razón, la gran distancia en relación al centro contribuyó, a su vez, a minar la jerarquía:

> *Vivir en el margen del imperio significaba, generalmente, vivir donde el poder del Estado central era débil, donde la actividad económica estaba poco reglamentada y donde la innovación cultural encontraba pocos obstáculos* (Cronon, Miles y Gitlin, 1992: 10).

Pluralidad de poderes y de órdenes jurídicos. Los pueblos de la frontera reparten su lealtad entre diferentes fuentes de poder y aplican su energía en diferentes formas de lucha contra los poderes. Promueven así la existencia de múltiples fuentes de autoridad:

> *Las fronteras norteamericanas eran tradicionalmente áreas donde la autoridad del Estado era débil, donde el derecho era el resultado de prácticas consuetudinarias o de una invención clara. Las políticas indias eran, generalmente, menos burocráticas e institucionalizadas que las de los europeos, de modo que los encuentros de los invasores con los nativos eran también encuentros con nuevas formas de gobierno político* (Cronon, Miles y Gitlin, 1992: 16).

Fluidez de las relaciones sociales. La frontera, en cuanto espacio, está mal delimitado, física y mentalmente, y no está cartografiada de modo adecuado. Por ese motivo, la innovación y la inestabilidad son, en ella, las dos

caras de las relaciones sociales. Está claro que es también un espacio provisional y temporal, donde las raíces se descolocan tan naturalmente como el suelo que las sustenta:

> *En las áreas de frontera, pueblos de culturas diferentes se enfrentaban como naciones políticamente independientes, pero sólo durante algún tiempo. Siempre que los pueblos nativos constataban que su libertad de acción estaba efectivamente limitada por las leyes de otro Estado, su independencia de frontera daba lugar a la dependencia política* (Cronon, Miles y Gitlin, 1992: 17).

Promiscuidad de extraños e íntimos, de herencia e invención. Vivir en la frontera significa vivir fuera de la fortaleza, en una disponibilidad total para esperar a quien quiera que sea, incluyendo a Godot. Significa prestar atención a todos los que llegan y a sus diferentes costumbres, y reconocer en la diferencia las oportunidades para el enriquecimiento mutuo. Esas oportunidades facilitan nuevas relaciones, nuevas invenciones de sociabilidad que, debido a su valor paradigmático, se convierten instantáneamente en herencia. De ella se alimentan sucesivas identificaciones que, agrupadas por una memoria más o menos traicionera, constituyen lo que designamos por identidad. Una vez más me remito a la opinión de Cronon, Miles y Gitlin:

> *Lejos de presentar la marca indeleble del imperio, muchas comunidades de frontera fomentaron una verdadera mezcla, o, por lo menos, una coexistencia de tradiciones europeas y nativas (y, posteriormente, también africanas y asiáticas) donde ninguno de los dos lados gozaba de una clara superioridad cultural. Los emigrantes europeos no fueron, en modo alguno, los únicos responsables de la mezcla de culturas. Los pueblos que iban encontrando a lo largo de sus viajes, y aquellos entre quienes acababan por quedarse, fueron también responsables de haber alterado sus propios mundos para acomodar a los nuevos vecinos [...] Tal y como los colonialistas recopilaban informaciones sobre los "nuevos" territorios de la frontera y de sus habitantes, también los indios percibieron rápidamente las oportunidades y los peligros que los invasores representaban. [...] Llegó al fin un momento en el que la coerción euro-americana les redujo drásticamente las opciones, pero incluso ahí los pueblos indios encontraron formas de afirmar su autonomía y el derecho de elegir el tipo de mundo que querían habitar* (Cronon, Miles y Gitlin, 1992: 10-11)[24].

---

24. Tengo muy serias reservas en relación a esta concepción del "derecho de elección" de los indios. Presiento en ella la arrogancia *Yankee.*

La sociabilidad mental que constituye la subjetividad emergente posee las principales características de la sociabilidad de frontera. Como ya afirmé, no me interesa saber si Cronon, Miles y Gitlin describieron con exactitud el oeste americano, sobre todo en lo que respecta a las relaciones entre euro-americanos y nativos americanos. Lo que importa es captar la fenomenología general de la vida de frontera, la fluidez de sus procesos sociales, la creación constante de mapas mentales semejantes a los "portulanos" medievales a los que aludí en el Capítulo III y, por encima de todo, la inestabilidad, la transitoriedad y la precariedad de la vida social en la frontera.

Según los autores cuyas ideas estoy usando para ilustrar mi razonamiento, la frontera fue un momento social relativamente breve que desapareció nada más que el espacio de la frontera se transformó en diferentes regiones y territorios incorporados a los Estados Unidos: "La extensión del poder estatal era el indicador más claro posible de una invasión exitosa y de una frontera vuelta a trazar" (Cronos, Miles y Gitlin, 1992: 17). A partir de ahí, las jerarquías se fortalecieron, las diferencias se volvieron nítidas, la violencia organizada aumentó. "El paso de frontera a región", escriben los citados autores, "fue el cambio de una relativa novedad a una relativa antigüedad, del flujo a lo fijo". Y concluyen: "[...] Tal vez la señal más elocuente de esa transición haya sido la sensación, entre los habitantes de un lugar, de que ya no estaban inventando un mundo, sino heredándolo" (1992: 23).

La sociabilidad de frontera es también, en cierto sentido, la frontera de la sociabilidad. De ahí su gran complejidad y precariedad. Está basada en límites, tanto como en su constante transgresión. En la frontera, todos somos, por decirlo de algún modo, migrantes indocumentados o refugiados en busca de asilo. El poder que cada uno tiene, o al que está sometido, tiende a ser ejercido en el modo de apertura-de-nuevos-caminos, más que en el modo fijación-de-fronteras. En las constelaciones de poder, los diferentes tipos de poder compiten entre sí para ser activados en un modo de alta tensión, lo que convierte las constelaciones en inestables, imprevisibles y propensas a explosiones, tanto destructivas como creativas. El carácter inmediato de las relaciones sociales, el vértigo de la ahistoricidad y la superficialidad de las raíces tornan preciosos los lazos que es posible establecer en la frontera, preciosos justamente por su rareza, precariedad y utilidad vital.

La creación de obligaciones horizontales se superpone a la creación de obligaciones verticales, lo que significa que la subjetividad es participativa y que generalmente permite que su participación sea orientada por el principio de la comunidad. El *topos* de la frontera es, en verdad, el *metatopos* subya-

cente a la creación de un nuevo sentido común político, un sentido común participativo concebido como parte de la tópica para la emancipación analizada en el Capítulo I. En la frontera, el valor de uso de la participación raramente se traduce en valor de cambio. La participación no es un capital simbólico que, con facilidad, aumente o sea invertido fuera del campo social en que es generado. Si se me permite utilizar una expresión de agricultura ecológica, diría que, en la frontera, la participación crece orgánicamente. De ahí que sea, al mismo tiempo, más honesta en su proceso de creación y más perecedera en su consumo. Las identificaciones que hacen posible la participación comunitaria raramente consiguen cristalizarse en identidades. En otras palabras, la frontera vive simultáneamente la práctica de la utopía y la utopía de la práctica.

Dije más arriba que, en la frontera, todos somos, simbólicamente y en cierta medida, migrantes indocumentados, desplazados o refugiados en busca de asilo. Sin embargo, aunque presente algunas semejanzas con el exilio, la frontera no es exilio. Comentando las relaciones entre exilio y literatura, Said define exilio como "el territorio peligroso de la no pertenencia [...], una soledad experimentada fuera del grupo: las privaciones sentidas al no estar con los otros en una habitación común" (Said, 1990: 359). Y añade: "El *pathos* del exilio reside en la pérdida de contacto con la solidez y el confort de la tierra: volver a casa es algo fuera de cuestión" (361). Atormentado por el exilio, y particularmente por el exilio interior a que se consideraba condenado por la indescriptible destrucción de la Segunda Guerra Mundial, Adorno observó, en su *Mínima Moralia,* que "constituye parte de la moralidad el que una persona no se sienta en casa en su propia casa" (1985: 39). Seguir a Adorno, escribe Said, es permanecer lejos de "casa" a fin de poder observarla con el distanciamiento del exilio:

> *Tomamos la casa y la lengua como algo garantizado. Ellas se convierten naturaleza y sus presupuestos subyacentes degeneran en dogma y ortodoxia. El exilado sabe que, en un mundo secular y contingente, las casas son siempre provisionales. Las fronteras y las barreras, que nos cierran en la seguridad del territorio familiar, pueden también transformarse en prisiones y son muchas veces definidas más allá de lo razonable y de lo necesario. Los exilados atraviesan las fronteras y derrumban las barreras del pensamiento y de la experiencia* (Said, 1990: 365).

La vida en la frontera comparte con la vida en el exilio algunas características importantes: tiende a ser una vida inestable y peligrosa, en la cual nada o casi nada es cierto o está garantizado; existe fuera de los esquemas convencionales dominantes de la sociabilidad, volviéndose, por ello, parti-

cularmente vulnerable; se reproduce siempre de forma provisional, atravesando fronteras y sobrepasando límites. En todo caso, la frontera no es, de forma alguna, exilio. En lo que respecta a la frontera, la presencia del centro no es tan fuerte que permita distinguir clara e indiscutiblemente entre "nosotros" y "ellos", como es típico de las situaciones de exilio. Por el contrario, la frontera es promiscua y abarcadora, y tiende a incluir los extraños como miembros. De hecho, la frontera prospera en la ausencia de una demarcación nítida entre ser y no ser miembro, y es en la base de esa misma ambigüedad que se esmera por ser una casa para los que en ella viven: un hogar confortable, aunque tal vez no muy duradero.

Al contrario del exilio, en la frontera la "casa común" no es un lugar donde se haya sido expulsado o del cual se viva separado. La vida de frontera es, más bien, la tarea de un constante hacer y deshacer. Por ello, la vida en la frontera obedece al precepto de Adorno, mas lo complementa con otro, que debe ser seguido de modo igualmente fiel: la otra parte de la moralidad consiste en que una persona se sienta en casa en aquello que no es su propia casa. La privación abismal de comunidad en la transición paradigmática es la fuerza impulsora que empuja a la subjetividad de frontera a vivir del deseo de comunidad y a aprovechar ávidamente cada fragmento de comunidad que consiga. La subjetividad de frontera es conducida más por el ansia del falansterio de Fourier que por el ansia de exilio de Adorno.

Para una caracterización adicional de la subjetividad de frontera, debemos distinguir, con mayor precisión, entre centro y periferia, centro y margen. La precisión aquí es importante porque la transición paradigmática podría ser entendida como una competición entre dos centros: el dominante y el emergente. En verdad, la situación es mucho más compleja. El reconocimiento de la existencia de una transición paradigmática implica un distanciamiento en relación al centro, o sea, en relación al paradigma dominante. Aunque no se transforme en margen, el paradigma dominante pierde eficacia en cuanto centro, lo que no significa que el paradigma emergente ascienda, por el mismo proceso, a la condición de centro. Si ese fuese el caso, entonces él no sería, tal vez, un paradigma verdaderamente alternativo.

El paradigma emergente se manifiesta sobre todo en la proliferación de los márgenes, en la multiplicación de las escalas que los definen y en la variedad de cartografías que guían nuestros pasos. En lugar de una competición entre centros, la transición paradigmática es, podemos decirlo, una competición entre márgenes. El centro que es posible en la transición paradigmática resulta de acoplamientos o de constelaciones de márgenes. La

complicidad simbólica entre la frontera y la transición paradigmática reside en esta escasez de centros y en la abundancia de márgenes. Vivir en la frontera es vivir en los márgenes sin vivir una vida marginal.

Reflexionando sobre su experiencia de afroamericana, residente en una pequeña ciudad de Kentucky, bell hooks nos da informaciones magníficas sobre la fenomenología de la vida en el margen. El tipo de vida descrito por hooks, lejos de ser una vida de frontera, pues el centro no se encuentra aquí en un lugar remoto, nos permite, con todo, entender ese carácter capacitante, propio del margen, que es tan crucial en la vida de la frontera:

> *Estar en el margen es formar parte de un todo, aunque fuera del cuerpo principal. Para nosotros, americanos negros viviendo en una pequeña ciudad de Kentucky, la línea del ferrocarril nos recordaba todos los días nuestra marginalidad. Más allá de la línea, había calles pavimentadas, establecimientos donde no podíamos entrar, restaurantes donde no podíamos comer y personas que no podíamos mirar directamente a la cara. Más allá de la línea, había un mundo donde podíamos trabajar como criadas, como porteras, como prostitutas, todo lo que fuese una función subordinada. Podíamos entrar en ese mundo, pero no podíamos vivir allí. Teníamos siempre que regresar al margen, que atravesar la línea y volver a las barracas o a las casas abandonadas en los límites de la ciudad.*
>
> *Había leyes que aseguraban ese regreso. No regresar significaba correr el riesgo de ser castigado. Viviendo como vivíamos -en el margen-, desarrollamos una manera particular de ver la realidad. Mirábamos tanto de fuera para adentro, como de dentro para afuera. Focalizábamos nuestra atención tanto en el centro como en el margen. Comprendíamos ambos. Este modo de mirar nos recordaba la existencia de todo un universo, un cuerpo principal hecho de márgenes y de centro. Nuestra supervivencia dependía de una constante conciencia pública de la separación entre el margen y el centro y de un constante reconocimiento privado de ser una parte necesaria y vital de ese todo.*
>
> *Esta noción de totalidad, impresa en nuestras conciencias por la estructura de nuestras vidas diarias, nos proporcionó una cosmovisión de oposición, un modo de ver desconocido para la mayoría de nuestros opresores, un modo que nos sustentó, que nos ayudó en nuestra lucha por superar la pobreza y la desesperación, que reforzó el sentido de nuestra identidad y nuestra solidaridad* (hooks, 1990: 341)[25].

25. En un sentido semejante, Gilroy (1993) sacó de Du Bois el concepto de "doble conciencia" para expresar la especificidad de la moderna experiencia cultural negra, la experiencia de "estar simultáneamente dentro y fuera de Occidente", lo que conduce a las "inevitables pluralidades envueltas en los movimientos negros de África y del exilio", y donde las reivindicaciones de identidad nacional son ponderadas en comparación con otras variedades contrastantes de subjetividad (30).

Al desplazar el centro, la subjetividad de frontera se coloca en mejor posición para comprender la opresión que el centro reproduce y oculta a través de estrategias hegemónicas. Sin duda que el margen es, muchas veces, un producto de marginalización operada por el centro, más, paradójicamente, al debilitar lo que lo rodea, el centro se hace, él mismo, más débil. Al igual que hooks, tampoco mi intención es romantizar el margen. Se trata tan sólo de identificar en ella la voluntad de maximizar las oportunidades de libertad y autonomía que se obtienen a través de una observación telescópica del centro y de su consecuente trivialización y descanonización. La subjetividad de frontera florece en la base de esa voluntad.

El relativo acentrismo de la vida de frontera resulta de una constante definición y redefinición de los límites: experimentar los límites sin sufrirlos. Aunque los límites puedan ser experimentados de muchas formas diferentes, dos de ellas me parecen particularmente relevantes para la constitución de la subjetividad de frontera: el cabotaje y la hibridación. El *cabotaje* fue la forma de navegación dominante desde tiempos inmemoriales hasta la expansión europea del siglo XV y aún hoy es la forma usual de navegación de muchas poblaciones costeras en todo el mundo. Implica navegar fuera de los límites, mas en contacto íntimo con ellos, e ir realizando otras actividades a lo largo del trayecto, como la pesca o el comercio. Cuanto más lejos estuvieren y más pequeños, a causa de la distancia, fueren los límites, mayores serán las oportunidades de autonomía. Pero un paso más que haga perder totalmente de vista dichos límites, puede transformar una autonomía estimulante en un caos destructivo. La navegación de frontera cabota entre dos límites: uno a cada lado del barco. La trayectoria raramente es guiada por ambos al mismo tiempo: si, en un momento determinado, uno de los límites está más próximo y sirve de orientación, en el momento siguiente es el límite opuesto el que queda más cerca y el que pasa a ser principio orientador.

En la transición paradigmática, la subjetividad de frontera navega por cabotaje, guiándose bien por el paradigma dominante, bien por el paradigma emergente. Y si es verdad que su objetivo último es aproximarse tanto cuanto fuese posible al paradigma emergente, ella sabe que sólo zigzagueando podrá llegar allá y que, más de una vez, será el paradigma dominante el que continúe guiándola. Cabotando así a lo largo de la transición paradigmática, la subjetividad de frontera sabe que navega en un vacío cuyo significado es rellenado, pedazo a pedazo, por los límites que ella va vislumbrando, bien sean próximos, bien lejanos. Avistados de ese modo por la subjetividad de frontera, los límites son transformados de manera significa-

tiva, es decir, tal y como la subjetividad de frontera vive de los límites, los límites viven de la subjetividad de frontera. De hecho, los límites sólo existen en la medida en que la subjetividad de frontera se deja guiar por ellos.

En la transición paradigmática, los paradigmas en competición pierden la fijación sólida para hacerse líquidos y navegables. Más que nunca, se convierten en el producto de las acciones individuales y colectivas que dependen de ellos. Es éste el gran privilegio de los límites y los márgenes en la transición paradigmática. Los centros quedan enteramente dependientes de lo que sucede en los límites exteriores de su jurisdicción y, en verdad, se convierten ellos mismos considerablemente acéntricos. Ese acentrismo favorece la desjerarquización y la horizontalización de las prácticas de conocimiento típicas de la transición paradigmática.

En períodos de transición paradigmática, son muchos los ejemplos de subjetividades de frontera que navegan a la vista. Fue lo que aconteció con Copérnico y Galileo, y también con Montaigne y Paracelso. Unas breves palabras sobre Paracelso, un médico y mago del siglo XVI a quien aún no me he referido. Su verdadero nombre: Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hoehenheim. Paracelso nació en Einsiedeln en 1493 y murió en Salzburgo el 21 de Septiembre de 1541. Lo que me parece notable en Paracelso es el hecho de haber reconocido no una, sino dos fuentes de autoridad -la *Ecclesia* y la *Mater Natura-,* y haber podido cabotar con toda seguridad, ahora guiado por una, ahora, por otra. Como no conseguía encontrar designaciones adecuadas para sus tremendos descubrimientos, Paracelso fue un prolífico creador de neologismos. Sin embargo, para él no había conflicto entre, por un lado, la alquimia y la magia, y por otro, la experiencia de la naturaleza. Jung, también un hábil navegador costero, observó una vez que Paracelso no tenía escrúpulos en considerar que el conocimiento de las enfermedades era pagano por tener su origen en la naturaleza y no en la revelación. El cabotaje queda paradigmáticamente expresado en una confesión del propio Paracelso: "Confieso que escribo como un pagano y, sin embargo, soy cristiano" (Jung, 1983: 113)[26].

Otra forma de experimentar los límites en la transición paradigmática es la *hibridación.* Se trata de una actuación sobre los propios límites, sean los límites del paradigma dominante, sean los límites del paradigma emergente, desestabilizándolos hasta el punto de poder ir más allá de ellos sin tener que

26. Ver el estudio de Jung (1983: 109 y ss.) sobre Paracelso como fenómeno espiritual.

superarlos. Consiste en atraer los límites hacia un campo argumentativo que ninguno de ellos, por separado, pueda definir exhaustivamente. Esta incompletud hace los límites vulnerables a la idea de sus propios límites y abiertos a la posibilidad de interpenetración y combinación con otros límites. En el campo de la hibridación, cuanto más límites, menos límites.

En la hibridación, contrariamente al cabotaje, el camino de la subjetividad de frontera se orienta a desorientar los límites, obligándolos a confrontarse recíprocamente fuera de su terreno propio y, por tanto, los hace vulnerables y fácilmente desfigurables. En la hibridación, los límites son transformados en retazos arrancados de una manta en que ellos ya no se reconocen. Entre muchos ejemplos de hibridación, escojo uno cuyo protagonista es una notable subjetividad de frontera, el arquitecto americano Robert Venturi. Me refiero al "billdingboard", el famoso proyecto de Venturi -que nunca llegó a ser construido- destinado al *National Football Hall of Fame,* parte edificio *(building)* y parte "placard" (*billboard),* para fijar carteles (Merkel, 1987: 27)[27].

Sea cual sea la forma que pueda asumir, la experiencia de los límites es una experiencia existencial intensa. En la frontera, esa experiencia, sea individual o colectiva, es vivida de un modo comunitario. Ni siquiera las grandes individualidades, como Paracelso o Venturi, experimentan los límites a no ser en relación con una comunidad particular, real o imaginaria (enfermos, censores, clientes, público) y en el contexto de ella. Lo que caracteriza la subjetividad de frontera es conseguir combinar la participación comunitaria con la autoría, sobrepasando así la distinción entre sujeto y objeto. Semejante combinación es intrínsecamente problemática, dado que vive de los éxitos difíciles con que las identificaciones dinámicas resisten la cristalización en idéntidades estáticas. La cristalización, en este caso, implica el regreso de la distinción entre sujeto y objeto, emergiendo subrepticia y perversamente de la distinción entre sujeto individual y colectivo. En la frontera, esta combinación de comunidad y autoría, aunque sin duda problemática, es, a pesar de todo, posible, porque el otro elemento del principio estético-expresivo -la artefactualidad- también está presente. Construir un mundo nuevo, inventar nuevas formas de sociabilidad, atravesar tierras-de-nadie entre límites variables -tales son las experiencias de artefactualidad más fuertes que podemos imaginar.

---

27. Volveré al concepto de hibridación en la sección siguiente, al hablar del mestizaje.

2.2. El Barroco

La subjetividad de la transición paradigmática es también una subjetividad barroca. Debido a los varios contextos semánticos en que el término barroco es usado en el discurso contemporáneo, debo precisar el sentido que aquí le atribuyo. No uso el término "barroco" para designar un estilo post-clásico en arte y en arquitectura[28], ni para identificar una época histórica -el siglo XVII europeo[29]-, ni tampoco para designar el *ethos* cultural que algunos países latinoamericanos (México y Brasil) desarrollaron desde el siglo XVII en adelante[30]. Del mismo modo que con el concepto de frontera, utilizo el barroco como metáfora cultural para designar una forma de subjetividad y de sociabilidad, el tipo de subjetividad y sociabilidad capaz de explorar y querer explorar las potencialidades emancipadoras de la transición paradigmática. Con todo, para describir este tipo de subjetividad y de sociabilidad, recurro selectivamente a los tres sentidos del concepto de barroco ya mencionados. Sea como estilo artístico, época histórica o *ethos* cultural, el barroco es esencialmente un fenómeno latino y mediterráneo, una forma excéntrica de modernidad, el Sur del Norte, por decirlo de algún modo[31]. Su excentricidad surge, en gran parte, por haberse dado en países y en momentos históricos en los que el centro del poder estaba debilitado e intentaba esconder su debilidad dramatizando la sociabilidad conformista.

La relativa ausencia de poder central confiere al barroco un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad de los márgenes y de las periferias. Debido a su excentricidad y exageración, el mismo centro se reproduce como si fuese margen. Se trata de una imaginación centrífuga que confiere centralidad a los márgenes y se fortalece a medida que nos desplazamos de las periferias internas del poder europeo hacia sus periferias externas en América Latina.

Tanto Brasil como el resto de países latinoamericanos fueron colonizados por centros débiles, respectivamente Portugal y España. Portugal fue un

---

28. Ver, entre muchos otros, Wölfflin (1979); Manrique (1981); Tapié (1988). Para una panorá mica más vasta de la estética barroca, ver Buci-Glucksmann (1984); Hatherly et. al. (1990); Roy y Tamen (1990).
29. Maravall (1990); Roy y Tamen (1990); Sarduy (1989); Mendes (1989).
30. Echeverría *et.al.* (1991-1993); Pastor *et.al.* (1993); Barrios (1993); Coutinho (1968, 1990); Ribeiro (1990); Kurnitzky y Echeverría (1993).
31. Curiosamente, según Tapié (1988,1: 19), la palabra barroco tiene origen en el término portu gués utilizado para designar una perla imperfecta, por ejemplo, en los *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia* de Garcia da Orta.

centro hegemónico durante un breve periodo, entre los siglos XV y XVI, y España comenzó a declinar un siglo más tarde. A partir del siglo XVII, las colonias quedaron más o menos entregadas a sí mismas, una marginalización que posibilitó una creatividad cultural y social específica, diversificadamente elaborada en múltiples combinaciones, unas veces altamente codificadas, otras caóticas, eruditas, populares, oficiales o ilegales. Tal mestizaje está tan profundamente enraizado en las prácticas sociales de esos países que acabó por ser considerado la base de un *ethos* cultural típicamente latinoamericano y que ha prevalecido desde el siglo XVII hasta hoy. Me intereso por esta forma de barroco porque, al ser una manifestación de un ejemplo extremo de debilidad del centro, constituye un campo privilegiado para el desarrollo de una imaginación centrífuga, subversiva y blasfema. Por formarse en los márgenes más extremos, el barroco armoniza sorprendentemente bien con la frontera. Si el barroco europeo es el Sur del Norte, es en el Sur de ese Sur donde el barroco latinoamericano se despliega.

Como época en la historia de Europa, el barroco es un periodo de crisis y de transición. Me refiero a la crisis económica, social y política que es particularmente evidente en el caso de las potencias que promovieron la primera fase de la expansión europea. En el caso de Portugal, la crisis llegó incluso a implicar la pérdida de la independencia, cuando, por razones de sucesión dinástica, Portugal fue anexado a España en 1580, para sólo reconquistar la independencia en 1640. La monarquía española, sobre todo bajo el reinado de Felipe IV (1621-1665), atravesó una grave crisis financiera que, en realidad, era también una crisis política y cultural. Como dice Maravall, comienza con una cierta consciencia de inquietud y desasosiego, que "empeora a medida que el tejido social va quedando gravemente afectado" (1990: 57)[32]. Por ejemplo, los valores y los comportamientos comienzan a discutirse, la estructura de clases se altera, el bandidismo aumenta, como aumentan, en general, los comportamientos desviados y las revueltas y motines pasan a ser amenazas permanentes. Es, de hecho, una época de crisis, mas es también una época de transición hacia nuevos modos de sociabilidad, posibilitados por el capitalismo emergente y por el nuevo paradigma científico, así como hacia nuevos modos de dominación política, basados no sólo en la coerción, sino también en la integración cultural e ideológica.

La cultura barroca es, en gran medida, uno de esos instrumentos de consolidación y legitimación del poder. Lo que, a pesar de eso, me parece ins-

32. Ver también el notable ensayo de Fidelino Figueiredo sobre las dos Españas (1932).

pirador en la cultura barroca es su lado de subversión y de excentricidad, la debilidad de los centros de poder que en ella buscan legitimación, el espacio de creatividad y de imaginación que abre, la sociabilidad turbulenta que promueve en un periodo que, por ser de transición, tiene alguna semejanza con nuestro tiempo. La configuración de la subjetividad barroca que aquí presento es un "collage" de diversos materiales históricos y culturales, algunos de los cuales no se pueden considerar técnicamente pertenecientes al periodo barroco, sino a periodos que tienen sólo algunas afinidades con él, como el Romanticismo. Propongo los *topos* del barroco como un *metatopos* para la construcción de un *nuevo sentido común estético,* el sentido común reencantado que describí en el Capítulo I como parte integrante de la tópica para la emancipación.

La subjetividad del barroco convive confortablemente con la suspensión temporal del orden y de los cánones. En tanto que subjetividad de transición, depende, al mismo tiempo, del agotamiento de los cánones y del deseo de ellos. Su espacialidad privilegiada es la local, su temporalidad privilegiada, lo inmediato. Su experiencia de vida implica, con todo, alguna incomodidad, ya que carece de las certezas evidentes de las leyes universales -tal y como el estilo barroco carecía del universalismo clásico del Renacimiento. Al ser incapaz de planificar su propia repetición *ad infinitum,* la subjetividad barroca invierte en lo local, en lo particular, en lo momentáneo, en lo efímero y en lo transitorio. Mas lo local no es vivido de una forma localista, o sea, no es experimentado como ortotopía. Lo local aspira mejor a inventar un "otro lugar", una heterotopía, si no una misma utopía. Fruto de una profunda sensación de vacío y de desorientación, provocada por el agotamiento de los cánones dominantes, el confort que lo local ofrece no es el confort del descanso, sino un sentido de dirección. Una vez más encontramos aquí un contraste con el Renacimiento; como Wölfflin nos enseñó: "Al contrario del Renacimiento, que procuraba permanencia y reposo en todo, el barroco tuvo, desde sus inicios, un claro sentido de dirección" (Wölfflin, 1979: 58). En lo que respecta a la subjetividad barroca, el sentido de dirección se despliega desde dentro hacia fuera y parte de lo que está más próximo hacia lo más lejano, sea lo trascendente, lo eterno o el infierno.

Por esa misma razón, la subjetividad barroca es contemporánea de todos los elementos que la integran y, por tanto, desdeña el evolucionismo modernista. Lejos de caer en el inmovilismo, la temporalidad horizontal de la subjetividad barroca es su modo propio de sobrepasar, de viajar de un momento hacia el momento siguiente: cada momento es eterno mientras

dura, como diría el poeta Vinícius de Morais. No siendo el gusto por lo provisional nada más que el gusto por una sucesión de eternidades, estas nunca duran tanto como para no poder ser vividas intensamente. Así, podemos decir que la temporalidad barroca es la temporalidad de la interrupción. Siendo ella misma el resultado de una interrupción inter-paradigmática, la temporalidad barroca se interrumpe a sí misma frecuentemente.

La interrupción es importante en dos instancias: permite la reflexividad y la sorpresa. La reflexividad es la auto-reflexividad exigida por la falta de mapas (sin mapas que nos guíen, hemos de caminar con redoblado cuidado). Sin auto-reflexividad, en un vacío de cánones, es el mismo vacío el que se torna canónico. El paradigma emergente produce vértigo, cada paso debe ser dado con prudencia. La sorpresa, a su vez, es realmente *suspense:* procede de la suspensión que la interrupción produce. Suspendiéndose momentáneamente a sí misma, la subjetividad barroca intensifica la voluntad y despierta la pasión. Según Maravall, "la técnica barroca [consiste] en suspender la solución para impulsarla, después de ese provisional y transitorio momento de parada, a ir más lejos y mejor con el auxilio de esas fuerzas contenidas y concentradas" (1990: 445).

La interrupción provoca admiración y novedad, e impide el cierre y la finalización. De ahí el carácter inacabado y abierto de la subjetividad y de la sociabilidad barrocas, y de ahí también su disponibilidad para luchar por una nueva finalización: el paradigma emergente que, en todo caso, sólo como aspiración puede imaginarse. El paradigma emergente es un proceso hecho de continuidades y discontinuidades. La capacidad de admiración, de sorpresa y de novedad es la energía que promueve la lucha por una aspiración tanto más convincente cuanto nunca completamente realizada. El objetivo del estilo barroco, dice Wölfflin, "no es representar un estado perfecto, sino sugerir un proceso inacabado y un momento en dirección a su finalización" (1979: 67). Al sentirse confortablemente en casa en la transición paradigmática, la subjetividad barroca saca el máximo partido de la suspensión del orden. Sin embargo, suspensión del orden no significa mera suspensión de los cánones: implica también la suspensión de las formas. La subjetividad barroca tiene una relación muy especial con las formas. La geometría de la subjetividad barroca no es euclidiana: es fractal. La suspensión de las formas resulta de sus usos extremos: la *extremosidad* de la que habla Maravall (1990: 412).

La subjetividad barroca rechaza la distinción entre apariencia y realidad, sobre la cual se asienta la ciencia moderna, principalmente porque esa dis-

tinción esconde una jerarquización. Teniendo en cuenta que, en el paradigma dominante, la apariencia es lo opuesto de la realidad, la forma epistemológica dominante capaz de reconocer la realidad tiene también poder para declarar como apariencia todo lo que no consigue o no quiere conocer. Contra este autoritarismo, que tiende a rotular como apariencia todas las prácticas que no sean familiares, la subjetividad barroca privilegia la apariencia en tanto que medida transitoria y compensatoria. En este aspecto, sigue de cerca la lección de Friedrich Schiller, el poeta alemán que tan elocuentemente nos habla de la apariencia estética *(das ästhetische Schein)* en sus cartas sobre *La Educación Estética del Ser Humano,* publicadas en 1795 (Schiller, 1983). Dado que él representa (como el arte barroco, podríamos añadir) una dimensión excéntrica de modernidad, Schiller es bastante compatible con la nueva inteligibilidad a la que la subjetividad barroca aspira. Su crítica radical de la ciencia moderna, de la especialización profesional y de la deshumanización administrativa que ella promueve es muy semejante a la de Rousseau, ya expuesta en el Capítulo I. Al igual que Rousseau, Schiller no es impulsado por alguna veleidad retrógrada, sino por un deseo de reconstruir una subjetividad completa (la totalidad de la subjetividad) en las condiciones creadas por la modernidad. Según Schiller, esa totalidad no puede ser alcanzada ni por las fuerzas de la naturaleza, bajo la supremacía de la ciencia, ni por las leyes o la moral que el Estado promulga, sino por una tercera entidad mediadora -la forma estética, el Estado estético:

> *En el medio del terrible reino de las fuerzas y del reino sagrado de las leyes, el impulso estético hacia la forma está, imperceptiblemente, trabajando en la construcción de un tercer reino jubiloso de lo lúdico y de la apariencia, donde el hombre no está sujeto a los grilletes de las circunstancias y es liberado de todo lo que podríamos llamar constreñimiento, tanto en el dominio físico como en el moral* (Schiller, 1983: 215)[33].

Aunque la subjetividad barroca desconfíe de las totalidades, incluso rebeldes y contra-hegemónicas, la naturaleza utópica de la propuesta de Schiller tiene aliciente. Su atractivo reside en la tentativa de recuperar una de las representaciones más acabadas de la modernidad, la representación estético-expresiva, de un modo simultáneamente utópico y pragmático. Según Schiller, la ä*sthetisches Schein* sólo se unlversalizará cuando la cultura impida su abuso. "La mayoría de los hombres -afirma Schiller- está

33. La apariencia *(Schein)* a que Schiller se refiere, lejos de ser una mera ilusión, constituye una realidad más elevada (*höhere Wirklichkeit)* y, como tal, posee una clara dimensión utópica. Sobre el concepto de "Schein" en Schiller, ver, por ejemplo, Wilkinson (1955).

demasiado cansada y exhausta con la lucha por la vida para lanzarse a una nueva lucha aún más dura contra el error" (1983: 51)[34]. Dado que, como veremos, la subjetividad barroca es también una subjetividad del Sur, la observación de Schiller es aquí particularmente importante para comprender cuán hondo debemos ir y en qué dirección deberá ser llevada la excavación estética.

En lo que concierne a la subjetividad barroca, las formas son, por excelencia, el ejercicio de la libertad. La gran importancia del ejercicio de la libertad justifica que las formas sean tratadas con una seriedad extrema, aunque el extremismo pueda redundar en la destrucción de las propias formas. Según Wölfflin, la razón por la cual Miguel Ángel es considerado, muy justamente, uno de los padres del barroco es "porque trató las formas con tanta violencia y terrible seriedad que sólo podría encontrar expresión en la ausencia de forma (1979: 82). A eso, los contemporáneos de Miguel Ángel lo llamaron *terribilitá.* Este extremismo, basado en la voluntad de grandeza y en la intención de maravillar, está bien expresado por el dicho de Bernini: "Que nadie me hable de lo que es pequeño" (Tapié, 1988,11: 188).

El extremismo puede ser ejercido de muchas maneras diferentes para hacer sobresalir la simplicidad, así como la exuberancia y la extravagancia, tal y como observó Maravall (1990: 426). El extremismo barroco es el dispositivo que permite crear rupturas a partir de aparentes continuidades y mantener el devenir de las formas en estado de permanente bifurcación prigoginiana. Uno de los ejemplos más elocuentes de este extremismo es el "Éxtasis Místico de Santa Teresa". En esta escultura de Bernini, la expresión de Teresa de Ávila está de tal modo dramatizada que la representación de una Santa en trance místico se transmuta en la representación de una mujer gozando un profundo orgasmo. La representación de lo sagrado se desliza subrepticiamente hacia la representación de lo sacrilego. Esta mutación imprevista e imprevisible, al mismo tiempo que retira el descanso a las formas, hace impensable la forma del descanso. Sólo el extremismo de las formas permite que la subjetividad barroca mantenga la turbulencia y la

34. Comenzando por el estudio deSchiller hecho, en 1905, por Franz Mehring -*Schiller, ein Lebensbild für deutsche Arbeiter-,* los análisis marxistas de Schiller (Schiller como pequeño burgués, como revolucionario idealista) son sintomáticas del carácter subparadigmático de la crítica marxista de la modernidad capitalista. Ver una compilación de dicho análisis en Dahlke, 1959. Para una perspectiva crítica, ver Witte, 1955. Ver también Lukács, 1947.

excitación necesarias para continuar la lucha por las causas emancipadoras, en un mundo donde la emancipación ha sido subyugada o absorbida por la regulación. Hablar de extremismo es hablar de excavación arqueológica en el magma regulador a fin de recuperar la llama emancipadora, por muy debilitada que esté.

El mismo extremismo que produce las formas, también las devora[35]. Esa voracidad asume dos aspectos: el *sfumato* y el *mestizaje*. En la pintura barroca, el *sfumato* es una técnica que consiste en difuminar los contornos y los colores entre los objetos, como, por ejemplo, entre las nubes y las montañas, o entre el cielo y el mar. El *sfumato* permite a la subjetividad barroca crear lo próximo y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, haciendo con ello posibles y deseables los diálogos interculturales. Por ejemplo, sólo recurriendo al *sfumato* es posible dar forma a la dignidad de la comunidad humana, simultáneamente en términos de un concepto occidental (derechos humanos), de un concepto hindú *(dharma)* y de un concepto islámico *(umma)*[36]. En la transición paradigmática, la coherencia de las construcciones monolíticas se desintegra, y los fragmentos que vuelan libremente se mantienen abiertos a nuevas coherencias y a invenciones de nuevas formas multiculturales. El *sfumato* es como un imán que atrae las formas fragmentarias hacia nuevas constelaciones y direcciones, apelando a los contornos más vulnerables, inacabados y abiertos que esas formas presentan. El *sfumato* es, en suma, una militancia anti-fortaleza.

El *mestizaje,* a su vez, es una manera de llevar el *sfumato* al extremo. Mientras que el *sfumato* opera desintegrando las formas y recuperando los fragmentos, el mestizaje opera a través de la creación de nuevas formas de constelaciones de sentidos que, a la luz de sus fragmentos constitutivos, son verdaderamente irreconocibles y blasfemas. El mestizaje es una de las manifestaciones de la hibridación comentada en la sección anterior. Consiste en la destrucción de la lógica que preside la formación de cada uno de sus fragmentos, y en la construcción de una nueva lógica. Este proceso productivo-destructivo tiende a reflejar las relaciones de poder entre las formas culturales originales (o sea, entre los grupos sociales que las sustentan a través de prácticas sociales); por ello, la subjetividad barroca favorece los mestizajes donde las relaciones de poder son sustituidas por la autoridad compartida (autoridad mestiza). América Latina ha sido un terreno particularmente fér-

35. Wölfflin (1979: 64) habla de ausencia de forma.
36. Este tema de la construcción multicultural de la dignidad humana será tratado en el Volumen 3º.

til para el mestizaje, constituyendo, por ello, uno de los lugares más importantes de excavación para la construcción de la subjetividad barroca[37].

El extremismo con que las formas son vividas por la subjetividad barroca acentúa la artefactualidad retórica de las prácticas, de los discursos y de los modos de inteligibilidad. El artificio *(artificium)* es la base de una subjetividad suspendida entre los fragmentos, o sea, una subjetividad en transición paradigmática. El artificio permite que la subjetividad barroca se reinvente a sí misma siempre que las sociabilidades a que conduce tiendan a transformarse en micro-ortodoxias. Sólo el artificio nos permite imaginar la ingeniería (un término curiosamente en boga desde el siglo XVII) de la emancipación, y sólo a través de él podemos valorar la consistencia y la intensidad de la voluntad emancipadora de la subjetividad barroca. El artificio es donde la subjetividad no va desencaminada, incluso *cuando* se disfraza a sí misma. A través del artificio, la subjetividad barroca es, al mismo tiempo, lúdica y subversiva, como la *fiesta barroca* tan bien lo ilustra.

La importancia de la fiesta en la cultura barroca, tanto en Europa como en América Latina, está bien documentada[38]. La fiesta convirtió la cultura barroca en el primer ejemplo de cultura de masas de la modernidad. Su carácter de ostentación y celebración era utilizado por los poderes político y eclesiástico para dramatizar y convertir en espectáculo su grandeza y para reforzar su control sobre las masas. Es evidente que este uso manipulador de la fiesta no tiene interés para la subjetividad en la transición paradigmática. Lo que importa es excavar la fiesta barroca para redescubrir su potencial emancipador, un potencial que reside en la desproporción, en la *risa* y en la *subversión.*

La fiesta barroca es un ejercicio de desproporción: exige una inversión extremadamente grande que, sin embargo, es consumida en un instante extremadamente fugaz y en un espacio extremadamente limitado. Como nos dice Maravall,

---

37. Ver, entre otros, Pastor et. al. (1993); Leon (1993); Alberro (1992). Coutinho (1990: 16) habla de "un complejo mestizaje barroco". Ver, finalmente, el concepto de "Atlántico negro" usado por Gilroy (1993) para expresar el mestizaje característico de la experiencia cultural negra, una cultura que no es específicamente africana, americana, *caraiba* (en Brasil, forma indígena de designar al europeo, N. del T.) o británica, sino todo esto en su conjunto. En el espacio de la lengua portuguesa uno de los más notables heraldos del mestizaje es el *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade [1928] (1990: 47-52).
38. Maravall (1990: 487). Sobre la fiesta barroca en México (Veracruz), ver Leon (1993); sobre la fiesta barroca en Brasil (Minas Gerais), ver Avila (1994). La relación entre la fiesta, y espe cialmente la fiesta barroca, con el pensamiento utópico está aún por explorar. Sobre la rela ción entre el fourierismo y la *société festive,* ver Desroche (1975).

son usados medios abundantes y dispendiosos, es empleado un esfuerzo considerable, son realizados amplios preparativos, es montada una máquina complicada, todo eso apenas para obtenerse efectos extremadamente breves, sean en la forma del placer o de la sospresa (1990: 488)[39].

La desproporción genera una intensificación especial que, a su vez, da origen a la voluntad de movimiento, a la tolerancia con el caos y al gusto por la turbulencia, sin lo cual la lucha por la transición paradigmática no puede tener lugar.

La desproporción de la fiesta es el reverso de la ciencia moderna tal y como describí en el Capítulo I. Afirmé entonces que la ciencia moderna depende de la creciente separación entre la acción y sus consecuencias, lo que equivale a una creciente discrepancia entre la capacidad de actuar y la capacidad de prever. Así, la intensificación de las consecuencias tiende a quedar relativamente desligada de la intensificación de la acción. En la fiesta barroca, por el contrario, como la acción está mucho más próxima de sus consecuencias y como las consecuencias se desvanecen en un instante, la intensificación de las consecuencias es un producto transparente de la intensificación de la acción. De ahí que, al contrario de lo que sucede con la ciencia moderna, la capacidad de actuar y la capacidad de prever se mantengan en equilibrio.

La desproporción posibilita la admiración, la sorpresa, el artificio y la novedad[40]. Pero, por encima de todo, permite la distancia lúdica y la *risa*[41] Como la risa no es fácilmente codificable, la modernidad capitalista declaró la guerra a la alegría y la risa pasó a ser considerada frivola, impropia, excéntrica y hasta blasfema. Pasó apenas a ser admitida en contextos altamente codificados de la industria del entretenimiento. Este fenómeno puede

---

39. Sobre la fiesta barroca del Triunfo Eucarístico en Minas Gerais, dice Ávila: "la escenificación se impregnaba de refinamiento, aumentado por la exuberancia de los adornos de oro, plata, diamantes, pedrería, sedas, plumas, tanto en la indumentaria de los figurantes como en sus monturas y demás piezas componentes del espectáculo" (1994: 55).
40. Según Ávila, "se desprende de la coordinación de las danzas (de turcos y cristianos, de rome ros, de músicos), de los carros triunfales, de las figuras alegóricas y de las representaciones mitológico-cristianas, la existencia de una dirección que sabía jugar con recursos y efectos de ritmo y contraste, inclusive elementos de sorpresa" (1994: 54).
41. León (1993: 4) caracteriza la cultura popular de Veracruz en el siglo XVII como "el imperio de la risa". En el análisis de este autor, sobresalen elocuentemente las relaciones locales-trans nacionales de la cultura popular de este puerto negrero plenamente integrado en la economía mundial del siglo XVII.

observarse igualmente en los modernos movimientos sociales anticapitalistas (partidos obreros, sindicatos y hasta en los nuevos movimientos sociales), que proscribieron la risa, la diversión y lo lúdico al recelar que subvertían la seriedad de la resistencia. Particularmente interesante es el caso de los sindicatos, cuyas actividades comenzaron por tener un sesgo marcadamente lúdico y festivo (la fiesta obrera), lo que fue gradualmente sofocado hasta que el sindicalismo se convirtió, al fin, en algo mortalmente serio y profundamente antierótico.

La proscripción de la risa, de la diversión y de lo lúdico forma parte de aquello que Max Weber llama el *Entzäuberung,* el desencatamiento del mundo moderno. Ahora sabemos que uno de los grandes pilares de la tópica de la emancipación es el sentido común encantado que no se desliga de la carnavalización de las prácticas sociales emancipadoras y del erotismo de la risa, de la diversión y de lo lúdico. La carnavalización de las prácticas sociales emancipadoras tiene una importante dimensión auto-reflexiva: posibilita la descanonización y la subversión de esas prácticas. Una práctica descanonizadora (y así debe ser la práctica emancipadora en la transición paradigmática) que no sepa cómo descanonizarse a sí misma, cae fácilmente en la ortodoxia. Del mismo modo, una actividad subversiva que no sepa subvertirse a sí misma cae fácilmente en la rutina reguladora.

La tercera característica de la fiesta barroca: la *subversión.* Al carnavalizar las prácticas sociales, la fiesta barroca revela un potencial subversivo que aumenta en la medida en que la fiesta se distancia de los centros de poder, pero que está siempre presente, incluso cuando los promotores de la fiesta son los propios centros del poder. No admira por tanto, que este carácter subversivo fuese más visible en las colonias. Escribiendo sobre el carnaval de los años 20, el gran intelectual peruano Mariátegui (1974: 127) afirmó que, a pesar de haber sido apropiado por la burguesía, el carnaval era verdaderamente revolucionario porque, al transformar el burgués en guardarropa, constituía una parodia impía del poder y del pasado[42]. García de León (1993) describe la dimensión subversiva de las fiestas barrocas y de las procesiones religiosas del puerto mexicano de Veracruz en el siglo XVII[43]. Al frente iban los más altos dignatarios del

42. Originalmente publicado en el *Mundial* de 24 de Febrero de 1925 y de 27 de Febrero de 1928.
43. Las procesiones eran, como debidamente subraya Maravall, un instrumento privilegiado de masificación de la cultura barroca (1990: 507).

vice-reinado con todas las insignias -políticos, clérigos y militares-, al fin de la procesión iba el populacho, imitando a sus superiores en gestos y atavíos, provocando de ese modo la risa y la alegría entre los espectadores[44].

Esta inversión simétrica del principio y del fin de la procesión es una metáfora cultural del *mundo al revés* típico de la sociabilidad de Veracruz en aquella época: mulatas vestidas de reinas, esclavos con trajes de seda, prostitutas fingiendo ser mujeres honradas y mujeres honradas fingiendo ser prostitutas, portugueses africanizados y españoles indianizados. En la fiesta, la subversión está codificada, en la medida en que transgrede el orden conociendo el lugar del orden y no cuestionándolo radicalmente, aunque el propio código es subvertido por los *sfumatos* entre la fiesta y la sociabilidad diaria. En las periferias, la transgresión es casi una necesidad. Es transgresora porque no sabe como ser orden, aunque sepa que el orden existe. Por ello la subjetividad barroca privilegia los márgenes y las periferias como campos para la reconstrucción de las energías emancipadoras. Mas, como veremos, esta preferencia por los márgenes y las periferias tiene otras razones.

Todas estas características transforman la sociabilidad generada por la subjetividad barroca en una sociabilidad subcodificada. De algún modo caótico, inspirado por una imaginación centrífuga, situado entre la desesperación y el vértigo, este es un tipo de sociabilidad que celebra la revuelta y revoluciona la celebración. Tal tipo de sociabilidad no puede dejar de ser emotiva y apasionada, lo que constituye la característica que más distingue la subjetividad barroca con respecto a la hegemonía moderna. Como afirmé en el Capítulo I, la racionalidad moderna, sobre todo después de Descartes, condena las emociones y las pasiones por constituir obstáculos al progreso del conocimiento y de la verdad. La racionalidad cartesiana, escribe Toulmin, pretende ser "intelectualmente perfeccionista, moralmente rigurosa y humanamente impía" (1990: 199).

Muy poco de la vida humana y de la práctica social se ajusta a dicha concepción de la racionalidad, pero ella es bastante atrayente para los que aprecian la estabilidad y la jerarquía de las reglas universales. Hirschman mostró convincentemente las afinidades electivas entre esta forma de racionalidad y el capitalismo emergente (1977: 32). En la medida en que los intereses de las

---

44. En el mismo sentido, Ávila señala la mezcla de motivos religiosos y motivos paganos: "Entre negros tocando charamelas, cajas de guerra, pífanos, trompetas, aparecía, por ejemplo, un eximio figurante alemán 'rompiendo con sonoras voces de clarin el silencio de los aires' mientras los fieles piadosamente cargaban estandartes o imágenes religiosas" (1994: 56).

personas y de los grupos comenzaron a convergir en torno de las ventajas económicas, los intereses que antes habían sido considerados pasiones se convirtieron en el opuesto de éstas y hasta los domesticadores de las mismas. A partir de ahí, afirma Hirschman, "se esperó o se asumió que los hombres, en la persecución de sus intereses, serían firmes, decididos y metódicos, en contraste total con el comportamiento estereotipado de los hombres dominados y ciegos por sus pasiones" (1977: 54). El objetivo era, evidentemente, crear una personalidad humana "unidimensional". Y Hirschman concluye: "[...] En suma, se suponía que el capitalismo realizaría exactamente lo que en breve sería denunciado como su peor característica" (1977: 132).

Las recetas cartesianas y capitalistas de poco sirven para la reconstrucción de una personalidad humana con la capacidad y el deseo que la transición paradigmática exige. El significado de la lucha por la transición paradigmática y de las posibilidades emancipadoras que la misma abre no puede ser deducido ni del conocimiento demostrativo, ni de una estimación de intereses. Así, la excavación efectuada por la subjetividad barroca en este dominio, más que en cualquier otro, debe concentrarse en las tradiciones suprimidas o excéntricas de la modernidad, representaciones que se dieron en las periferias físicas o simbólicas donde el control de las representaciones hegemónicas fue más débil -las Veracruces de la modernidad-, o en las representaciones más antiguas y caóticas de la modernidad, surgidas antes del cierre cartesiano. Por ejemplo, la subjetividad barroca busca inspiración en Montaigne y en la inteligibilidad concreta y erótica de su vida. En su ensayo *Sobre la Experiencia,* después de declarar que detesta los remedios que incomoden más que la enfermedad, Montaigne prosigue:

> *Ser víctima de un cólico y obligarme a prescindir del placer de comer ostras son dos males en vez de uno. La enfermedad nos apuñala por un lado y la dieta por el otro. Ya que corremos el riesgo de un engaño, más vale arriesgarnos por los caminos del placer. El mundo hace lo contrario y sólo halla útil lo que es penoso: la facilidad levanta sospechas* (1958: 370).

El ejercicio del gusto y del placer es esencial para la subjetividad barroca, pues en él reside la pasión por la utopía. Lo increíble de las alternativas es el reverso de la indolencia de la voluntad. A este respecto, Schiller y Fourier nos proporcionan instrumentos retóricos inestimables. Al final del siglo XVIII, el recelo de Schiller era que el ídolo de la utilidad acabase por matar la voluntad de realización, tanto a nivel personal como colectivo. Leamos lo que escribió en la *Carta Octava:*

> *La razón realiza lo que le cabe realizar cuando encuentra y formula la ley; ejecutarla es obra de la voluntad valiente y del sentimiento vivo. Si la verdad ha de alcanzar la victoria en la lucha con fuerzas antagónicas, tendrá ella misma que transformarse primero en fuerza e instituir un instinto como su representante el mundo de los fenómenos; puesto que los instintos son las únicas fuerzas motoras en el mundo sensible. Si ella ha probado tan poco hasta ahora su fuerza victoriosa, eso no está en la razón que no fue capaz de revelarla, sino en el corazón, que se cerró a ella, en el instinto, que no actuó a favor de ella* (1983: 49).

Y el gran poeta alemán concluye más adelante:

> *No basta, pues, que todo esclarecimiento de la razón sólo merezca respeto en la medida en que se refleja en el carácter; en cierto modo, él brota también del carácter, porque el camino hacia la cabeza tiene que ser abierto a través del corazón. La exigencia más apremiante de nuestra época es la formación de la capacidad de sentir, no sólo porque se transforme en un medio para un mejor conocimiento de la vida, sino también porque tienda a una mejoría de ese conocimiento* (1983: 53).

El "impulso" del que habla Schiller es llevado al extremo por Fourier, cuando identifica la atracción apasionada (*l'attraction passionnée)* como el principio fundador del *"nouveau monde amoureux"* (Fourier, 1967: 79 y 114). Los fantásticos y complicados "cálculos geométricos" de Fourier al servicio de la utopía son un ejemplo brillante de la desproporción del barroco. En la subjetividad barroca, la "atracción apasionada" adquiere un sentido nuevo, el de una solidaridad que se entiende mejor a la luz del tercer aspecto de este tipo de subjetividad: el Sur.

23. El Sur

El Sur es el tercer *topos* que propongo para la constitución de la subjetividad de la transición paradigmática. Veo el Sur como el *metatopos* que preside la constitución del nuevo sentido común ético en tanto que parte integrante de la tópica para la emancipación presentada en el Capítulo I. Al igual que la frontera y el barroco, el Sur es usado como una metáfora cultural, es decir, como un lugar privilegiado para la excavación arqueológica de la modernidad, necesaria para la reinvención de las energías emancipadoras y de la subjetividad de la post-modernidad. El Sur, del mismo modo que el Oriente, es un producto del imperio.

La transformación capitalista de la modernidad ocurrió bajo una doble dicotomía -Norte-Sur y Occidente-Oriente- que es también una doble jerar-

quía: el Sur subordinado al Norte, el Oriente subordinado a Occidente. Debido al modo como fue construido por el orientalismo (Said, 1985; Santos, 1999), el Oriente acabó por quedar ligado a la idea de subordinación socio-cultural como su connotación semántica dominante, mientras que el Sur ha sugerido predominantemente la idea de subordinación socio-económica. Pero a medida que se fueron transformando gradualmente en regiones periféricas del sistema mundial, tanto Oriente como el Sur pasaron a ser víctimas tanto de la dominación cultural como de la dominación económica. Así, en tanto que metáfora fundadora de la subjetividad emergente, el Sur lo concibo sugiriendo los dos tipos de dominación. Como símbolo de una construcción imperial, el Sur expresa todas las formas de subordinación a que el sistema capitalista mundial dio origen: expropiación, supresión, silenciamiento, diferenciación desigual, etc. El Sur está esparcido, aunque desigualmente distribuido, por el mundo entero, incluyendo el Norte y Occidente. El concepto de "Tercer Mundo interior" que designa las formas extremas de desigualdad existentes en los países capitalistas del centro, designa también el Sur dentro del Norte. El Sur significa la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista.

La subjetividad emergente es una subjetividad del Sur y florece en el Sur. Donde quiera que se constituya, se constituye siempre como subjetividad del Sur. Con todo, y debido a las asimetrías del sistema mundial, la constitución de la subjetividad del Sur varía conforme a las regiones del sistema mundial en las que surge. En los países del centro, la subjetividad del Sur se constituye, sobre todo, a través de la desfamiliarización en relación al Norte imperial. Este proceso de desfamiliarización es muy difícil, porque, siendo una constitución original y no teniendo otra memoria de sí mismo que no sea imperial, el Norte es experimentado simultáneamente como único y universal.

Ilustro esta dificultad con el ejemplo de Jürgen Habermas. Su teoría de la acción comunicativa como nuevo modelo universal de racionalidad discursiva es bien conocida. Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desarrollo para toda la humanidad, en base al cual es posible rechazar el relativismo y el eclecticismo. Sin embargo, interrogado sobre si su teoría, en particular su teoría crítica del capitalismo avanzado, podría tener alguna utilidad para las fuerzas socialistas del Tercer Mundo y si, por otro lado, esas fuerzas podrían ser útiles a las luchas por el socialismo democrático en los países desarrollados, Habermas respondió: "Estoy tentado, en ambos casos, a responder que no. Soy consciente del hecho de que esta

es una visión limitada y eurocéntrica. Preferiría no tener que responder" (1985: 104). Lo que esta respuesta significa es que la racionalidad comunicativa de Habermas, a pesar de su pretendida universalidad, comienza a continuación excluyendo de la participación en el discurso a cerca de cuatro quintos de la población mundial. Ahora bien, esa exclusión es declarada en nombre de criterios de inclusión/exclusión cuya legitimidad reside en la universalidad que les es atribuida. De ahí que la declaración de exclusión pueda ser hecha simultáneamente con la máxima honestidad ("tengo conciencia del hecho de que esta es una visión limitada y eurocéntrica") y con la máxima ceguera en cuanto a su insustentabilidad (o tal vez la ceguera no sea al final extrema, si consideramos la salida estratégica que es adoptada: "Preferiría no tener que responder"). Por tanto, vemos que el universalismo de Habermas acaba siendo un universalismo imperial, controlando plenamente la decisión sobre sus propias limitaciones, imponiéndose de forma ilimitada tanto lo que incluye como lo que excluye.

En los países centrales, la desfamiliarización en relación al Norte imperial implica todo un proceso de desaprendizaje de las ciencias sociales que constituyen el Sur como "lo otro" (principalmente la antropología y el orientalismo), así como las restantes ciencias sociales que constituyen el Norte como "nosotros". Dada la naturaleza originaria de esta distinción imperial realizada por las ciencias sociales modernas entre "nosotros" y "ellos", no es posible destruirla en sus propios términos, o en términos de su crítica, sin correr el riesgo de reproducirla bajo otras formas. Como no hay memoria de una tradición no imperial representable en términos modernos, no es imposible invocarla sin caer en lo reaccionario. De hecho, la forma más común de ser reaccionario es criticar el imperio fuera de la relación imperial, como si el imperio fuésemos sólo "nosotros" y no "nosotros y ellos". No es sorprendente, pues, que el Tercer Mundo esté, como señaló Slater, ausente en gran medida del pensamiento post-moderno dominante, comenzando por el mismo Foucault (Slater, 1992).

Debido a su dificultad, la crítica de la relación imperial debe proceder por fases. En primer lugar, es preciso comprenderla como imperial, lo que, en los países centrales, significa reconocer que se es el agresor (aprender que existe un Sur). Después es preciso identificarla como profundamente injusta y con efectos deshumanizadores tanto para la víctima como para el agresor, lo que significa que dejar de ser agresor es colocarse del lado de la víctima (aprender a ir hacia el Sur). Finalmente, es preciso poner fin a la relación imperial destruyendo sus articulaciones, simultáneamente a nivel mun-

dial y a nivel personal, lo que significa dejar de estar del lado de la víctima para tornarnos en la propia víctima en lucha contra su victimización (aprender a partir del Sur y con el Sur). La desfamiliarización del Norte imperial supone, pues, una epistemología compleja, hecha de sucesivos actos de desaprendizaje en los términos del conocimiento-regulación (del orden al caos) y de reaprendizaje en los términos del conocimiento-emancipación (del colonialismo a la solidaridad).

Si Habermas, en el Norte del sistema mundial, es un buen ejemplo del fracaso de la construcción de una subjetividad del Sur, Noam Chomsky es un buen ejemplo de cómo tal construcción es posible, a pesar de las dificultades. Con Chomsky, damos los dos primeros pasos: no sólo aprendemos que el Sur existe, sino también aprendemos a ir hacia el Sur. Sólo nos cabe dar el paso siguiente y aprender a partir del Sur y con el Sur. Siendo indiscutiblemente uno de los más brillantes críticos radicales del Norte imperial, Chomsky es el que más se aproxima, en los países centrales, a representar la subjetividad del Sur. Desde que se tornó, en los años sesenta, uno de los portavoces más elocuentes de la oposición a la guerra del Vietnam, Chomsky nunca ha dejado de ser uno de los activistas antiimperialistas más coherentes de la segunda mitad del siglo XX. Su activismo está acompañado por un gran número de publicaciones que denuncian vigorosamente las políticas imperiales de los Estados Unidos y la complicidad de los intelectuales y de los medios de comunicación social[45].

En el intento de desmantelar el imperialismo, Chomsky desarrolla una crítica radical al papel desempeñado por las ciencias sociales en la "naturalización" de la relación imperial. Rechazando el conocimiento-regulación construido por las ciencias sociales modernas, los textos políticos de Chomsky asumen un carácter claramente ateórico que es tanto más sorprendente cuanto que estamos ante uno de los teóricos de la lingüística más conocidos mundialmente. En verdad, hay quien considera su teoría de la gramática generativa transformacional como una revolución tan importante en la lingüística como la teoría de Einstein lo fue en la fisica. La naturaleza ateórica de sus escritos políticos es, en parte, la causa del silencio o del descrédito con que fueron acogidos en los círculos profesionales. A lo más, esos textos fueron citados apenas para ser duramente criticados. "Los escritos políticos de Chomsky", observa Wolin,

---

45. Entre otros textos políticos de Chomsky, ver 1969, 1970, 1975, 1982, 1983, 198.5, 1987, 1989. Chomsky y Herman (1979, 1988), Chomsky y Zinn (1972).

> *son curiosamente ateóricos, lo que es sorprendente en un autor conocido por sus contribuciones a la teoría de la lingüística. Su presupuesto aparente es que la política no es un tema teórico [...] Al leer a Chomsky, uno queda con la impresión de que, si no fuese urgentemente necesario desenmascarar las mentiras, la inmoralidad y los abusos de poder, la política no supondría una llamada seria a su mente teórica* (1981-1994: 103).

Por el contrario, yo diría que es precisamente del carácter ateórico de los escritos políticos de Chomsky que la subjetividad del Sur saca una lección fundamental: la de que la regulación social no puede ser superada si el conocimiento-regulación no lo fuera igualmente. Sobre el dominio profesional de las ciencias sociales, Chomsky dice lo siguiente:

> *A mi modo de ver, la estructura corporativa profesional de las ciencias sociales ha servido, muchas veces, como un excelente instrumento para protegerlas del discernimiento y de la comprensión, para excluir aquellos que plantean cuestiones inaceptables, para restringir la investigación -no por la fuerza, sino por toda suerte de medios más sutiles- a problemas que no constituyan una amenaza. Ojeen cualquier sociedad y, por lo menos así me parece, descubrirán que, donde haya una corporación más o menos profesionalizada de personas que analizan los procesos sociales, habrá ciertos tópicos que ellas tendrán gran reluctancia en investigar. Habrá tabús sorprendentes en lo que ellas estudian. En particular, una de las cosas que es muy improbable que estudien es la forma como el poder es efectivamente ejercido en su propia sociedad, o la propia relación que ellos tienen con ese poder. Son tópicos que no serán entendidos y que no serán estudiados* (1987: 30)

La conclusión es que las ciencias sociales modernas son de muy poca utilidad para la construcción del conocimiento-emancipación. Chomsky propone, por tanto, la creación de un nuevo sentido común al que llama "sentido común cartesiano". La idea de Chomsky es que las personas comunes tienen una enorme cantidad de conocimientos en muchas áreas diferentes. Su ejemplo particular son las conversaciones y las discusiones sobre deporte en nuestra sociedad. Después de observar que las personas comunes aplican su inteligencia y sus capacidades analíticas a acumular un considerable conjunto de conocimientos en esta área específica, Chomsky prosigue el argumento afirmando que esa destreza intelectual y esa capacidad de comprensión podían ser usadas en áreas realmente importantes para la vida humana en sociedad. Subraya incluso que, bajo otros sistemas de gobierno que promoviesen la participación popular en áreas importantes de decisión, las capacidades cognitivas de los ciudadanos comunes

podrían, sin duda, ser utilizadas de forma relevante. Regresando a su meta-ejemplo -la guerra de Vietnam-, Chomsky escribe:

> *Cuando hablo, por ejemplo, de sentido común cartesiano, lo que quiero decir es que no son precisos conocimientos muy complejos o especializados para percibir que los Estados Unidos estaban invadiendo Vietnam. Y, de hecho, desmontar el sistema de ilusiones y de logros que funciona para evitar que se comprenda la realidad contemporánea no es una tarea que exija una capacidad o un entendimiento extraordinario. Exige el tipo de escepticismo normal y de disponibilidad para aplicar las capacidades analíticas que casi todas las personas tienen y que pueden ejercer* (1987: *35).*

En la perspectiva de la subjetividad del Sur, la propuesta de desteorización avanzada por Chomsky es una contribución importante para la creación de una tópica de emancipación, aunque presenta algunas limitaciones. En primer lugar, al admitir la separación total entre su actividad académica y su actividad política, Chomsky acepta acríticamente una de las dicotomías básicas del paradigma de la ciencia moderna: la dicotomía entre ciencia y polítca. La crítica radical de Chomsky a las ciencias sociales modernas no reconoce el hecho de que ellas participan en un paradigma epistemológico más vasto que incluye toda la ciencia moderna y, por consiguiente, también la lingüística. Así, no consigue ver que la dicotomía entre ciencia y política no es una cuestión académica, sino política, y, por ello, constitutiva de la política del Norte imperial[46]. Aún más, Chomsky no parece tener plena consciencia de la necesidad de una doble ruptura epistemológica (expuesta en el Capítulo I), o sea, la necesidad de explorar hasta el fin las contradicciones internas de la ciencia moderna, teniendo en mente la construcción de un nuevo sentido común emancipador. Si no lo hacemos, corremos el riesgo del pirronismo, esto es, someter el conocimiento-regulación a una crítica tan radical que acabamos por anular la voluntad de construir el conocimiento-emancipación. Con excepción del anarquismo, Chomsky presta poca atención a las tradiciones excéntricas y periféricas suprimidas por la modernidad occidental, y ninguna atención al conocimiento producido

---

46. La aceptación acrítica, por parte de Chomsky, de la distinción moderna entre ciencia y política explica alguna de las eventuales contradicciones entre su activismo político antiimperialista y su política científica y profesional. Una posición progresista, en el primer caso, puede, así, coexistir con una posición conservadora en el segundo. Sobre la política de la lingüística y, en particular, sobre la política de la concepción de Chomsky de "lingüística autónoma", ver Newmeyer (1986).

en el Sur a partir de una perspectiva no imperial. En otras palabras, con Chomsky no aprendemos como aprender a partir del Sur y con el Sur.

Para aprender a partir del Sur, debemos desde el principio dejar hablar al Sur, pues lo que mejor identifica el Sur es el hecho de haber sido silenciado. Como el epistemicidio perpetrado por el Norte ha sido acompañado casi siempre por el lingüicidio, el Sur fue doblemente excluido del discurso: porque se suponía que no tenía nada que decir y nada (ninguna lengua) con que decirlo[47]. Frente las asimetrías del sistema mundial, la construcción de la subjetividad del Sur, como ya dije, debe desarrollarse por procesos parcialmente distintos en el centro y en la periferia del sistema mundial.

Me detuve más arriba en las dificultades que ese proceso de construcción encuentra en el centro. En la tentativa de aprender a partir del Sur y con el Sur, importa también subrayar las dificultades que el proceso de su construcción encuentra en la periferia. A primera vista no debería haber dificultades, ya que, en este caso, la subjetividad del Sur habita en un lugar que le es familiar: el propio Sur. Nada podría estar más lejos de la verdad. Como producto del imperio, el Sur es la casa del Sur donde el Sur no se siente en casa. En otras palabras, la construcción de la subjetividad del Sur tiene que seguir un proceso de desfamiliarización, tanto en relación al Norte imperial, como en relación al Sur imperial. En lo que respecta al segundo, la desfamiliarización es, paradójicamente, mucho más difícil, incluso en la periferia. La verdad es que, como Said (1985) justamente señala, la epistemología imperial representó al otro como incapaz de representarse a sí mismo. Tucker también subrayó que "escuelas de pensamiento como el orientalismo y disciplinas como la antropología hablan en nombre del 'otro', afirmando muchas veces conocer mejor el 'otro' que estudia de lo que el 'otro' se conoce a sí mismo". Y añade: "El otro es reducido a un objeto mudo" (Tucker, 1992: 20)[48].

El epistemicidio y el lingüicidio cometidos más o menos sistemáticamente durante toda la trayectoria histórica de la modernidad capitalista arrancaron los conocimientos y las lenguas locales y crearon, en su lugar, un vasto terreno de no-conocimiento donde la lengua y el conocimiento imperial se fueron implantando progresivamente. Fue de este modo que el colonialismo se con-

---

47. Sobre el epistemicidio, ver Nencel y Pels (1991), y sobre el lingüicidio, ver Phillipson, 1993, y Skutnabb-Kangas, 1993. Sobre lenguas en vías de extinción, ver *Language* 68(1) y, especialmen te, Krauss (1992) y Craig (1992). Ver también el debate entre Ladefoged (1992) y Dorian (1993).
48. En el mismo sentido, Jameson (1986: 85) afirma que "la perspectiva del topo es epistemoló gicamente mutiladora y reduce los sujetos a la ilusión de una miríada de subjetividades frag mentadas".

virtió en una forma de conocimiento, en la forma de conocimiento-regulación. Conociendo sólo a través de las lentes del Norte imperial, la periferia no podía sino reconocerse a sí misma como el Sur imperial. Por esta razón, hoy es mucho más fácil para la periferia reconocerse como víctima del Norte imperial que como víctima del Sur imperial, o sea, víctima del epistemicidio y del lingüicidio que la convirtieron en la víctima que facilitó o deseó la propia opresión[49].

Para resolver esta dificultad, hay que tener en cuenta otra diferencia entre la constitución de la subjetividad del Sur en el centro y en la periferia del sistema mundial. En la periferia es posible reimaginar una tradición pre-imperial de resistencia a la dominación imperial, tradición en base a la cual se podría reconstruir un Sur no imperial o anti-imperial. Esa reconstrucción puede no ser forzosamente progresista, pero tampoco tiene que ser reaccionaria. Para ser progresista, tiene que asumir que la plena afirmación de no-imperialismo o de antiimperialismo implica la propia eliminación del concepto de Sur. Aprender plenamente a partir del Sur supone, pues, eliminar el Sur por completo. En la medida en que fuera posible al Sur pensarse en otros términos que no sean los del Sur, también será posible al Norte pensarse en otros términos que no sean los del Norte.

Uno de los más ilustres maestros de este proceso de aprendizaje con el Sur fue Gandhi, eminente dirigente del nacionalismo indio y profeta visionario de la no violencia[50]. Gandhi simboliza el rechazo más radical del

---

49. Los novelistas y los poetas del Sur han sido la vanguardia de la lucha por un Sur no imperial. Jameson afirma que, en la novela del Tercer Mundo, las alegorías son mucho más nacionales que individuales (como ocurre en el Primer Mundo): "la historia del destino individual priva do es siempre una alegoría de la situación conflictiva de la cultura y de la sociedad públicas del Tercer Mundo" (1986: 79).

50. En lo que sigue me concentraré en Gandhi, sin olvidar, por ello, que, a medida que la crisis de la modernidad se profundiza y que su carácter imperialista se hace más evidente, en el Sur ha ido emergiendo recientemente un nuevo fermento intelectual y político, inspirado por una concepción del Sur no imperial que intenta desarrollar una política emancipadora fuera de los moldes occi dentales. Entre muchos ejemplos, véase Wamba dia Wamba, que apela a una nueva política eman cipadora en África, informada por un nuevo paradigma filosófico capaz de refutar y de desalojar la "epistemología social de la dominación" (1991a, 1991 b). Sobre el debate al que dio origen, ver, por ejemplo, Ramose (1992). Con respecto a Asia, partiendo de la idea de que un aspecto sig nificativo de las estructuras postcoloniales de conocimientos en el Tercer Mundo es una forma peculiar de "imperialismo de categorías", Nandy comienza estableciendo una base para la tole rancia étnica y religiosa que sea independiente del lenguaje hegemónico del secularismo popula rizado por los intelectuales occidentalizados y por las clases medias expuestas al lenguaje global-mente dominante del Estado-nación en el sur de Asia (1988: 177). Ver, también, Nandy (1987a). Por último, Gilroy (1993) defiende vigorosamente una "cultura negra atlántica" como contra cultura de la modernidad, incitándonos a aprender con el sur *dentro* del Norte imperial.

Norte imperial en el siglo XX. Cuando, en 1909, le preguntaron que diría a los británicos a propósito de la dominación colonial de la India, Gandhi respondió que, entre otras cosas, diría lo siguiente:

> *Tomamos la civilización que apoyáis como lo opuesto a la civilización. Consideramos que nuestra civilización es muy superior a la vuestra [...] Consideramos que vuestras escuelas y vuestros tribunales son inútiles. Queremos recuperar nuestras antiguas escuelas y nuestros tribunales. La lengua común de la India no es el inglés sino el hindi. Por eso, deberíais aprenderlo. Podemos comunicarnos con vosotros sólo en nuestra lengua nacional* (1956: 118).

Como Nandy subraya acertadamente,

> *la perspectiva de Gandhi desafía la tentación de igualar al opresor en violencia y de recuperar la autoestima compitiendo dentro del mismo sistema, ha perspectiva se basa en una identificación con el oprimido que excluye la fantasía de la superioridad del estilo de vida del opresor, tan profundamente internalizada en las conciencias de los que afirman hablar en nombre de las víctimas de la historia* (1987b: 35).

La idea y la práctica de la no violencia y de la no cooperación, a la que Gandhi dedicó toda su vida, son las características más notables de la desfamiliarización política y cultural con respecto al Norte imperial. El objetivo no es conquistar poder en un mundo corrupto, sino crear un mundo alternativo donde sea posible recuperar la humanidad de lo humano. Dice Gandhi:

> *En nuestra situación actual, somos mitad hombres, mitad animales, y en nuestra ignorancia y hasta arrogancia decimos que cumplimos plenamente los designios de nuestra especie siempre que a un ataque respondemos con otro ataque y que, para tal, desarrollamos el grado necesario de agresividad* (1951: 78).

Como se ve, para Gandhi la desfamiliarización con respecto al Norte imperial es, del mismo modo, una desfamiliarización con respecto al Sur imperial. Refiriéndose en 1938 a la práctica de la *satyagraha,* Gandhi advirtió: "La no cooperación, siendo un movimiento de purificación, traerá a la superficie todas nuestras debilidades y también los excesos hasta de nuestros puntos fuertes" (1951: 80).

Para Gandhi, el marxismo y el comunismo europeos, aunque representando indiscutiblemente una crítica profunda del Norte imperial, están aún demasiado comprometidos con él para funcionar como modelos para la construcción de un Sur no imperial:

No quedemos obcecados con los lemas y las palabras de orden seductoras importados de Occidente. ¿No tenemos nuestras propias tradiciones orientales? ¿No seremos capaces de encontrar nuestra propia solución para el problema del capital y del trabajo? [...] Estudiemos nuestras instituciones orientales con ese espíritu de investigación científica y desarrollaremos un socialismo y un comunismo más genuinos que el mundo jamás soñó. Es sin duda errado presumir que el socialismo o el comunismo occidentales son la última palabra sobre la cuestión de la pobreza de las masas. [...] La lucha de clases es extraña al espíritu esencial de la India, que es capaz de desarrollar una forma de comunismo ampliamente basada en los derechos fundamentales de todos y en una justicia igual para todos[51].

La desfamiliarización con respecto al Norte y al Sur imperiales no es, para Gandhi, un fin en sí mismo, sino un medio para crear un mundo alternativo, una forma nueva de universalidad capaz de liberar, al mismo tiempo, la víctima y el opresor. En este aspecto, el contraste flagrante entre Gandhi y Habermas es nítidamente favorable a Gandhi. Para comenzar, su concepto de racionalidad es mucho más abarcador que el de Habermas. Gandhi rechaza distinguir entre verdad, amor y alegría: "La fuerza del amor es igual a la fuerza del alma o de la verdad", escribe en un momento determinado (1956: 110). Y, en otra ocasión, declara: "Mi no violencia exige amor universal" (1956: 100). Por ello, Pantham tiene razón cuando afirma que "la *satyagraha* de Gandhi es un modo integral de praxis política vedada al raciocinio crítico". Y añade enérgicamente que "la *satyagraha* de Gandhi comienza a partir del punto donde la argumentación racional y el raciocionio crítico se detienen" (Pantham, 1988: 206)[52]. En segundo lugar, la "investigación científica" de Gandhi no reivindica algún privilegio epistemológico. Por decirlo de algún modo, el conocimiento ya estaba ahí; la única cosa a hacer era "experimentar":

Nada tengo que enseñar al mundo. La verdad y la no violencia son tan antiguas como las montañas. Todo lo que hice fue intentar realizar experiencias en ambas en una escala tan vasta cuanto me fue posible. Al hacerlo, erré a veces y aprendí de los errores. La vida y sus problemas se convirtieron, para mí, en otras tantas experiencias en la práctica de la verdad y de la no violencia (1951: 240).

51. Citado por Pantham (1988: 207-208).
52. Las ideas y la política de Gandhi continúan siendo objeto de un gran debate. Nandy (1987) seña la que, por haber escapado a la dominación cultural colonial, Gandhi formuló un auténtico y efectivo socialismo indio. Partiendo de un marco gramsciano, Chatterjee considera que la ideo logía de Gandhi, subvirtiendo, en lo esencial, el pensamiento nacionalista de élite, propició, al mismo tiempo, la oportunidad histórica para la apropiación política de las clases populares den tro de las formas en evolución del nuevo Estado indio (1984: 156). Fox (1987) acentúa los dile mas de la resistencia cultural de Gandhi en un sistema mundial de dominación cultural.

La propuesta de Gandhi es una contribución decisiva para un nuevo sentido común emancipador. La nueva universalidad de la aspiración de Gandhi se basaba explícitamente en una hermenéutica diatópica[53], es decir, en un cuestionamiento exigente de su propia cultura hindú, dirigido a aprender como entrar en diálogo con otras culturas provisto de la máxima tolerancia discursiva, y a reconocer que las otras culturas también tienen aspiraciones emancipadoras semejantes: "La no violencia, en su forma activa, es, por tanto, buena voluntad para con toda la vida. Es puro amor. Lo leo en las escrituras hindúes, en la Biblia, en el Corán" (1951: 77).

Si, por un lado, el contraste entre Gandhi y Habermas es perfectamente obvio, por otro, hay una convergencia entre Gandhi y Chomsky que me parece importante resaltar. Aunque Chomsky haga una distinción entre ciencia y política inaceptable para Gandhi, ambos intentan fundamentar un nuevo sentido común emancipador en una práctica exigente y altamente arriesgada. Cada uno, a su manera, traba un combate de vida o muerte contra la regimentación, empeñándose en una crítica radical del conocimiento profesional hegemónico; una crítica que exige la desteorización de la realidad como única forma de reinventarla. A esto se añade que cada uno de ellos parte de una interpelación radical de su propia cultura, a fin de captar lo que la podrá aproximar a otras culturas, y está dispuesto a implicarse (diatópicamente, por decirlo de algún modo) en diálogos interculturales. Chomsky desentierra las raíces más profundas del liberalismo europeo y descubre un nuevo comunitarismo y una nueva solidaridad en la forma política del anarquismo. En su opinión, la sociedad anarquista, basada en la libre asociación de todas las fuerzas productivas y en el trabajo cooperativo, satisfaría las necesidades de todos sus miembros de una forma adecuada y justa:

> *En dicha sociedad, no hay motivo para que las recompensas dependan de un determinado conjunto de atributos personales, por más seleccionados que estén. La desigualdad de dones es simplemente la condición humana -hecho que debemos agradecer; una visión del infierno es una sociedad compuesta de elementos intercambiables. Esto nada implica en lo que respecta a las recompensas sociales. [...] Sin lazos de solidaridad, de simpatía y de preocupación por los otros, una sociedad socialista es impensable. Sólo nos queda esperar que la naturaleza humana sea constituida de tal forma que esos elementos de nuestra naturaleza esencial puedan desarrollarse y enriquecer nuestras vidas, una vez que las condiciones sociales que los suprimen hayan sido sobrepasa-*

53. Sobre el concepto de hermenéutica diatópica, ver el Volumen 3º.

das. Los socialistas son fieles a la convicción de que no estamos condenados a vivir en una sociedad basada en la ganancia, en la envidia o en el odio. No sé cómo probar que ellos tienen razón, pero tampoco hay fundamentos para la convicción común que supone que deben estar equivocados (1987: 192).

El elogio de la comunidad y de la solidaridad hecho por Chomsky se ajusta perfectamente a las preocupaciones expresadas por Gandhi en la perspectiva de su cultura. Pero, curiosamente, en su interpelación radical del comunitarismo hindú, Gandhi descubre el valor de la autonomía y de la libertad del individuo. Poco tiempo antes de morir, cuando alguien le preguntó lo que entendía por socialismo, dado que insistía en distinguir su noción de socialismo de su variante europea, Gandhi respondió:

No quiero caminar sobre las cenizas de los ciegos, de los sordos, de los mudos. En el socialismo de ellos [el europeo] es probable que éstos no tengan lugar. Su único objetivo es el progreso material […] Yo quiero libertad para expresar totalmente mi personalidad. Debo ser libre para construir una escalera hasta Sirius si me apetece. Esto no significa que quiera hacer tal cosa. En el otro socialismo no hay libertad individual. No se es dueño de nada, ni siquiera del propio cuerpo. (1956: 327).

El hecho de que la convergencia entre Chomsky y Gandhi parta de posiciones tan distantes es, en sí mismo, un hecho significativo. Al excavar profundamente en su propia cultura, cada uno de ellos llega diatópicamente a la cultura del otro. Pero eso es aún más significativo si consideramos que el modelo político que parece captar mejor las afinidades de ambos es el anarquismo. En verdad, lo que Gandhi dice sobre el anarquismo no difiere mucho de lo que hace poco leímos en Chomsky:

Poder político significa gobernar la vida nacional a través de representantes nacionales. Si la vida nacional se vuelve tan perfecta hasta el punto de autogobernarse, ninguna representación será necesaria. Habrá, entonces, un Estado de anarquía iluminada. En tal tipo de Estado, cada uno será su propio gobernante. Y gobernarse a sí mismo de una manera tal que nunca constituirá un obstáculo para su vecino. En el Estado ideal, por tanto, no habrá poder político porque no habrá Estado. Mas el ideal nunca es totalmente realizado en la vida. De ahí la afirmación clásica de Thoreau de que el mejor gobierno es el que menos gobierne (1951: 244).

Tal vez no sea coincidencia que la convergencia entre Chomsky y Gandhi encuentre en el anarquismo una de sus formulaciones. En verdad, de todas las tradiciones políticas emancipadoras de la modernidad occidental, el

anarquismo es, sin duda, una de las más desacreditadas y marginalizadas por el discurso político hegemónico, sea él convencional o crítico. Como representación relativamente inacabada, el anarquismo se muestra, así, más disponible para la fertilización intercultural. Además, en tanto que práctica política, el anarquismo sólo floreció en el Sur del Norte, y se realizó de un modo más pleno en la España republicana de los años treinta. En otras palabras, se desarrolló en los márgenes del sistema de dominación, donde las hegemonías se afirmaban con mayor fragilidad. Por último, como Chomsky observa correctamente, el anarquismo es el único proyecto político emancipador que no confiere un privilegio particular a los intelectuales y al conocimiento profesional, representando, con ello, un eslabón débil en el paradigma de la modernidad por donde la hermenéutica diatópica se puede infiltrar. La desteorización de la realidad como condición previa para su reinvención, que tanto Chomsky como Gandhi desean, encuentra en el anarquismo un terreno apropiado.

Lo que más aproxima a estos dos pensadores y activistas es que, más allá de contribuir a la construcción del subjetividad del Sur, ambos contribuyen también a la construcción de subjetividades de frontera y del barroco. Ambos defienden la sociabilidad de frontera como un medio de creatividad social capaz de resistir la regimentación, la naturalización de las rutinas y la homogeneización de las diferencias. Por otro lado, el extremismo que ambos confieren a sus ideas y prácticas evidencia también su subjetividad barroca. Con respecto a Gandhi, puede parecer sorprendente considerar barroca una subjetividad que aconseja la simplicidad y la represión de las pasiones. Recordemos que el extremismo barroco *(la extremosidad* de Maravall) se afirma tanto por la exaltación de la exuberancia, como por la exaltación de la simplicidad. El extremismo de la simplicidad y del autodespojamiento de Gandhi es barroco.

La subjetividad del Sur constituye el momento de solidaridad en la construcción de una tópica para la emancipación. El objetivo es construir un círculo de reciprocidad mucho más vasto que el que propone la modernidad, o sea, una *Sorge* que no puede dejar de ser simultáneamente local y transnacional, inmediata e intergeneracional. La subjetividad del Sur significa la capacidad y la voluntad para un vasto ejercicio de solidaridad. Su objetivo es la construcción de un Sur no imperial como una tarea que precede a la eliminación de la dicotomía imperial entre el Norte y el Sur y a su sustitución por otras formas, muchas y variadas como sería deseable, de diferenciación igualitaria, esto es, de diferencia sin subordinación. En la construc-

ción de un Sur no imperial, el momento de la solidaridad se desdobla en tres grandes momentos que son otras tantas perspectivas privilegiadas para captar los eslabones débiles de la dominación imperial: el *momento de la rebelión,* el *momento del sufrimiento humano* y el *momento de la continuidad entre víctima y agresor.*

El *momento de la rebelión* surge cuando el orden imperial es destruido, por lo menos momentáneamente, y da lugar al caos, desde cuyo punto de vista el colonialismo puede ser concebido como una forma de ignorancia y la solidaridad como una forma de conocimiento. Si el momento de la rebelión de los oprimidos se corresponde con el eslabón débil de la dominación imperial, no sorprende que el análisis de este momento sea también un eslabón débil de las ciencias sociales convencionales que se constituyeron y prosperaron con base en la relación imperial. Habrá que procurar un análisis convincente de los momentos de rebelión en la investigación realizada como resistencia a la relación imperial. Un buen ejemplo, que viene también de la India, es la gigantesca recopilación de estudios sobre la sociedad india reunidos por Ranajit Guha en los diferentes volúmenes de *Subaltern Studies*[54]. Comentando esta formidable empresa en el ámbito de los estudios históricos, Veena Das afirma que los *Subaltern Studies* "fundamentaron un punto importante en la determinación de la centralidad del momento histórico de la rebelión al encarar los subalternos como sujetos de sus propias historias" (1989: 312).

El momento de rebelión es el momento de desafío en que un nuevo orden emergente se enfrenta al orden de la representación. El cuestionamiento del orden de la representación produce el caos epistemológico que permite a las energías emancipadoras reconocerse como tales. El momento de rebelión es, por tanto, un momento de suspensión que convierte el Norte imperial en poder alienante y el Sur imperial en impotencia alienante. En el momento de la rebelión, la fuerza del opresor sólo existe en la medida en que la debilidad de la víctima lo permite: la capacidad del opresor es una función de la incapacidad de la víctima; la voluntad de oprimir es una función de la voluntad de ser oprimido. Esta reciprocidad momentánea entre opresor y víctima hace posible la subjetividad rebelde. Esta subjetividad fue memorablemente formulada por Gandhi, cuando se imaginó dirigirse a los

54. Un conjunto de ensayos sobre la historia y la sociedad del sur de Asia publicados, en los años ochenta, en una obra colectiva dirigida por Ranajit Guha. De los diferentes estudios incluidos, ver uno del propio Guha sobre la historiografía colonialista en la India: Guha (1989).

Británicos en estos términos: "No somos nosotros lo que tenemos que hacer lo que ustedes quieren, sino ustedes los que tienen que hacer lo que nosotros queremos" (1956: 118).

El *momento del sufrimiento humano* es el momento de contradicción entre la experiencia de vida del Sur y la idea de una vida decente. Es el momento en que el sufrimiento humano es traducido en sufrimiento-hecho-por-el-hombre. Es un momento crucial, en tanto que la dominación hegemónica reside, primordialmente, en la ocultación del sufrimiento humano o, siempre que eso no fuera posible, en su naturalización como fatalidad o necesidad o en su trivialización como espectáculo mediático. Es precisamente a través de la ocultación, de la naturalización y de la trivialización del sufrimiento que la dominación oculta y naturaliza la opresión. La identificación del sufrimiento humano requiere, por ello, una gran inversión en la representación y en la imaginación de oposición. Como Nandy afirma, "[...] nuestra sensibilidad ética limitada no es una prueba de la hipocresía humana; es, sobre todo, un producto del conocimiento limitado que tenemos de la situación humana" (1987b: 22).

En el Capítulo V intenté diseñar el mapa mental de un vasto campo social de opresión en las sociedades capitalistas, producido en seis grandes espacios estructurales: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio del mercado, el espacio de la comunidad, el espacio de la ciudadanía y el espacio mundial. Las seis formas de opresión generan seis formas principales de sufrimiento humano. La fenomenología del sufrimiento humano es un ingrediente esencial de la creación de la voluntad de transición paradigmática. La subjetividad del Sur experimenta personalmente todo el sufrimiento del mundo como un sufrimiento hecho por el hombre, y en modo alguno, como algo necesario o inevitable. Al ser constituido por el sufrimiento humano, el carácter radical de la voluntad emancipadora de la subjetividad del Sur reside en el hecho de que no tiene nada que perder, a no ser sus cadenas.

En cuanto al *momento de continuidad entre opresor y víctima,* nadie lo expresó mejor que Gandhi, cuando señaló claramente que cualquier sistema de dominación embrutece simultáneamente a la víctima y al opresor, y que también el opresor necesita ser liberado. "Durante toda su vida", escribe Nandy, "Gandhi procuró liberar a los Británicos, tanto como a los indios, de las garras del imperialismo; y procuró liberar a las castas hindúes, tanto como a los intocables, de la intocabilidad" (1987b: 35). Gandhi creía que el sistema de dominación impele a la víctima a interiorizar las reglas del siste-

ma de tal manera que nada garantiza que, una vez derrotado el opresor, la dominación no continúe siendo ejercida por la antigua víctima, aunque de formas diferentes. La víctima es un ser profundamente dividido en cuanto a la identificación con el opresor o a la diferenciación en relación a él. Vuelvo a citar a Nandy:

> *El oprimido nunca es una pura víctima: una parte de él colabora, se compromete y se adapta, y la otra desafía, 'no coopera', subvierte o destruye, muchas veces en nombre de la colaboración y bajo el ropaje de la obsequiosidad* (1987b: 43).

Al descubrir los secretos del desafío a la opresión, la subjetividad del Sur lucha por un mundo alternativo que no produzca el embrutecimiento recíproco. En otras palabras, liberar al opresor de la deshumanización sólo es concebible como resultado de la lucha emancipadora trabada por la víctima contra la opresión. Un prominente teórico de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, expresa elocuentemente esta aparente paradoja y asimetría:

> *Amamos a los opresores, liberándolos de ellos mismos. Pero eso sólo se puede conseguir optando decididamente por los oprimidos, o sea, combatiendo a las clases opresoras. Tiene que ser un combate real y efectivo, no odio* (Gutiérrez, 1991).

2.4. Constelaciones tópicas

Los *topoi* de la frontera, del barroco y del Sur presiden la reinvención de una subjetividad con capacidad y voluntad de explorar las potencialidades emancipadoras de la transición paradigmática. Ninguno de estos tres *topoi* garantiza por sí sólo la creación de una tópica para la emancipación o de una subjetividad capaz de traducirla en formas concretas de sociabilidad. Por el contrario, cada *topos* separadamente puede sancionar formas excéntricas de regulación que, a su vez, pueden contribuir a desacreditar los proyectos emancipadores y liquidar la voluntad de emancipación. Abandonado a sí mismo, el *topos* de la frontera puede dar origen a una subjetividad y a una sociabilidad libertinas que sean indulgentes con creatividades destructivas: de ahí puede resultar una turbulencia que, en vez de posibilitar nuevas formas de solidaridad, abre nuevos espacios para el colonialismo. Del mismo modo, dejado a sí mismo, el *topos* del barroco puede ser la fuente de formas manipuladoras de subjetividad y de sociabilidad propensas a

recurrir al artificio y al extremismo a fin de excitar las pasiones y promover la adhesión acrítica a formas de caos disfrazadas de orden y a formas de colonialismo disfrazadas de solidaridad. Finalmente, el *topos* del Sur, actuando aisladamente, puede desembocar en subjetividades golpistas y autoritarias que, en sus esfuerzos por abolir el colonialismo, acaban por abolir también las posibilidades de solidaridad.

La subjetividad y la sociabilidad emergentes son, por tanto, constelaciones de estos tres *topoi,* aunque las constelaciones puedan variar de acuerdo con la intensidad variable de los tres *topoi* intervinientes. Esto quiere decir que una constelación dominada por el *topos* de la frontera (con el *topos* de la frontera actuando en modo de alta tensión y los restantes *topoi* en modo de baja tensión) difiere de otra dominada por el *topos* del barroco, o de una tercera dominada por el *topos* del Sur. Lo fundamental es que los tres *topoi* estén siempre presentes y que ninguno de ellos tenga una presencia trivial o irrelevante. Constituidas de esta forma, la subjetividad y la sociabilidad emergentes desembocan en prácticas sociales y epistemológicas de contradicción y competición paradigmáticas en cada uno de los seis espacios estructurales. Es evidente que existen en la sociedad muchos otros campos sociales de contradicción y competición paradigmáticas, mas creo que los seis espacios estructurales que identifiqué son particularmente relevantes: dado que se trata de campos sociales privilegiados de regulación social, es en ellos donde las emancipaciones más importantes y duraderas deben ser conquistadas.

En cada uno de los seis espacios estructurales, la subjetividad emergente provoca la contradicción y la competición paradigmáticas dentro de una unidad específica de práctica social: diferencia sexual y generaciones en el espacio doméstico; clases y naturaleza capitalista en el espacio de la producción; consumo en el espacio del mercado; etnicidad, raza y pueblo en el espacio de la comunidad; ciudadanía en el espacio de la ciudadanía; Estado-nación en el espacio mundial. Esto significa que, en el interior de cada uno de los seis espacios estructurales, la práctica social emergente está constituida por una constelación específica de los *topoi* de la frontera, del barroco y del Sur. En términos de prácticas sociales y epistemológicas concretas, la frontera, el barroco y el Sur significan cosas diferentes en relación, por ejemplo, a las luchas de sexos, de clases o de etnias. Pero, en cualquier práctica de ese género, la marca y la fuerza emancipadora de los grupos sociales que luchan por el paradigma emergente les son conferidas por la constelación de *topoi* específica que alimenta la subjetividad de dichos grupos. Es este hecho el que da consistencia a la posición que asumí, en el Capítulo V, con respec-

to a la determinación estructural. El potencial emancipador y la primacía de las luchas sociales no están determinados por su posición estructural -en términos estructurales, no es posible establecer alguna primacía entre sexo, clase, ciudadanía, etc.-, sino por la intensidad con que se dejan guiar por las constelaciones tópicas de la frontera, del barroco y del Sur.

De idéntica manera, la cuestión de las formas organizativas de la práctica social emancipadora es secundaria, aunque de ningún modo irrelevante. En términos abstractos, y en lo que se refiere a la eficacia emancipadora, no es posible establecer primacías o jerarquías entre partidos políticos, sindicatos, nuevos movimientos sociales, movimientos populares, ONG's, etc. La adecuación de cada una de estas formas a las aspiraciones, capacidades y deseos de los grupos sociales progresistas depende de condiciones concretas. Pero sus potencialidades emancipadoras dependen de la intensidad con que interioricen las constelaciones tópicas de la frontera, del barroco y del Sur: cuanto más intensa sea la interiorización, mayor será la proximidad entre las prácticas sociales y epistemológicas y el paradigma emergente.

En el marco de esas prácticas, las subjetividades individuales y colectivas nunca se agotan en una única unidad de práctica o de organización social. Somos siempre configuraciones de diferentes prácticas sociales y participamos en diferentes tipos de organizaciones. De acuerdo con el contexto, actuamos predominantemente como subjetividad de sexo, de clase, de consumidor, étnica, de ciudadano o nacional. Mas, en cualquier contexto, estamos constituidos por todas las restantes subjetividades parciales. Dado que, en la transición paradigmática, la constelación tópica de la frontera, del barroco y del Sur tiende a distribuirse desigualmente por las diferentes formas de práctica social, resulta que nuestras configuraciones de subjetividad son internamente contradictorias y rivales. Si, en algunas de las subjetividades parciales, nos encontramos más próximos del paradigma emergente, en otras, nos encontramos más próximos del paradigma dominante. Las configuraciones de subjetividad son tanto más emancipadoras cuanto más organizadas estén por las subjetividades parciales constituidas por la constelación tópica emergente. Lo mismo puede decirse de las formas de organización social y política en que esas subjetividades participan. En la transición paradigmática, es imposible erradicar la contradicción y la competición entre el paradigma dominante y el paradigma emergente, es decir, entre la regulación y la emancipación. Ambas operan en el interior, tanto de las subjetividades individuales como de las colectivas, así como en el interior de los campos sociales en que ellas intervienen.

Conclusión

En los capítulos anteriores, me ocupé sobre todo del paradigma dominante. En este capítulo, mi objetivo fue concentrarme en el paradigma emergente. De ahí que haya decidido combinar dos tradiciones marginalizadas de la modernidad: la tópica retórica y la utopía. Describí sumariamente las tareas emancipadoras implicadas en la transición paradigmática y esbocé el perfil general de las subjetividades individuales y colectivas con capacidad y voluntad de realizarlas. Mi intención no fue, en modo alguno, formular una nueva teoría social de las sociedades capitalistas del sistema mundial a finales del siglo XX. Por el contrario, intenté desteorizar la realidad social para tornarla más flexible y receptiva al pensamiento y al deseo utópicos. Mi objetivo principal no fue, por tanto, presentar el proyecto de un nuevo orden, sino tan sólo mostrar que el colapso del orden o del desorden existente -que Fourier designó, significativamente, como "orden subversivo"- no implica, en modo alguno, la barbarie. Significa, eso sí, la oportunidad de reinventar un compromiso con una emancipación auténtica, un compromiso que, además, en vez de ser el producto de un pensamiento vanguardista iluminado, se revele como sentido común emancipador.

Construir una utopía como ésta -no en *ningún lugar* imaginario, y menos aún en un irónico *lugar ningún*[55], sino simplemente aquí, en un aquí heterotópico-, construir, en verdad, una utopía tan pragmática como el propio sentido común, no es una tarea fácil, ni una tarea que pueda concluirse alguna vez. Este reconocimiento, este punto de partida, de la infinitud es lo que hace de esta tarea una tarea verdaderamente digna de los humanos.

---

55. Esta inversión entre "ningún lugar" ('nowhere') y "lugar ningún" ('erewhon') está, obviamente, inspirada en Samuel Butler *nowhere* y *erewhon* (Butler: 1998).

BIBLIOGRAFÍA

ABEL, Richard (1980), "Redirecting Social Studies of Law", *Law and Society Review, 14,* 826 ss. ABRAHAMSON, Hans; NILSSON, Anders (1994), *Moçambique em Transição: um estudo da história de desenvolvimento durante* o *período 1974-1992.* Maputo: PADRIGU e CEEI-ISRI. ADDO, Herb *et al.* (1985), *Development as Social Transformation: Reflections on the Global Problematique.* London: Hodder & Stoughton.

ADLER, Max (1924), *Zuchthaus und Fabrik.* Leipzig: Ernst Oldenburg Verlag. ADORNO, Theodor (1985), *Minima Moralia.* London: Verso. ALBERRO, Solange (1992), *Del Gachupin al Criollo.* Mexico D. E: El Colegio de Mexico. ALBUQUERQUE, Luis de (1994), *Estudos de Historia da Ciencia Náutica.* Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical. ALEXY, Robert (1978), *Theorie der juristischen Argumentation.* Frankfurt/ M.: Suhrkamp. ALLEN, Peter (1981), "The Evolutionary Paradigm of Dissipative Structures", *en* Jantsch (org.), 25-72.

ANDRADE, Oswald de (1990), *A Utopía Antropofágica.* Sao Paulo: Globo. ANDREWS, Lews (1995), *Story and Space in Renaissance Art: The Rebirth* of *Continuous Narrative.* Cambridge: Cambridge University Press. ARENDT, Hannah (1963), *Between Fast and Future.* Cleveland: Meridian Books. AUERBACH, Erich (1968), *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature.* Princeton: Princeton University Press. AVERY, Thomas Eugene.; BERLIN, Graydon Lennis (1992), *Fundamentals of Remote Sensing and Airphoto Interpretation.* New York: Macmillan. ÁVILA, Affonso (1994), O *Lúdico* e as Projeções *do Mundo Barroco-II.* Sao Paulo: Editora Perspectiva.

BACHELARD, Gaston (1972), *La formation de I'esprit scientifique.* Paris: J. Vrin. BACON, Francis (1933), *Novum Organum.* Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica. BAHRO, Rudolf (1978), *The Alternative.* London: New Left Books. BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities.* London: Verso.

BALL, Millner (1985), *Lying Down Together: Law Metaphor and Theology.* Madison: University of Wisconsin Press.
BALL, Millner (1990), *The Word and the Law.* Chicago: University of Chicago Press.
BARBER, Benjamin (1984), *Strong Democracy.* Berkeley: University of California Press.
BARRETT, Michèle (1980), *Women's Oppression Today.* London: Verso. BARRIOS, Marco A.G. (1993), *Economía* y *Cultura Política Barroca.* Mexico D. E: UNAM.
BARTHES, Roland (1970), "L'ancienne rhétorique", *Communications,* 16, 172-229.
BATESON, Gregory (1985), *Mind and Nature.* London: Fontana. BAUDRILLARD, Jean (1981), *Simulacres et Simulations.* Paris: Galilee. BECKER, Howard (1986), *Doing Things Together.* Evanston, Il: Northwestern University Press. BELLEY, Jean Guy, "Pluralisme juridique", in Andre-Jean Arnaud (org.) (1988), *Dictionnaire Encydopédique de Théorie et de Sociologie du Droit.* Paris/Bruxelas: LGDJ/E. Story-Scientia, 300-303. BENARIA, Lourdes; SEN, G. (1981), "Accumulation, Reproduction and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited", *Signs* 7(2): 279-298. BENDA-BECKMANN, Franz von (1997), "Citizens, Strangers and Indigenous Peoples: Conceptual Politics and Legal Pluralism", *Law & Anthropology,* 9, 1-42.
BENSELER, Frank; HEIJL, Peter; KOCH, Wolfram (orgs.) (1980), *Autopoiesis: Communication and Society. The Theory of Autopoietic Systems in the Social Sciences.* Frankfurt/M.: Campus. BERGER, Adolf (1953), *Encyclopedic Dictionary of Roman Law.* Filadelphia: The American Philosophical Society.
BERGER, John (1987), "Loving a Cold Climate", *The Guardian,* 4(12). BERLIN, Isaiah (1976), *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas.* London: Hogarth Press. BERMAN, Harold (1983), *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition.* Cambridge: Harvard University Press. BERRY, Christopher (1989), *The Idea of a Democratic Community.* New York: St. Martin's Press. BINFORD, Lewis Roberts (1981), "Behavioral Archaeology and the 'Pompeii Premise"', *Journal of Anthropological Research,* 37(3), 195-208. BLAKEMORE, M. J.; HARLEY, J. B. (1980), *Cartographica, Special Issue,* 17(4), 1-120.
BLANKENBURG, Erhard (1984), "The Poverty of Evolutionism. A Critique of Teubner's Case for Reflexive Law"', *Law and Society Review,* 18, 273-289.
BLEIER, Ruth (1984), *Science and Gender.* New York: Pergamon. BLOCH, Ernst (1986), *The Principie of Hope.* 3 vols. Cambridge, Mass: The MIT Press. BLOOM, Harold (1973), *The Anxiety of Influence.* Oxford: Oxford University Press. BOGGS, S. W. (1947), "Cartohypnosis", *Scientific Monthly,* 64, 469 ss. BOHM, David (1984), *Wholeness and the Implicate Order.* London: Ark Paperbacks. BOOKCHIN, Murray (1970), *Ecology and Revolutionary Thought.* New York: Times Change Press.

BOOKCHIN, Murray (1974), *The Limits of the City.* New York: Harper & Row.
BOOKCHIN, Murray (1980), *Toward an Ecological Society.* Montreal: Black Rose Books. BOOKCHIN, Murray (1987), *The Rise of Urbanization and the Decline* of *Citizenship.*
San Francisco: Sierra Club Books. BOOKCHIN, Murray (1990), *The Philosophy of Social Ecology.* Montreal: Black Rose
Books. BORDA, Orlando F. (1987), *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual. Los Nuevos*
Rumbos. Bogota: Carlos Valencia Editores.
BORGES, Jorge Luis (1974), *Obras Completas.* Buenos Aires: Emecé. BOSERUP, Esther (1970), *Women's Role in Economic Development.* London: Allen &
Unwin.
BOURDIEU, Pierre (1980), *Le sens pratique.* Paris: Editions de Minuit. BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire.* Paris: Fayard. BOVÉ, Paul (1990), "Discourse", *en* F. Lentricchia y T. McLaughlin (orgs.) (1990),
Critical Terms for Literary Studies. Chicago: University of Chicago Press. 50-65.
BOWEN, M. (1985), "The Ecology of Knowledge: Linking the Natural and Social Sciences", *Geoforum,* 16, 213-225. BOWLES, Gloria; KLEIN, Renate (orgs.) (1983), *Theories and Women Studies.*
London: Routledge. BOWLES, Samuel (1998), "Endogenous Preferences: The Cultural Consequences of
Markets and Other Economic Institutions", *Journal of Economic Literature,* Vol. XXXVI, 75-111. BOWLES, Samuel; GORDON, David; WEISSKOPF, Thomas (1983), *Beyond the*
Wasteland: A Democratic Alternative to Economic Decline. Garden City: Anchor.
BOWLES, Samuel; GINTIS, Herbert (1986), *Democracy and Capitalism: Property, Community and the Contradiction of Modern Social Thought.* New York: Basic Books.
BOWLES, Samuel; GORDON, David; WEISSKOPF, Thomas (1990), *After the Wasteland.* A *Democratic Economics for the Year 2000.* Armonk, New York: M.E. Sharpe Inc. BRAUDEL, Fernand (1979), *Civilization matérielle, économie et capitalisme XVe-*
XVIIIe siècle. Vol. II. Paris: Armand Colin. BRENNER, R. (1977), "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Smithian
Marxism", *New Left Review,* 104, 25-92. BREUER, Dieter; SCHANZE, Helmut (orgs.) (1981) *Topik. Beiträge zur interdiszi-*
plinären Diskussion. Munchen: W. Fink Verlag. BRIGCS, John; PEAT, F. David (1985), *Looking-Glass Universe. The Emerging Science*
of Wholeness. London: Fontana.
BRILLOUIN, Leon (1959), *La science et la théorie de I'information.* Paris: Masson.
BRUNKHORST, Hauke (1987), "Romanticism and Cultural Criticism", *Praxis International,* 6, 397-415. BUCI-GLUCKSMANN, Christine (1984), *La raison baroque, de Baudelaire a Benjamin.*
Paris: Galilee.

BUCKLE, Stephen (1991), *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume.* Oxford: Clarendon Press.

BUMILLER, Kristin (1988), *The Civil Rights Society. The Social Construction of Victims.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

BUNGE, Mario (1979), *Causality and Modern Science.* New York: Dover Publications.

BURAWOY, Michael (1979), *Manufacturing Consent.* Chicago: University of Chicago Press.

BURNETT, Alan (1985), "Propaganda Cartography", *en* D. Pepper y A. Jenkins (orgs.)

(1985), *The Geography of Peace and War.* Oxford: Blackwell. 60-89.

BUTLER, Samuel (1998), *Erewhon (Wordsworth Collection).* Wordsworth Editions.

BUTTLER, Judith; SCOTT, Joan (org.) (1992), *Feminists Theorize the Political.* New York: Routledge.

BYNUM, Caroline; HARRELL; RICHMAN, P; (orgs.) (1986), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols.* Boston: Beacon Press.

CAMPBELL, John (1993), *Map Use and Analysis.* Dubuque, Iowa: Wm. C. Brown Publishers.

CAPRA, Fritjof (1979), "Quark Physics Without Quarks: A Review of Recent Developments in S-Matrix Theory", *American Journal of Physics,* 47(1),11-23.

CAPRA, Fritjof (1983), *The Turning Point.* New York: Bantam Books.

CAPRA, Fritjof (1984), *The Tao of Physics.* New York: Bantam Books.

CARON, R. (1980), "Les choix de cartographe", en *Cartes et Figures de Terre.* Paris: Centro Georges Pompidou. 9-15.

CARRILHO, Manuel Maria (1990), *Verdade Suspeita* e *Argumentação.* Lisboa: Presença.

CARRILHO, Manuel Maria (1992), *Rhétoriques de la modernité.* Paris: P.U.F.

CARRILHO, Manuel Maria (1994), *Jogos de Racionalidade.* Porto: Asa.

CARROL, Lewis (1976), *Complete Works.* London: 757.

CARSON, W.G. (1979), "The Conventionalization of Early Factory Crime", *International Journal of the Sociology of Law,* 7, 37-60.

CASCAIS, Antonio Fernando (2002), "Egas Moniz, a Psicocirurgia e o prémio Nobel", *en* João Arriscado Nunes y Eduarda Gonçalves (org.), *Enteados de Galileu? Semiperiferia* e *Intermediação no Sistema Mundial da Ciência.* Porto: Afrontamento, 291-359.

CASSIRER, Ernst (1946), *The Myth of the* State. New Haven: Yale University Press.

CASSIRER, Ernst (1960), *The Philosophy of the Enlightenment.* Boston: Beacon Press.

CASSIRER, Ernst (1963), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.* Oxford: Blackwell.

CASTRO, Aníbal de (1973), *Retórica e Teorização Literária em Portugal.* Coimbra: Universidade de Coimbra.

CASTRO, Armando (1975), *Teoria do Conhecimento Científico.* Obra en 5 vols.: 1° (1975), 2° (1978), 3° (1980), 4° (1982), Porto: Limiar; 5° (1985), Porto: Afrontamento.

CERRONI, Umberto (1987), "Formale e Informale", *Scienzasocietá,* 23-24, 3-7.

CHAMBERS, R. (1992), "Rural Appraisal. Rapid, Relaxed and Participatory", *IDS Discussion Papers,* 311, 1-90.
CHASE-DUNN, Christopher (1991), *Global Formation: Structures* of *the World-Economy.* Cambridge: Polity Press. CHATTERJEE, Partha (1984), "Gandhi and the Critique of Civil Society" en Guha
(org.), 153-195.
CHEW, Geoffrey F. (1968), "Bootstrap: A Scientific Idea?", *Science,* 161, 762 ss. CHEW, Geoffrey F. (1970), "Hardon Bootstrap: Triumph or Frustration?", *Physics Today* 23(10), 23-28. CHOMSKY, Noam (1969), *American Powers and the New Mandarins.* New York:
Pantheon.
CHOMSKY, Noam (1970), *At War with Asia.* New York: Pantheon. CHOMSKY, Noam (1975), *Peace in the Middle East.* New York: Pantheon. CHOMSKY, Noam (1982), *Towards* a *New Cold War: Essays on the Current Crisis and How* to *Get There.* New York: Pantheon. CHOMSKY, Noam (1983), *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians.* Boston: South End Press. CHOMSKY, Noam (1985), *Turning the Tide: U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace.* Boston: South End Press.
CHOMSKY, Noam (1987), *The Chomsky Reader.* New York: Pantheon Books.
CHOMSKY, Noam (1989), *Necessary Illusions: Thought Control in* a *Democratic Society.* Boston: South End Press. CHOMSKY, Noam; HERMAN, Edward (1979), *The Political Economy of Human Rights,* Vol. 1: *The Washington Connection and Third World Fascism;* Vol. 2: *After the Cataclysm: Postwar Indochina and the Construction of Imperial Ideology.* Boston: South End Press. CHOMSKY, Noam; HERMAN, Edward (1988), *Manufacturing Consent.* New York:
Pantheon. CHOMSKY, Noam; ZINN, Howard (orgs.) (1972), *The Pentagon Papers.* Vol. 5:
Critical Essays. Boston: Beacon Press. CLEGG, S.; DUNKERLEY, D. (1980), *Organization, Class and Control.* London:
Routledge & Kegan Paul. COBBAN, Alfred (1964), *Rousseau and the Modern State.* London: George Allen &
Unwin.
COCKS, Joan (1989), *The Oppositional Imagination.* London: Routledge. COHEN, Gerald Allan (1978), *Karl Marx's Theory of History:* a *Defense.* Princeton:
Princeton University Press. COHEN, Joshua; ROGERS, Joel (1992), "Secondary Associations and Democratic
Governance", *Politics and Society,* 20, 393-472. COLLETTI, Lucio (1974), *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society.*
New York: Monthly Review Press. CONDILLAC, Étienne de (1984), *Extrait raisonné du traité des sensation, in Traité des sensations. Traité des animaux.* Paris: Fayard. [1754-1755].

CONNELL, R. W. (1987), *Gender and Power.* Stanford, Calif.: Stanford University Press.
COUTINHO, Af. (1968), *A Literatura no Brasil.* Vol. 1. Rio de Janeiro: Sul Americana.
COUTINHO, Af. (1990), "O Barroco e o Maneirismo", *Claro Escuro,* 4-5, 15-16.
CRAIG, Colette (1992), "A Constitutional Response to Language Endangerment: The Case of Nicaragua", *Language,* 68(1), 17-24. CRONON, William; MILES, G.; GITLIN, J. (orgs.) (1992), *Under an Open Sky; Rethinking America's Western Past.* New York: W. W. Norton & Co.
CUNNINGHAM, Frank (1988), *Democratic Theory and Socialism.* Cambridge: Cambridge University Press. CURTIUS, Ernest Robert (1953), *European Literature and the Latin Middle Ages.* New York: Pantheon Books. DAHL, Robert (1985), A *Preface to Economic Democracy.* Berkeley: University of California Press. DAHL, T. S.; SNARE, A. (1978), "The Coercion of Privacy", en Smart y Smart (orgs.), 8-26. DAHLKE, Günther (org.) (1959), *Der Menschheit Würde. Dokumente zum Schiller-Bild der deutschen Arbeiterklasse.* Weimar: Arion Verlag. DALY, Herman; COBB, John (1989), *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment and* a *Sustainable Future.* Boston: Beacon Press. DANTO, Arthur C. (1981), The *Transfiguration of the Commonplace.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
DAS, Veena (1989), "Subaltern as Perspective", *en* Guha (org.), 310-324. DAVIES, Stephen (1991), *Definitions of Art.* Ithaca: Cornell University Press. DEAGAN, Kathleen (1989), "Tracing the Waste Makers", *Archeology* 42(1), Número Especial, 56-61.
D'ENTREVES, Passerin (1972), *Natural Law.* London: Hutchinson. DESCARTES, Rene (1984), *Discurso do Método e as Paixões da Alma.* Lisboa: Sá da Costa. DESROCHE, Henri (1975), *La societé festive. Du Fouriérisme écrit aux Fouriérism.es pratiques.* Paris: Seuil.
DEWEY, John (1949), "Common Science and Science", en Deweye Bentley, 270- 286.
DEWEY, John; BENTLEY, Arthur (1949), *Knowing and the Known.* Boston: The Beacon Press. DIAMOND, Irene; ORENSTEIN, Gloria (orgs.) (1990), *Reweaving the World: the Emergence of Ecofeminism.* San Francisco: Sierra Club Books.
DICEY, Albert Vern (1948), *Law and Public Opinion in England.* London: Macmillan.
DONZELOT, Jacques (1977), *La police des families.* Paris: Editions de Minuit.
DORIAN, Nancy (1993), "A Response to Ladefoged's Other View of Endangered Languages", *Language,* 69(3), 575-579.
DUCROT, Oswald; TODOROV, Tzvetan (1972), *Dictionnaire encyclopédique des sciences du language.* Paris: Seuil.

DUNNEL, Robert (1989), "Hope for an Endangered Science", *Archeology* 42(1), Número Especial, 63-66.
DURKHEIM, Émile (1973), *O Suicídio.* Lisboa: Presença.
DURKHEIM, Émile (1980), *As Regras do Método Sociológico.* Lisboa: Presença.
DURKHEIM, Émile (1984), *The Division of Labor in Society.* New York: Free Press.
EAGLETON, Terry (199,6), *The Illusions of Postmodernism.* Oxford: Blackwell.
EASLEA, Brian (1973), *Liberation and the Aims of Science.* London: Chatto & Windus.
ECHEVERRIA, Bolivar et al. (1991-1993), *El Mestizaje Cultural y lo Barroco en America* (proyecto de investigación). Mexico: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
EDELMAN, Murray (1964), *The Symbolic Uses of Politics.* Urbana: University of Illinois Press. EDER, Klaus (1986), "Prozedurale Rationalität. Moderne Rechtsentwicklung jenseits von formaler Rationalisierung", *Zeitschrift fur Rechtssoziologie,* 7(1), 1-30. EDER, Klaus (1987), "Die Autorität des Rechts. Eine soziale Kritik prozeduraler Rationalitat". *Zeitschrift fur Rechtssoziologie,* 8(2), 193-230. EDWARDS, Paul K.; SCULLION, Hugh (1982), *The Social Organization of Industrial Conflict: Control and Resistance in the Workplace.* Oxford: Basil Blackwell. EIGEN, Manfred; SCHUSTER, P. (1979), *The Hypercycle: A Principle of Natural Self-Organization.* Heidelberg: Springer. EINSTEIN, Albert (1973), "Preface of Galileo", *en* Easlea, Brian (1973), *Liberation and the Aims of Science.* London: Chatto & Windus. ELLUL, Jacques (1965), *The Technological Society.* London: Cape. ELSTER, Jhon (1985), *Making Sense* of *Marx.* Cambridge: Cambridge University Press. EMMANUEL, Arghiri (1972), *Unequal Exchange: a Study of the Imperialism of Trade.* New York: Monthly Review Press. ENGELS, Friedrich (1966), *Herr Eugen Diihring's Revolution in Science (Anti-Dühring).* New York: International Publishers. EPSTEIN, Cynthia E (1988), *Deceptive Distinctions. Sex Gender and the Social Order.* New Haven: Yale University Press.
ERDAS (1997), *ERDAS Field Guide.* Atlanta: Erdas International. ESPING-ANDERSEN, Gosta (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism.* Princeton: Princeton University Press. ESSER, Josef (1956), *Grundsatz und Norm in der richterlichen Fortbildung des Privatrechts.* Tübingen: Mohr.
ESSER, Josef (1970), *Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung.* Frankfurt/M.: Athenäum Verlag.
EWALD, François (1986a), *L'État Providence.* Paris: Grasset. EWALD, François (1986b), "Concept of Social Law", en Teubner (org.), 40-75. FALK, Richard (1975), *A Study of Future Worlds.* New York: Free Press. FALK, Richard (1987), *The Promise of World Order: Essays in Normative International Relations.* Philadelphia: Temple University Press.
FALK, Richard (1992a), "Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights", *en* An-na'im (org.): 44-64.

FALK, Richard (1992b), *Explorations at the Edge* of *Time: the Prospects for World Order.* Philadelphia: Temple University Press. FALK, Richard (1992c), "Cultural Foundations for the International. Protection of Human Rights", *en* An-na'im Abdullahi (org.), *Human Rights In Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus. Philadelphia: University of Pennsylvania* Press, 44-64. FALK, Richard (1993), *Explorations at the Edge of Time: The Prospects for World Order.* Philadelphia: Temple University Press. FALK, Richard; KIM, Samuel; (1982a), *An Approach to World Order Studies and the World System.* New York: World Order Models Project. FALK, Richard; KIM, S.; MENDLOWITZ, S. (orgs.) (1982b), *Toward a Just World Order.* Boulder: Westview Press. FARJAT, Gérard (1982), "Reflexions sur les codes de conduite privés", en P. Fouchard (org.), L*e droit des relations economiques internationales.* Paris: LITEL. 47-66.

FEBBRAJO, Alberto (1986), "The Rules of the Game in the Welfare State", en Teubner (org.), 128-150.

FERGUSON, Russell *et al.* (orgs.) (1990), *Out There: Marginalization and Contemporary Culture.* Cambridge, Mass.: The MIT Press.

FEYERABEND, Paul (1982), *Against Method.* London: New Left Books.

FIGUEIREDO, Fidelino (1932), As *Duas Espanhas.* Coimbra: Imprensa da Universidade.

FISH, Stanley (1990), "Rhetoric", en Lentricchia y McLaughlin (orgs.), 203-222.

FITZPATRICK, Peter (1983), "Law, Plurality and Underdevelopment", en D. Sugarman (org.), *Legality Ideology and the State.* London: Academic Press. 159-182.

FITZPATRICK, Peter (1988), "The Rise and Rise of Informalism", en R. Matthews (org.), *Informal Justice?* London: Sage.

FLOWER, Desmond (org.) (1950), *Voltaire's England.* London: The Folio Society.

FOUCAULT, Michel (1976), *La volonté de savoir.* Paris: Gallimard. FOUCAULT, Michel (1977), *Discipline and Punish.* New York: Pantheon. FOUCAULT, Michel (1980), *Power and Knowledge.* New York: Pantheon. FOURIER, Charles (1967), *Théorie des quatre mouvements et des destinies générales.* Paris: Jean-Jacques Pauvert.

FOX, Richard G. (1987), "Gandhian Socialism and Hindu Nationalism: Cultural Domination in the World System", *Journal of Commonwealth and Comparative Politics,* 25(3), 233-247. FRANKEL, Boris (1987), *The Post-Industrial Utopians.* Madison: The University of Wisconsin Press. FRASER, Nancy (1989), *Unruly Practices: Power Discourse and Gender in Contemporary Social Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

FRASER, Nancy (1996), *Justice Interrupts: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition.* New York: Routledge. FRASER, Nancy; NICHOLSON, Linda (1990), "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", *in* Nicholson (org.), 19-38.

FRIEDMAN, Lawrence (1975), *The Legal System:* A *Social Science Perspective.* New York: Russell Sage Foundation.
GADAMER, Hans-Georg (1965), *Wabrheit und Methode.* Tübingen: J.C.B. Mohr.
GALANTER, Marc (1991), *Competing Equalities. Law and the Backward Classes in India.* Delhi: Oxford University Press. GALILEI, Galileo (1967), *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems.* Berkeley:
University of California Press. Trad, de Stillman Drake. GALILEI, Galileo (1979), *Diálogo dos Grandes Sistemas (primeira jornada).* Lisboa:
Publicações Gradiva. GAMBLE, C. (1989), *The Paleolithic Settlement of Europe.* Cambridge: Cambridge
University Press.
GANDHI (1951), *Selected Writings of Mahatma Gandhi.* Boston: Beacon Press. GANDHI (1956), *The Gandhi Reader.* Bloomington: Indiana University Press. GARDNER, James (1980), *Legal Imperialism. American Lawyers and Foreign Aid in*
Latin America. Madison: The University of Wisconsin Press. GEERTZ, Clifford (1983), *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative.*
Anthropology. New York: Basic Books.
GELLNER, Ernest (1987), *Culture, Identity and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press. GHAI, Yash (1993), *Ethnicity and Governance in Asia: A report to the Ford Foundation.*
Draft. New York: Ford Foundation.
GIDDENS, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory.* London: MacMillan.
GIDDENS, Anthony (1981), A *Contemporary Critique of Historical Materialism.*
Berkeley: University of California Press.
GIDDENS, Anthony (1984), *The Constitution of Society.* Cambridge: Polity Press.
GIDDENS, Anthony (1991a), *The Consequences of Modernity.* Oxford: Polity Press.
GIDDENS, Anthony (1991b), *Modernity and Self-Identity.* Cambridge: Polity Press.
GILMAN, E. C. (1978), *The Curious Perspective: Literary and Pictorial Wit in the Seventeenth Century.* New York: Yale University Press. GILROY, Paul (1993), *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness.*
Cambridge: Harvard University Press. GIULIANI, A. (1963), "L'élement juridique dans la logique medievale", en Centre
National Beige de Recherches de Logique (org.), 540-570. GLEICK, James (1987), *Chaos: Making a New Science.* New York: Viking. GOLDMAN, Bertold (1964), "Frontieres du droit et lex mercatoria", *Archives de*
Philosophie du Droit, IX, 177-192. GONÇALVES, Maria Eduarda (org.) (1996), *Ciência e Democracia.* Venda Nova:
Bertrand.
GOODIN, Robert (1992), *Green Political Theory.* Cambridge, Mass.: Polity Press.
GOODMAN, Percival; GOODMAN, Paul (1960), *Communities: Means of Livelihood and Ways of Life.* New York: Vintage Books. GORDON, Linda (1990), *Woman's Body Woman's Right. Birth Control in America.*
New York: Penguin.

GORDON, Linda (org.) (1991), *Women, the State and Welfare.* Madison: The University of Wisconsin Press.
GORZ, Andre (1980), *Ecology as Politics.* Boston: South End Press. GORZ, Andre (1982), *Farewell to the Working Class:* an *Essay on Post-Industrial Socialism.* London: Pluto Press. GORZ, Andre (1992), "L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation", *Actuel Marx,* 12, 15-29. GOULDNER, Alvin Ward (1970), *The Coming Crisis* of *Western Sociology.* New York: Basic Books. GRAMSCI, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks.* London: Lawrence & Wishart.
GREENBERG, Edward (1986), *Workplace Democracy. The Political Effects of Participation.* Ithaca: Cornell University Press. GREGORY, Derek; URRY, John (orgs.) (1985), *Social Relations and Spatial Structures.* New York: St. Martin's Press.
GRIFFITHS, John (1987), "What is Legal Pluralism", *Journal of Legal Pluralism,* 24-55.
GROSS, Michael; AVERILL, M. B. (1983), "Evolution and Patriarchal Myths of Scarcity and Competition", *in* Harding y Hintikka (orgs.) (1983). GROTIUS, Hugo (1964), *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres.* Vol. 11. New York: Oceana Publications. GUHA, Ranajit (19891, "Dominance without Hegemony and its Historiography" *in* Guha (org.), 210-309. GUHA, Ranajit (org.) (1984), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society.* Delhi: Oxford University Press. GUHA, Ranajit (org.) (1989), *Subaltern Studies VI: Writings on South Asian History and Society.* Dehli: Oxford University Press.
GURVITCH, Georges (1942), *Sociology of Law.* New York: Philosophical Library.
GUTIERREZ, Gustavo (1991), *A Theology of Liberation.* New York: Orbis.
HABERMAS, Jürgen (1978), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.* Frankfurt/M.: Suhrkamp. HABERMAS, Jürgen (1985), "Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile", *New Left Review,* 151, 75-105. HABERMAS, Jürgen (1986), "Law as Medium and Law as Institution", en Teubner (org.), 203-220.
HAKEN, Hermann (1977), *Synergetics: An Introduction.* Heidelberg: Springer.
HAKEN, Hermann (1985), "Synergetics: An Interdisciplinary Approach to Phenomena of Self-Organization", *Geoforum,* 16, 205-211. HANDLER, Joel (1983), "The Discretionary Decision: Adversarial Advocacy - Reform or Reconstruction?", Conferencia en *Reflexive Law and* the *Regulatory Crisis.* Madison: Institute for Legal Studies. HARAWAY, Donna (1985), "A Manifesto for Cyborgs: Science Technology and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review,* 80, 65-107.
HARAWAY, Donna (1989), *Primate Visions.* New York: Routledge.

HARAWAY, Donna (1991), *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature.* New York: Routledge. HARDING, Sandra (org.) (1993), *Racial Economy of Science: Toward a Democratic Future.* Bloomington: Indiana University Press. HARDING, Sandra (1991), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Womens' Lifes.* Ithaca: Cornell University Press. HARDING, Sandra; HINTIKKA, M. (orgs.) (1983), *Discovering Reality.* Dordrecht: Reidel.

HARLEY, John Brian (1989), "Deconstructing the Map", *Cartographica,* 26(2), 1-20.

HARLEY, John Brian (1990), "Cartography, Ethics and Social Theory", *Cartographica,* 27(2), 1-23. HARRIS, Marvin (1968), *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* New York: T. Crowell. HARVEY, David (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford: Basil Blackwell. HARVEY, David *(1996), Justice, Nature and the Geography of Difference.* Cambridge: Blackwell. HATHERLY, Ana et al. (1990), "Barroco e Neobarroco", *Claro Escuro* (Número Especial), 4-5. HAWKESWORTH, Mary E. (1989), " Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth", *Signs,* 14, 533-557. HAY, Douglas et al. (1975), *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England.* New York: Pantheon. HAYDEN, Dolores (1981), *The Grand Domestic Revolution: A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities.* Cambridge, Mass.: MIT Press. HAYLES, N. K. (1990), *Chaos Bound: Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science.* Ithaca: Cornell University Press. HAYLES, N. K. (org.) (1991), *Chaos and Order: Complex Dynamics in Literature and Science.* Chicago: University of Chicago Press.

HEISENBERG, Werner (1971), *Physics and Beyond.* London: Allen & Unwin. HELD, David (1987), *Models of Democracy.* Cambridge: Polity Press. HELLER, Agnes (1976), *The Theory of Need in Marx.* London: Allison Busby. HELLER, Agnes (1993), "A Theory of Needs Revisited", *Thesis Eleven,* 35, 18-35. HENRIKSON, A. (1975), "The Map as an 'Idea': The Role of Cartographic Imagery during the Second World War", *The American Cartographer,* 2, 19 ss. HENRIKSON, A. (1980), "America's Changing Place in the World: from 'Periphery' to 'Centre'?", en J. Gottmann (org.), *Centre and periphery: Spatial Variation in Politics.* Beverly Hills: Sage, 73-100. HENRY, Stuart; MILOVANOVIC, D. (1993), "Back to Basics: A Postmoderm. Redefinition of Crime", *The Critical Criminologist,* 5(2/3), 1-6. HERTZLER, Joyce O. (1965), *The History of Utopian Thought.* New York: Cooper Square Publishers.

HESPANHA, Antonio Manuel *et al.* (1984), *Poder e Instituções na Europa do Antigo*

Regime. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. HILFERDING, Rudolf (1981), *Finance Capital: a Study of the Latest Phase of Capitalist*

Development. London: Routledge & Kegan Paul. HIRSCH, Marianne; KELLER, Evelyn Fox (orgs.) (1990), *Conflicts in Feminism.* New

York: Routledge. HIRSCHMAN, Albert (1977), *The Passions and the Interests.* Princeton: Princeton

University Press.

HOBBES, Thomas (1946), *Leviathan.* Oxford: Basil Blackwell. HOBSBAWM, Eric (1975), *The Age of Capital 1848-1875.* London: Weidenfeld &

Nicolson. HODGKISS, A. G. (1981), *Understanding Maps. A Systematic History of their Use and*

Development. Folkestone: Dawson. HOOKS, Bell (1990), "Marginality as a Site of Resistance", en Russell Ferguson *et al.*

(orgs.), 341-343. HORKHEIMER, Max (1972), *Critical Theory. Selected Essays.* New York: Herder &

Herder. HUBBARD, Ruth (1983), "Have Only Men Evolved", en Harding y Hintikka (orgs.),

45-69. HUMM, Maggie (1990), *The Dictionary of Feminist Theory.* Columbus: Ohio State

University Press. HUNT, Alan (1978), *The Sociological Movement in Law.* Philadelphia: Temple

University Press.

HUNT, Alan (1993), *Explorations of Law and Society.* New York: Routledge.

IGNATIEFF, Michael (1978), *A Just Measure of Pain.* London: MacMillan.

IJSSELING, Samuel (1976), *Rhetoric and Philosophy in Conflict. An Historical Survey.*

The Hague: Martinus Nijhoff. ILLICH, Ivan (1970), *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution.*

Garden City: Anchor Books.

ILLICH, Ivan (1971), *Deschooling Society.* New York: Harper & Row. ILLICH, Ivan (1973), *Tools for Conviviality.* New York: Harper & Row. ILLICH, Ivan (1976), *Medical Nemesis: The Expropriation of Health.* New York:

Pantheon Books.

ILLICH, Ivan (1977), *Disabling Professions.* London: Boyars. ILLICH, Ivan (1978), *Toward a History of Needs.* New York: Bantam Books. ILLICH, Ivan (1981), *Shadow Work.* London: Boyars.

IRIGARAY, Luce (1985), "Is the Subject of Science Sexed?", *Cultural Critique,* 1, 73-88.

JACOBUS, Mary; KELLER, Evelyn Fox; SHUTTLEWORTH, Salir (orgs.) (1990), *Body Politics: Women and the Discourses of Science.* New York: Routledge. JAMES, William (1969), *The Writings* of *William James. A Comprehensive Edition.*

New York: Modern Library.

JAMESON, Fredric (1986), "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", *Social Text,* 15, 65-88.

JAMESON, Fredric (1984), "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism", *New Left Review,* 146, 53-92.

JANKOVIC, I. (1977), "Labor Market and Imprisonment", *Crime and Social Justice,* 17.

JANTSCH, Erich (1980) *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution.* Oxford: Pergamon.

JANTSCH, Erich (org.) (1981), *The Evolutionary Vision: Toward an Unifying paradigm of Phisical, Biological, and Sociocultural Evolution.* Boulder: Westview Press.

JAY, Martin (1985), "Habermas and Modernism", en R. Bernstein (org.) (1985), *Habermas and Modernity.* Oxford: Polity Press. 125-139.

JAY, Martin (1992), "Scopic Regimes of Modernity", en Lash y Friedman (orgs.), 178-95.

JAY, Martin (1993), *Downcast Eyes. The Negation of Vision in Twentieth-Century French Thought.* Berkeley: University of California Press.

JERVIS, Walter Wilson (1936), *The World in Maps. A Study in Map Evolution.* London: George Philip.

JESSOP, Bob (1990), *State Theory. Putting Capitalist States in Their Place.* University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

JHERING, Rudolf van (1915), *The Struggle for Law.* Chicago: Callaghan and Company.

JLEICK, James (1987), *Chaos: Making a New Science.* New York: Viking Press.

JONAS, Hans (1985), *Das Prinzip der Verantwortung.* Frankfurt/M.: Insel Verlag.

JONES, Roger S. (1982), *Physics as Metaphor.* New York: New American Library.

JUNG, Carl (1983), *Alchemical Studies.* Princeton: Princeton University Press.

KAHN, P. (1982), "Droit International économique, droit du développement, *lex mercatoria;* concept unique ou pluralisme des ordres juridiques?", en P. Fouchard (org.), *Le droit des relations economiques internationales.* Paris: LITEC. 97-123.

KATEB, George (org.) (1971), *Utopia.* New York: Atherton Press.

KEANE, John (1988a), *Democracy and Civil Society.* London: Verso.

KEANE, John (1988b), *Civil Society and the State: New European Perspectives.* London: Verso.

KEATES, J. S. (1982), *Understanding Maps.* London: Longman.

KELLY, D. R. (1984), *History Law and the Human Sciences. Medieval and Renaissance Perspectives.* London: Variorum Reprints.

KELSEN, Hans (1967), *The Pure Theory of Law.* Los Angeles: University of California Press.

KENDALL, Laurel (1985), *Shamans, Housewives and Other Restless Spirits. Women in Korean Ritual Life.* Honolulu: University of Hawaii Press.

KEPLER, Johannes (1939), *Welt-Harmonik.* München: Verlag Oldenbourg.

KONVITZ, Joseph (1980), "Remplir la carte", *en Cartes et Figures de la Terre,* 304-314.

KOSELLECK, Reinhart (1985), *Futures Past: On the Semantics* of *Historical Time.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

KOYRÉ, Alexandre (1981), *Considerações sobre Descartes.* Lisboa: Presença.

KOYRÉ, Alexandre (1986), *Estudos Galilaicos.* Lisboa: D. Quixote.

KRAUSS, Michael (1992), "The World Languages in Crisis", *Language,* 68(1), 4-11.
KREMER-MARIETTI, Angele (1978), *Lacan ou la rhétorique de l'Inconscient.* Paris: Aubier-Montaigne. KUHN, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolutions,* Chicago: University of Chicago Press. KULETZ, Valerie (1992), "Eco-Feminist Philosophy: Interview with Barbara Holland-Cunz", *Capitalism, Nature, Socialism,* 3(2), 63-78. KURNITZKY, Horst; ECHEVERRIA, Bolivar (1993), *Conversaciones sobre lo Barroco.* Mexico: UNAM. LA BELLE, Jenijoy (1988), *Herself Beheld: The Literature of the Looking Glass.* Ithaca: Cornell University Press. LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards* a *Radical Democratic Politics.* London: Verso. LACOSTE, Yves (1976), *La Géographie, ça sert d'abord a faire la guerre.* Paris: Maspero. LACOSTE, Yves (1980), "Les objets géographiques", en *Cartes et Figures de la Terre,* 16-23. LADEFOGED, Peter (1992), "Another View of Endangered Languages", *Language,* 68(4), 804-811.
LADRIERE, Jean (1967), "Les limites de la formalisation", en Piaget (org.), 312-333.
LAMMERS, Cornelis; SZÉLL, Gyorgy (orgs.) (1989), *International Handbook of Participation in Organizations.* Vol. I: *Taking Stock.* Oxford: Oxford University Press. LAPOUGE, M.G. (1897), "The Fundamental Laws of Anthropo-Sociology", *Journal of Political Economy.* LASH, Scott; URRY, John (1987), *The End of Organized Capitalism.* Oxford: Polity Press. LASH, Scott; FRIEDMAN, Jonathan (orgs.) (1992), *Modernity and Identity.* Oxford: Blackwell. LAUSBERG, Heirich (1966), *Elementos de Retórica Literária.* Lisboa: Fundação Gulbenkian.
LECOURT, Dominique (1972), *Pour une critique de l'epistémologie.* Paris: Maspero.
LECOURT, Dominique (1976), *Lyssenko: Histoire réelle d'une science prolétarienne.* Paris: Maspero. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1985), *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil.* La Salle, Illinois: Open Court. LEON, Antonio García (1993), *Contrapunto entre lo Barroco y lo Popular en el Veracruz Colonial.* Comunicación presentada en el Colóquio Internacional *Modernidad Europea, Mestizaje Cultural* y *Ethos Barroco* en la Universidad Nacional Autónoma de Mexico, Mayo de 17-20.
LESSNOFF, Michael (org.) (1990), *Social Contract Theory.* Oxford: Basil Blackwell.
LEVI, Edward (1949), *An Introduction to Legal Reasoning.* Chicago: University of Chicago Press.

LÉVI-BRUHL, Henri (1971). *Sociologie du Droit.* Paris: Presses Universitaires de France. LIMA, Luis Costa (1988), *Control of the Imaginary: Reason and Imagination in Modern*

Times. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

LINN, Pam (1987), "Socially Useful Production", *Science as Culture,* 1, 105-123.

LIPIETZ, Alain (1989), *Choisir I'audace. Une alternative pour le XXIe siècle.* Paris: La Découverte. LOCKE, John (1952), *The Second Treatise of Government.* New York: The Liberal Arts

Press. LOCKE, John (1956), *An Essay Concerning Human Understanding.* Oxford:

Clarendon. LOGAN, Marie-Rose (1978), "Rhetorical Analysis: Towards a Tropology of Reading",

New Literary History, 9(3), 619-625. LOUCA, Francisco (1997), *Turbulência na Economia: Uma Abordagem Evolucionista*

dos Ciclos e da Complexidade em Processos Históricos. Porto: Afrontamento.

LOVELOCK, J. E. (1979), *Gaia: A New Look at Life* on *Earth.* Oxford: Oxford University Press.

LUHMANN, Niklas (1979), *Trust and Power: Two Works.* New York: Wiley

LUHMANN, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Crundriss einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp. LUHMANN, Niklas (1986), "The Self-reproduction of Law and its Limits", en Teubner,

(org.), 111-127. LUHMANN, Niklas (1988a), "The Unity of the Legal System", en Teubner (org.), 12-

35. LUHMANN, Niklas (1988b), "Closure and Openness: On Reality in the World of Law"

en Teubner (org.), 335-348.

LUKÁCS, Georg (1947), *Goethe und seine Zeit.* Bern: A. Francke. LUKÁCS, Georg (1972), *Studies in European Realism.* London: Merlin Press. LUKES, Steven (1974), *Power: A Radical View.* London: MacMillan. MACAULAY, Stewart (1963), "Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary

Study", *American Sociological Review,* 28, 55-66. MACAULY, Stewart (1987), "Images of Law in Everyday Life: The Lessons of School,

Entertainment and Spectator Sports", *Law and Society Review,* 21 (2), 185- 218.

MACDONALD, Roderik. A. (1998), "Metaphors of Multiplicity: Civil Society, Regimes and Legal Pluralism", *Arizona Journal of International and Comparative Law,* 15(69), 89-90. MACEACHREN, Alan (1994), *Some Truth with Maps: A Primer on Symbolization and*

Design. Washington DC: Association of American Geographers. MACPHERSON, Crawford Brough (1962), *The Political Theory* of *Possessive*

Individualism: Hobbes to Locke. Oxford: Clarendon Press. MAINE, Henry, S. (1912), *Ancient Law.* London: John Murray. MAIZELS, Alfred (1992), *Commodities in Crisis.* Oxford: Oxford University Press.

MANRIQUE, Jorge Alberto (1981), "Del Barroco a la Ilustración", en *Historia General de Mexico.* Vol. 1, 647-734. MANRIQUE, Jorge Alberto (s. d.), "El 'Neostilo': La Ultima Carta del Barroco Mexicano", *Historia Mexicana,* 335-367. MANSBRIDGE, Jane J. (1983), *Beyond Adversary Democracy.* Chicago: The University of Chicago Press.
MARAVALL, José Antonio (1990), *La Cultura del Barroco.* Barcelona: Ariel.
MARIATEGUI, José Carlos (1974), *La Novela y la Vida.* Lima: Biblioteca Amanta.
MARQUES, Alfredo Pinheiro (1987), *Origem e Desenvolvimento da Cartografia Portuguesa.* Coimbra: FLUC. MARQUES, Alfredo Pinheiro (1991), *A Cartografia Portuguesa e a Construção da Imagem do Mundo.* Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda. MARQUES, Alfredo Pinheiro (org.) (1997), *My Head Is a Map.* Figueira da Foz. [2ª ed. revisada y aumentada]. MARQUES, Maria Manuel Leitão (1986), "Regulação das Relações entre Empresas: o Caso da Subcontratação", en *Estudos Económicos e Jurídicos.* Lisboa: Imprensa Nacional, 247. MARQUES, Maria Manuel Leitão (1987), "A Empresa, o Espaço e o Direito", *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 22, 69-82. MARSHALL, Thomas Humphrey (1950), *Citizenship and Social Class, and Other Essays.* Cambridge: Cambridge University Press. MARTINS, Hermínio (org.) (1993), *Knowledge and Passion. Essays in Honour of John Tex.* London: I.B. Tauris. MARX, Karl (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy.* Harmondsworth: Penguin. MARX, Karl (1983), "Capítulo XXIV de O Capital: A Chamada Acumulação Original", *Obras Escolhidas de Marx-Engels.* Tomo II. Lisboa: Avante! MARX, Karl (1990), *O Capital.* Livro Primeiro, Tomo I. Lisboa: Avante!. MARX, Karl (1991), *Miséria da Filosofia.* Lisboa: Avante!. MARX, Karl (1992), *O Capital.* Livro Primeiro, Tomo II. Lisboa: Avante!. MASINI, Eleanora (org.) (1983), *Visions of Desirable Societies.* Oxford: Pergamon Press. MASSELL, Cregory (1968), "Law as an Instrument of Revolutionary Change in a Traditional Milieu", *Law and Society Review,* 2(2),179-228. MASSEY, Doreen (1984), *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production.* London: MacMillan. MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco G. (1973), *De Máquinas* y *Seres Vivos.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria. MCCLOSKEY, Donald (1985), *The Rhetoric of Economics.* Madison: University of Wisconsin Press. MCHAFFIE, Patrick et al. (1990), "Ethical Problems in Cartography", *Cartographica 7,* 3-13.

MEAD, Margaret (1971), "Towards More Vivid Utopias", *en* Kateb (org.), 41-55.
MEDINA, Vicente (1990), *Social Contract Theories: Political Obligation or Anarchy?* Savage, MD: Rowman & Littlefield. MEHREN, Arthur Van; GORDLEY, James (1977), *The Civil Law System: An Introduction to the Comparative Study of Law.* Boston: Little Brown & Co.
MELLOR, Mary (1992), "Eco-Feminism and Eco-Socialism: Dilemmas of Essentialism and Materialism", *Capitalism, Nature, Socialism,* 3(2), 43-62. MELOSSI, D. (1978), "George Rusche and Otto Kirchheimer: Punishment and Social Justice", *Crime and Social Justice,* 73-85. MELOSSI, Dario; PAVARINI, Massimo (1981), *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System.* Totowa: Barnes & Noble Books.
MENDES, Margarida Vieira (1989), *A Oratória Barroca de Vieira.* Lisboa: Caminho.
MENESES, Maria Paula G. (1999), *New Methodological Approaches to the Study of the Acheulean from Southern Mozambique.* Tesis doctoral, Rutgers University.
MERKEL, Jayne (1987), "Review of Books on and of Venturi", *Art in America,* 23- 27.
MERLEAU-PONTY, Maurice (1968), *Resumes de cours. College de France 1952-1960.* Paris: Gallimard.
MERRY, Sally Engle (1988), "Legal Pluralism", *Law & Society Review,* 22(5), 869-901.
MERRY, Sally Engle (1997), "Global Human Rights and Local Social Movements in a Legally Plural World", *Canadian Journal of Law and Society,* 12(2), 247-271.
MERRYMAN, John (1985), *The Civil Law Tradition: An Introduction to the Legal Systems of Western Europe and Latin America.* Stanford: Stanford University Press.
MERTON, Robert (1968), *Social Theory and Social Structure.* New York: Free Press.
MILLER, G. A. et al. (1972), "Plans", en J. P. Spradley (org.), *Culture and Cognition: Rules, Maps and Plans.* San Francisco: Chandler, 52. MONMONIER, Mark (1981), *Maps. Distortion and Meaning.* Washington: Association of American Geographers. MONMONIER, Mark (1985), *Technological Transition in Cartography.* Madison: The University of Wisconsin Press. MONMONIER, Mark (1991a), *How to Lie with Maps.* Chicago: University of Chicago Press. MONMONIER, Mark (1991b), "Ethics and Map Design", *Cartographic Perspectives,* 10, 3-8. MONMONIER, Mark (1993), *Mapping it out: Expository Cartography for the Humanities and Social Sciences.* Chicago: Chicago University Press. MONTAIGNE, Michel de (1958), *Essays.* London: Penguin. MONTESQUIEU (1950), *L'esprit des lois.* Paris: Les Belles-Lettres. MOSER, Manfred (1981), "Zur Materialität der Topik", *en* D. Breuer y H. Schanze (orgs.), 200-212.
MOUFFE, Chantal (org.) (1992), *Dimensions of Radical Democracy.* London: Verso.
MOULTON, Janice (1983), "A Paradigm of Philosophy: The Adversarial Method", *in* Harding e Hintikka (orgs.), 149-164.

MOYLAN, Tom (1986), *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination.* New York: Methuen. MUEHRCKE, Phillip C. (1986), *Map Use: Reading, Analysis and Interpretation.*
Madison: JP Publications. MUMFORD, Lewis (1922), *The Story of Utopias.* New York: Boni & Liveright
Publishers. MURACCIOLE, D. (1980), "Le rond et le plat", en *Cartes et Figures de la Terre,* 235-
239. MURPHY, Craig; TOOZE, R. (orgs.) (1991), *The New International Political Economy.*
Boulder: Lynne Rienner Publishers. NAGEL, Ernest (1961), *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific*
Explanation. New York: Harcourt Brace & World. NANDY, Ashis (1987a), "Cultural Frames for Social Transformation: A Credo",
Alternatives XII, 113-123. NANDY, Ashis (1987b), *Traditions, Tyranny and Utopias. Essays in the Politics* of
Awareness. Oxford: Oxford University Press. NANDY, Ashis (1988), "The Politics of Secularism and the Recovery of Religious
Tolerance", *Alternatives, XIII,* 177-194.
NAPHTALI, Fritz (1977), *Wirtschaftsdemokratie.* Frankfurt/M.: EVA. NELKEN, David (1986), "Beyond the Study of 'Law and Society'? Henry's *Private justice* and O'Hagan's *The End* of *Law", American Bar Foundation Research Journal,*
2, 323-338. NELSON, John S. *et al.* (orgs.) (1987), *The Rhetoric of the Human Sciences.* Madison:
University of Wisconsin Press.
NENCEL, Lorraine; PELS, Peter (orgs.) (1991), *Constructing Knowledge.* London: Sage.
NEWMEYER, Frederick (1986), *The Politics of Linguistics.* Chicago: University of Chicago Press.
NICHOLSON, Linda (org.) (1990), *Feminism/Postmodernism.* New York: Routledge.
NIETZSCHE, Friedrich (1971), "Rhétorique et langage", *Poétique II,* 5, 99-144.
NIETZSCHE, Friedrich (1977), *The Portable Nietzsche.* Walter Kaufmann (org.). New York: The Viking Press. NINA, Daniel; SCHWIKKARD, Pamela Jane (1996), "The 'Soft Vengeance' of the
People: Popular Justice, Community Justice and Legal Pluralism in South Africa", *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, 36,* 69-87. NUNES, João Arriscado (1995), *Ciberespaço, Globalização, Localização: Metamorfoses do Espaço e do Tempo nos Mundos da Ciência. Oficina do CES,* 63. Coimbra: Centro de Estudos Sociais. NUNES, João Arriscado (1996a), "A Celebração dos Monstros e a Redescoberta da
Moral: Dois Enredos da Transição Paradigmática", en *Dinámicas Multiculturais: Novas Faces, Outros Olhares.* Vol. 1. Lisboa: Edições do Instituto de Ciencias Sociais da Universidade de Lisboa.

NUNES, João Arriscado (1996b), "A Política do Trabalho Científico: Articulação Local, Conversão Reguladora e Acção à Distancia", en Maria Eduarda Gonçalves (org.), *Ciência e Democracia.* Venda Nova: Bertrand Editora. NUNES, João Arriscado (1996c), *Entre Comunidades de Prática* e *Comunidades Virtuais: os Mundos da Ciência e as Suas Mediações. Oficina do CES,* 70. Coimbra: Centro de Estudos Sociais. NUNES, João Arriscado (1997), *Publics, Mediations and Situated Constructions* of *Science: The Case of Microscopy. Oficina do CES,* 103. Coimbra: Centro de Estudos Sociais. NUNES, João Arriscado (1998), *Ecologies of Cancer: Constructing the 'Environment' in Oncobiology. Oficina do CES,* 133. Coimbra: Centro de Estudos Sociais.
O'CONNOR, James (1973), *The Fiscal Crisis of the State.* New York: St. Martin's Press.
O'CONNOR, James (1987), *The Meaning of Crisis. A Theoretical Introduction.* Oxford: Basil Blackwell. O'CONNOR, James (1988), "Capitalism, Nature and Socialism: A Theoretical Introduction", *Capitalism, Nature and Socialism,* 1(1), 3-14. O'CONNOR, James (1991a), "Socialism and Ecology", *Capitalism, Nature and Socialism,* 8,1- 12. O'CONNOR, James (1991b), "The Second Contradiction of Capitalism: Causes and Consequences", *CES/CNS Pamphlet,* 1.
OFFE, Claus (1985), *Disorganized Capitalism.* Oxford: Polity Press. OFFE, Claus (1987), "The Utopia of the Zero-Option: Modernity and Modernization as Normative Political Criteria", *Praxis International,* 7, 1-24. ONG, Walter (1971), *Rhetoric, Romance and Technology.* Ithaca: Cornell University Press. ONG, Walter (1977), *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture.* Ithaca: Cornell University Press. PANTHAM, Thomas (1988), "On Modernity, Rationality and Morality: Habermas and Gandhi", *The Indian Journal of Social Science,* 1 (2), 187-208. PARAIN-VIAL, Jeanne (1983), *Philosophie des sciences de la nature: tendances nouvelles.* Paris: Klincksieck. PASHUKANIS, Evgenii (1978), *Law and Marxism: A General Theory.* London: Ink Links. PASTOR, Alba, *et al.* (1993), *Aproximaciones al Mundo Barroco Latinoamericano.* Ciudad de Mexico: UNAM.
PEASE, Donald E. (1990), "Author", en F. Lentricchia y T. McLaughlin (orgs.), 105-117.
PECK, Jamie (1996), *Work-Place: The Social Regulation of Labor Markets.* New York: The Guilford Press.
PEET, Richard; Thrift, N. (orgs.) (1989), *New Models in Geography: The Political-Economy Perspective.* London: Unwin-Hyman. PERELMAN, Chaim (1951), "Reflexions sur la Justice", *Revue de I'lnstitut de Sociologie,* 24, 255-281. PERELMAN, Chaim (1965), "Justice and Justification", *Natural Law Forum,* 10,1-20.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, L. (1969), *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation.* Notre Dame: University of Notre Dame Press. PESSOA, Fernando (1969), *Obra Poética.* Org., int. y notas de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Aguilar. PETCHNIK, B., *Understanding Maps and Mapping.* Chicago: University of Chicago Press.

PETERS, Antoine (1986), "Law as Critical Discussion", *en* Teubner (org.), 250-279.

PHILLIPSON, Robert (1993), *Colonial Languages Legacies: The Prospects for Kurdish.* Comunicación presentada en el *Saskatoon Symposium on Self-Determination,* en University of Saskatchewan, 3-6 de Marzo.

PIAGET, Jean (org.) (1967), *Logique et Connaissance Scientifique.* Paris: Gallimard.

PIERCY, Marge (1976), *Woman on the Edge of Time.* New York: Fawcett Crest.

PIERSON, Christopher (1991), *Beyond the Welfare State: The New Political Economy of Welfare.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press. PIERSON, Paul (1996), *Dismantling the Welfare State.* Cambridge: Cambridge University Press.

PIETERSE, Jan N. (1989), *Empire and Emancipation. Power and Liberation on a World Scale.* London: Pluto Press. POGGI, Gianfranco (1978), *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction.* Stanford: Stanford University Press.

POLANYI, Karl (1944), *The Great Transformation.* Boston: Beacon Press. POLANYI, Michael (1962), *Personal Knowledge.* Chicago: University of Chicago Press. POLLARD, Sidney (1971), *The Idea of Progress.* London: Penguin. POSPISIL, Leopold (1971), *Anthropology of Law: A Comparative Theory.* New York: Harper & Row. PREUSS, Ulrich (1988), "Entwicklungsperspektiven der Rechtswissenschaft", *Kritische Justiz,* 21, 361-376. PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle, (1979), *La Nouvelle Alliance: Metamorphose de la Science.* Paris: Gállimard.

PRIGOGINE, Ilya (1980), *From Being to Becoming.* San Francisco: Freeman.

PRIGOGINE, Ilya (1981), "Time, Irreversibility and Randomness", en Jantsch (org.) (1981), 73-82.

QUAM, L. (1943), "The Use of Maps in Propaganda", *Journal of Geography,* 42, 21-32.

RACINE, J. B. et al. (1982), "Escala e Ação. Contribuiçoes para uma Interpretação do Mecanismo de Escala na Práticada Geografia", *Revista Brasileira de Geografia, 45.*

RAMALO, Maria Irene (1984), "Da Teoria à Ficção: Narold Bloom no Centro e na Margen", Biblos, 60, 196-223. RAMOSE, Mogobe B. (1992), "African Democratic Traditions: Oneness, Consensus and Openness", *Quest* V, 63-83. RAO, Brinda (1991), "Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature", *CES/CNS Pamphlet, 2.*

REICHENBACH, Hans (1970), *From Copernicus to Einstein.* New York: Dover Publications.

REITAN, Earl Aron (1986), "Popular Cartography and British Imperialism: the Gentleman's Magazine, 1739-1763", *Journal of Newspaper and Periodical History,* (II) 3, 2-3. RENNER, Karl (1976), *The Institutions of Private Law and their Social Functions.* London: Routledge & Kegan Paul. RIBEIRO, Maria Aparecida (1990), "Qual Barroco? Qual Brasil?", *Claro Escuro,* 4- 5, 17-22. RICHARDS, P. (1995), "Participatory Rural Appraisal: A Quick and Dirty Critique", *PLA Notes,* 24, 13-16.

RICOEUR, Paul (1969), *Le Conflit des interpretations.* Paris: Seuil. RIFKIN, Jeremy (1987), *Time Wars: The Primary Conflict in Human History.* New York: Simon & Schuster.

RIVIERE, J.-L. (1980), "Cartes polémiques", en *Cartes et Figures de la Terre,* 351 ss.

ROBERTS, Simon (1998), "Against Legal Pluralism: Some Reflections on the Contemporary Enlargement of the Legal Domain", *Journal of Legal Pluralism,* 42.

ROBISON, Arthur; PETCHNIK, Barbara (1976), *The Nature* of *Maps: Essays Toward Understanding Maps and Mapping.* Chicago: University of Chicago Press. ROEMER, John E. (1992), *A Future for Socialismo* [manuscrito]. ROMEIN, Jan (1978), *The Watershed of Two Eras: Europe in 1900.* Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.

ROSANVALLON, Pierre (1981), *La crise de I'État Providence.* Paris: Seuil. ROULAND, Norbert (1998), "A la recherche du pluralisme juridique: le cas français", *Droit et Cultures,* 36(2), 217-262. ROUSSEAU, Jean Jacques (1973), *The Social Contract and Discourses.* London: J.M. Dent & Sons. ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959-69), *Oeuvres Completes. 5* vols. Paris: Galliman (Bibliothéque de Pleiadé).

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1968), *Do Contrato Social.* Lisboa: Portugália. ROUSSEAU, Jean-Jacques (1971), "Discours sur les sciences et les arts", *Oeuvres Completes.* Vol. 2. Paris: Seuil. ROY, Alain; TAMEN, Isabel (orgs.) (1990), *Routes du Baroque. La contribution du Baroque à la pensée et a I'art Europeéns.* Lisboa: Secretaria de Estado da Cultura.

RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto (1968), *Punishment and Social Structure.* New York: Russell & Russell. RUSKIN, John (s.d.), *St. Mark's Rest. Lectures on Art, Opening the Crystal Palace, Elements of Perspective.* New York. SAID, Edward (1985), *Orientalism.* London: Penguin.

SAID, Edward (1990), "Reflexions on Exile", en Russell Ferguson *et* al. (orgs.), 357-366.

SAINSBURG, Diane (1997), *Gender Equality and Welfare States.* Cambridge: Cambridge University Press. SANDOVAL, Chela (1991), "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World", *Genders,* 10, 1-24.

SANTOS, Boaventura de Sousa (1977), "The Law of the Oppressed: The Construction and Reproduction of Legality in Pasargada", *Law and Society Review,* 12, 5-125.
SANTOS, Boaventura de Sousa (1979), "Popular Justice, Dual Power and Socialist Strategy", en B. Fine *et al.* (orgs.), *Capitalism and the Rule of Law.* London: Hutchinson. 151-163. SANTOS, Boaventura de Sousa (1980), "O Discurso e o Poder: Ensaio sobre a Sociologia da Retórica jurídica", *Boletim* da *Faculdade* de *Direito,* Coimbra.
SANTOS, Boaventura de Sousa (1982a), "Law and Revolution in Portugal: The Experiences of Popular Justice after the 25th of April 1974", en R. Abel (org.) *The Politics of Informal Justice.* Vol. 2. New York: Academic Press, 251 ss. SANTOS, Boaventura de Sousa (1982b), "Law, State and Urban Struggles in Recife, Brazil", *University of Wisconsin-Madison Law School Working Paper.* SANTOS, Boaventura de Sousa (1983), "Os Conflitos Urbanos no Recife: O Caso do Skylab", *Revista Crítica de Ciencias Sociais,* 11, 9-59. SANTOS, Boaventura de Sousa (1984), *A justiça Popular em Cabo Verde.* Coimbra: Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia. SANTOS, Boaventura de Sousa (1985a), "A Crise do Estado e a Aliança Povo/MFA em 1974-75", en *25 de Abril - 10 Anos Depois.* Lisboa: Associação 25 de Abril, 45 ss.
SANTOS, Boaventura de Sousa (1985b), "On Modes of Production of Law and Social Power", *International Journal of the Sociology of Law,* 13, 299 ss. SANTOS, Boaventura de Sousa (1986), "Introdução", *Revista Critica de Ciencias Sociais,* 21, 11-44. SANTOS, Boaventura de Sousa (1987a), "Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law", *Journal* of *Law and Society,* 14, 279 ss.
SANTOS, Boaventura de Sousa (1987b), *Um Discurso sobre as Ciencias.* Porto: Afrontamento. SANTOS, Boaventura de Sousa (1990), O *Estado e a Sociedade em Portugal* (1974-1988). Porto: Afrontamento. SANTOS, Boaventura de Sousa (1994), *Pela Mão de Alice. O Social e o Politico na Pós-Modernidade.* Porto: Afrontamento. SANTOS, Boaventura de Sousa (1995a), *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna.* Brasil: Graal. SANTOS, Boaventura de Sousa (1995b), *Toward a New Common Sense: Law Science, and Politics in the Paradigmatic Transition.* New York: Routledge. SANTOS, Boaventura de Sousa (1996), "A queda do *Angelus Novus:* Para além da equação moderna entre raízes e opções", *Revista Critica de Ciencias Sociais,* 45, 5-34. SANTOS, Boaventura de Sousa (1998), "The Fall of the *Angelus Novus:* Beyond the Modern Game of Roots and Options", *Current Sociology,* 46(2), 81-118.
SANTOS, Boaventura de Sousa (1999), "O Oriente entre Diferenças e Desencontros", *Notícias do Milenio (Diário de Notícias,* 8-7-1999), 44-51.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) (1993), *Portugal: Um Retrato Singular.* Porto: Afrontamento. SANTOS, Boaventura de Sousa *et al.* (1998), O *Estado e a Sociedade Civil: a Criação de*

Actores Sociais num. Período de Reconstituição do Estado. Relatório de Investigação financiado pela JNICT. SAPSFORD, David; SINGER, H. (1998), "The IMF; the World Bank and Commodity

Prices: A Case of Shifting Sands?", *World Development,* 26(9), 1653-1660. SARDUY, Severo (1989), *Barroco.* Lisboa: Vega. SARGENT, Pamela (1974), *Women of Wonder.* New York: Vintage. SARGENT, Pamela (1978), *New Women of Wonder.* New York: Vintage. SARTRE, Jean Paul (1976), *Critique of Dialectical Reason.* London: NLB. SCHILLER, Friedrich (1983), *On the Aesthetic Education of Man.* Org. L. A.

Willoughby y Elizabeth M. Wilkinson. Oxford: Clarendon Press. SCHOR, Juliet (1991), *The Overworked American: the Unexpected Decline of Leisure.*

New York: Basic Books. SCHULTE-SASSE, Jochen (1984), "Foreword: Theory of Modernism versus Theory of

the Avant-Garde", en Burger, VII-XLVII. SCHUMANN, Hans-Gerd (1981), "Topik in den Sozialwissenschaften", en Breuer e

Schanze (orgs.), 191-199. SELZNICK, Philip (1969), *Law Society and Industrial Justice.* New York: Russell Sage

Foundation. SEN, Amartya K. (1990), "Gender and Cooperative Conflicts", *en* Irene Tinker (org.)

(1990), *Persistent Inequalities: Women and World Development.* New York: Oxford University Press. 123-149.

SERRES, Michel (1990), *Le contrat naturel.* Paris: Editions Francois Bourin. SHARER, Robert J.; ASHMORE, Wendy (1987), *Archaeology: Discovering Our Past.*

Palo Alto: Mayfield Publishing. SHARKEY, M. (1984), "Cartography in Advertising", *The Cartographical Journal,* 22,

148 ss. SICHES, Luis Recaséns (1962), "The Logic of the Reasonable as Differentiated from the

Logic of the Rational (Human Reason in the Making and the Interpretation of the Law)" *en* R.A. Newman (org) (1962), Essays *in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound.* Indianapolis: Bobbs-Merrill. 192-221.

SIMONS, Herbert (1989), *Rhetoric in the Human Sciences.* London: Sage. SKINNER, Quentin (1989) "The State", en T. Ball, J. Farr y R. Hanson (orgs.) (1989),

Political Innovation and Conceptual Change. Cambridge: Cambridge University Press. 90-131.

SKLAIR, Leslie (1991), *Sociology of the Global System.* London: Harvester Wheatsheaf.

SKOCPOL, Theda (1979), *States and Social Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press. SKOCPOL, Theda (1985), "Bringing the State Back in: Strategies of Analysis in Current

Research", *en* P. Evans, D. Rueschemeyer e T. Skocpol (orgs.) (1985), *Bringing the State Back In.* Cambridge: Cambridge University Press. 3-37.

SKUTNABB-KANGAS, Tore (1993), *Language and (Demands for) Self-Determination.* Comunicación presentada en *Saskatoon Symposium on Self-Determination,* University of Saskatchewan, 3-6 de Marzo. SLATER, David (1992), "Theories of Development and Politics of the Post-Modern - Exploring a Border Zone", *Development and Changge,* 233(3), 283-319. SMART, Carol; SMART, Barry (orgs.) (1978), *Women Sexuality and Social Control.* London: Routledge & Kegan Paul.

SMITH, Anthony (1988), *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell. SMITH-ROSENBERG, Carroll (1985), *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America.* New York: Alfred Knopf. SNYDER, Francis (1981), "Anthropology, Dispute Processes and Law: A Critical Introduction", *British journal of Law and Society,* 8, 141-180.

SONTAG, Susan (1972), "The Double Standard of Aging", *Saturday Review,* 23, 29-38.

SONTAG, Susan (1987), "The Pleasure of the Image", *Art in America,* 122-131.

SPEIER, H. (1941), "Magic Geography", *Social Research,* 8, 310-330. STAUFFER, Bob (1990), "After Socialism: Capitalism Development and the Search for Critical Alternatives", *Alternatives,* XV; 401-430. STONE, G. D. (1981), "The Interpretation of Negative Evidence in Archaeology", *Atlal (University of Arizona, Department of Anthropology), Occasional Papers,* 2, 41-53.

SWINGEWOOD, Alan (1975), *The Novel and Revolution.* London: MacMillan.

SZÉLL, György (1988), *Participation, Worker's Control and Self-Management.* London: Sage. SZÉLL, György (1990), "Participation and Self-Management for One World - Unity and Diversity", *Osnabrücker Sozialwissenschaftliche Manuskripte,* 6/90. TAPIÉ, Victor (1988), *Barroco e Classicismo.* 2 vols. Lisboa: Presença. TAYLOR, Keith (1975), *Henri Saint Simon (1760-1825): Selected Writings on Science, Industry and Social Organization.* London: Holmes & Meier Publishing.

TEUBNER, Gunther (1983), "Substantive and Reflexive Elements in Modern Law", *Law and Society Review,* 17, 239-285. TEUBNER, Gunther (1989), "How the Law Thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law", *Law and Society Review,* 23, 728-757. TEUBNER, Gunther (1991), "La théorie des systemes autopoietiques", M, *Mensuel, Marxisme, Mouvement,* 44, 36-40. TEUBNER, Gunther (1992), "The Two Faces of Janus: Rethinking Legal Pluralism", *Cardozo Law Review,* 13, 1443-1462. TEUBNER, Gunther (1997), "Global Bukowina: Legal Pluralism in the World Society", en Gunther Teubner (org.), *Global Law without a State.* Aldershot: Dartmouth.

TEUBNER, Gunther (org.) (1986), *Dilemmas of Law in the Welfare State.* Berlin: de Gruyter. TEUBNER, Gunther (org.) (1987), *Juridification of Social Spheres: A Comparative Analysis in Areas of Labor, Corporate, Antitrust and Social Welfare Law.* Berlin: de Gruyter.

TEUBNER, Gunther (org.) (1988), *Autopoietic Law: A New Approach* to *Law and Society.* Berlin: de Gruyter.
THOM, Rene (1985), *Parabolas* e *Catástrofes.* Lisboa: D. Quixote. THOMPSON, Edward Palmer (1975), *Whigs and Hunters.* New York: Pantheon. THRIFT, Nigel (1996), *Spatial Formations.* London: Sage. TICKNER, J. Ann (1991), "On the Fringes of the World Economy: A Feminist
Perspective", en Murphy y Tooze (org.), 191-206. TIGAR, Michael; LEVY, Madeleine (1977), *Law and the Rise of Capitalism.* New York:
Monthly Review. TIPTON, Steven (1982), *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion
and Cultural Change.* Berkeley: University of California Press. TODOROV, Tzvetan (1973), *Literatura* e *Significação.* Lisboa: Assírio e Alvim. TOULMIN, Stephen (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity.* New
York: Free Press. TROELTSCH, Ernst (1934), "The Ideas of Natural Law and Humanity in World
Politics", en Otto Gierke (1934), *Natural Law and the Theory of Society.* Vol. 1.
Cambridge: University Press. 201-222. TRUBEK, David (1985), Max *Weber's Tragic Modernism and the Study of Law in
Society.* Madison: Institute for Legal Studies, University of Wisconsin-Madison Law
School. TRUBEK, David; GALANTER, Marc (1974), "Scholars in Self-Estrangement: Some
Reflections on the Crisis in Law and development Studies in the United States", *Wisconsin Law Review,* 1062-1102. TUCK, Richard (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development.*
Cambridge: Cambridge University Press. TUCKER, Vincent (1992), "The Myth of Development", *Occasional Papers Series,* 6.
Cork: Departamento de Sociología, University College. VEBLEN, Thorstein (1898), "Why is Economics not an Evolutionary Science?", *The
Quarterly Journal of Economics,* 12, 56-81.
VICO, Giambattista (1953), *Opere.* Vol. 2: *Principi di Scienza Nuova.* Milan: Riccardi.
VICO, Giambattista (1984), *The New Science* of *Giambattista Vico.* Cornell University.
VIEHWEG, Theodor (1963), *Topik und Jurisprudenz.* Munchen: C.H. Beck. VIEHWEG, Theodor (1969), "Ideologie und Rechtsdogmatik", *en* W. Maihofer (org.),
83-96. VIEHWEG, Theodor (1981), "Zur Topik, insbasondere auf juristischen Gebiete", *en*
Breuer y Schanze (1981) (orgs.), 65-69. VOGEL, Lise (1983), *Marxism and the Oppression of Women: Toward* a *Unitary
Theory.* New Brunswick: Rutgers University Press.
WAHL, E (1980), "Le désir d'éspace", *Cartes et Figures de la terre,* 41-46. WALKER, R.B.J. (1988), *One World, Many Worlds: Struggles for a Just World Peace.*
London: Zed Press. WALLACE, Cynthia D. (1982), *Legal Control of the Multinational Enterprise.* Haya:
Martinus Nijhoff.

WALLERSTEIN, Immanuel (1974), *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* New York: Academic Press. WALLERSTEIN, Immanuel (1984), *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements and the Civilizations.* Cambridge: Cambridge University Press.
WALLERSTEIN, Immanuel (1991a), *Unthinking Social Science.* Cambridge: Polity Press. WALLERSTEIN, Immanuel (1991b), *Geopolitics and Geoculture.* Cambridge: Cambridge University Press. WAMBA DIA WAMBA, Ernest (1991a), "Some Remarks on Culture Development and Revolution in Africa", *Journal of Historical Sociology,* 4, 219-235. WAMBA DIA WAMBA (1991b), "Beyond Elite Politics of Oemocracy in Africa", *Quest,* VI, 28-42. WEBER, Max (1948), *From Max Weber. Essays in Sociology.* London: Routledge & Kegan Paul.
WEBER, Max (1978), *Economy and Society.* Berkeley: University of California Press.
WEINREB, Lloyd (1987), *Natural Law and Justice.* Cambridge: Harvard University Press. WEITZ, Morris (1956), "The Role of Theory in Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* 15, 27-35.
WHITE, James B. (1985), *Justice as Translation.* Chicago: University of Chicago Press.
WIEACKER, Franz (1967), *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht. WIETHÓLTER, Rudolf (1986), "Materialization and Proceduralization in Modern Law", en Teubner (org.), 221-249. WIGNER, Eugene (1970), *Symmetries and Reflections: Scientiftc Essays.* Cambridge: Cambridge University Press. WILKINSON, Elizabeth (1955), "Schiller's concept of Schein in the Light of Recent Aesthetics", *The German Quarterly,* XXVIII, 219-227. WILLIAMS, Patricia (1991), *The Alchemy of Race and Rights.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press. WILLKE, Helmut (1986), "Three Types of Legal Structure: The Conditional, the Purposive and the Relational Program", en Teubner (org.), 280-298.
WINCKLER, H. A. (org.) (1974), *Organisierter Kapitalismus: Voraussetzungen und Anfänge.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. WITTE, William (1955), "Law and the Social Order in Schiller's Thought", *Modern Language Review,* 50, 288-297. WITTGENSTEIN, Ludwig (1973), *Tractatus Logico-Philosophicus.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
WOLFF, Robert Paul (1968), *The Poverty of Liberalism.* Boston: Beacon Press.
WÖLFFLIN, Heinrich (1979), *Renaissance and Baroque.* Ithaca: Cornell University Press.

WOLIN, Sheldon (1981-1994), *Contemporary Authors,* New Revision Series, 28, 100-105. WOLKMER, Antonio Carlos (1994), *Pluralismo jurídico. Fundamentos de uma Nova Cultura* no *Direito.* Sao Paulo: Editora Alfa Omega. WOOD, Meiksins (1981), "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review,* 127, 66-95. WOODWARD, D. (1985), "Reality, Symbolism, Time and Space in Medieval World Maps", *Annals of the Association of American Geographers,* 75, 510 ss. WRIGHT, Erik O. (1978), *Class, Crisis, and the State.* London: Verso. WRIGHT, Erik; LEVINE, A.; SOBER, E. (1992), *Reconstructing Marxism.* London: Verso. WUTHNOW, Robert (1987), *Meaning of Moral Order.* Berkeley: University of California Press. YOUNG, Iris M. (1990), *Justice and the Politics of Difference.* Princeton: Princeton University Press. ZWEIGERT, Konrad; KÓTZ, Hein (1987), *Introduction to Comparative Law. 2* vols. Oxford: Clarendon Press.

ÍNDICE GENERAL

PREFACIO GENERAL 13

INTRODUCCIÓN GENERAL: ¿POR QUÉ ES TAN DIFÍCIL CONSTRUIR UNA TEORÍA CRÍTICA? 23
Las dificultades 23
Causas Posibles 26
Hacia una teoría crítica post-moderna 30
Conclusión 39

VOLUMEN 1
CRÍTICA DE LA RAZÓN INDOLENTE:
CONTRA EL DESPERDÍCIO DE LA EXPERIENCIA

PREFACIO 43

PRIMERA PARTE
EPISTEMOLOGÍA DE LAS ESTATUAS CUANDO MIRAN HACIA LOS PIES: LA CIENCIA Y EL DERECHO EN LA TRANSICIÓN PARADIGMÁTICA

INTRODUCCIÓN 49

CAPÍTULO I: DE LA CIENCIA MODERNA AL NUEVO SENTIDO COMÚN 59
1. Regreso a las preguntas sencillas 59
2. El paradigma dominante 65
3. La crisis epistemológica del paradigma dominante 74
4. El paradigma emergente 81
4.1. Las representaciones inacabadas de la Modernidad 82

4.2. Del conocimiento-regulación al conocimiento-emancipación 86
4.3. El sujeto y el objeto: todo conocimiento es autoconocimiento 90
4.4. Naturaleza y cultura: toda la naturaleza es cultura..... 94
4.5. Una ciencia social occidental capitalista..... 95
4.6. Una ciencia sexista 97
4.7. Todas las ciencias son ciencias sociales..... 99
5. Argumentación, relativismo y etnocentrismo..... 105
5.2. *La retórica de la ciencia moderna*..... 110
5.2. La novíssima retórica y el conocimiento post-moderno.... 116
5.3. Motivos y acciones..... 117
5.4. Una retórica dialógica..... 118
5.5. El auditorio en la retórica dialógica..... 119
6. Una tópica de emancipación: hacia un nuevo sentido común.. 120
6.1. Para un nuevo sentido común ético: un sentido común solidario 125
6.2. Para un nuevo sentido común político: un sentido común participativo..... 127
6.3. P¡ara un nuevo sentido común estético: un sentido común reencantado..... 129
7. Conclusión..... 131

CAPÍTULO II: HACIA UNA CONCEPCIÓN POST-MODERNA DEL DERECHO . 133
1. La tensión entre regulación y emancipación..... 135
1.1. La recepción del derecho romano 135
1.2. El derecho natural racionalista..... 139
1.3. Las teorías del contrato social..... 144
2. La modernidad político-jurídica y el capitalismo..... 156
2.1. Primer periodo 158
2.2. Segundo periodo 164
2.3. Tercer período 173
3. Para "despensar" el derecho..... 186
3.1. De la transición epistemológica a la transición societal.... 186
3.2. El Estado y el sistema mundial..... 192
3.3. El derecho y la sociedad política..... 195
3.4. Entre la utopía jurídica y el pragmatismo utópico..... 199
4. Conclusión..... 211

SEGUNDA PARTE
LAS TRAMPAS DEL PAISAJE:
PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DEL ESPACIO-TIEMPO

INTRODUCCIÓN 217

CAPÍTULO III: UNA CARTOGRAFÍA SIMBÓLICA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES: EL CASO DEL DERECHO 223

1. Comprender los mapas 226
   1.1. Escala 228
   1.2. Proyección 229
   1.3. Simbolización 231
2. Una cartografía simbólica del derecho 232
   2.1. El derecho y la escala 233
   2.2. El derecho y la proyección 241
   2.3. El derecho y la simbolización 246
3. Para una concepción post-moderna de las representaciones sociales 250

CAPÍTULO IV: HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA CEGUERA: ¿POR QUÉ RAZÓN ES QUE LAS NUEVAS FORMAS DE *ADECUACIÓN CEREMONIAL* NO REGULAN NI EMANCIPAN? 257

Introducción 257
1. La representación de los límites 261
   1.1. La determinación de la relevancia 262
   1.2. La determinación de los grados de relevancia 265
   1.3. La determinación de la identificación 268
   1.4. La imposibilidad de la duración 271
   1.5. La determinación de la interpretación y de la evaluación. 275
2. De la epistemología de la ceguera a la epistemología de la visión: la representación distorsionada de las conse cuencias 279
3. Para una epistemología de la visión 281
   3.1. La epistemología de los conocimientos ausentes 282
   3.2. La epistemología de los agentes ausentes 285
   3.3. Revisitando los límites de la representación 287

TERCERA PARTE
LOS HORIZONTES SON HUMANOS: DE LA REGULACIÓN A LA EMANCIPACIÓN

INTRODUCCIÓN 293

CAPÍTULO V: LOS MODOS DE PRODUCCIÓN DEL PODER, DEL DERECHO Y DEL SENTIDO COMÚN 297
Introducción 297
1. Poder, potenciar y despotenciar 300
2. Un mapa de estrutura-acción de las sociedades capitalistas en el sistema mundial 309
3. Una lectura del mapa de estrutura-acción 315
3.1. Los espacios estructurales y sus dimensiones 316
3.2. Formas de poder 324
3.3. Formas de derecho 331
3.4. Formas de conocimiento 346
4. Sobre la determinación estructural: asimetrías y bifurcaciones 352
5. Expandir lo jurídico y lo político 359
6. Conclusión 372

CAPÍTULO VI: NO *DISPAREN SOBRE EL UTOPISTA* 375
Introducción 375
1. Mapas de la transición paradigmática: emancipaciones 380
1.1. Comunidades domésticas cooperativas 383
1.2. Producción eco-socialista 384
1.3. Necesidades humanas y consumo solidario 385
1.4. Comunidades-Ameba 386
1.5. Socialismo-como-democracia-sin-fin 387
1.6. Sustentabilidad democrática y soberanías dispersas 389
1.7. Luchas paradigmáticas y subparadigmáticas 391
2. Viajantes paradigmáticos: subjetividades 393
2.1. La frontera 396
2.2. El Barroco 407
2.3. El Sur 419
2.4. Constelaciones tópicas 434
3. Conclusión 437

BIBLIOGRAFÍA 439

ÍNDICE GENERAL 467

PALIMPSESTO

DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

Director: Juan Antonio Senent

Juan Antonio Senent
Ellacuría y los Derechos Humanos
David Sánchez Rubio
Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina
Jordi Corominas Escudé
Ética primera. Aportación de X. Zubiri al debate ético contemporáneo **Pierre Bourdieu** Poder, derecho y clases sociales
Joaquín Herrera Flores (Ed.), Franz J. Hinkelammert, David Sánchez Rubio y Germán Gutiérrez
El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal
Luis de la Corte Ibáñez
Memoria de un compromiso. La psicología social de Ignacio Martín Baró **Raúl Fornet-Betancourt**
Transformación intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización
Enrique Dussel
Hacia una filosofía política crítica
Franz J. Hinkelammert Crítica de la razón utópica **Raúl Fornet-Betancourt**
Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización **Boaventura de Sousa Santos**
Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática

MEMORIA DEL CRISTIANISMO, MEMORIA HUMANA

Director: Josep Mª Margenat

Alfonso Álvarez Bolado
Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos
Ignacio Ellacuría
Fe y Justicia. *Estudio introductorio de Jon Sobrino*
Ildefonso Camacho
Doctrina social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión
Josep M. Margenat (Ed.)
Escritos del Papa Juan **XXIII**
Ramón Jáuregui y Carlos García de Andoin (Eds.)
Tender puentes. PSOE y Mundo Cristiano
Giuliana Di Febo
Ritos de guerra y de victoria en la España franquista
Louis Châtellier
La religión de los pobres. Europa en los siglos XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno

RAUL
TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA
11
DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO

TRANSFORMACIÓN INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA

Raúl Fornet-Betancourt

El campo teórico y práctico de la filosofía sigue todavía fuertemente influenciado por la ideología del eurocentrismo que quiere borrar tanto la memoria como la presencia de la diversidad cultural con la expansión de una universalidad abstracta y reductora. Contra esta ideología, pero sobre todo haciéndose eco del espíritu de esta colección "Palimpsesto", el presente libro propone una transformación intercultural de la filosofía a partir de la experiencia concreta de América Latina como un mundo culturalmente plural cuyas tradiciones/memorias de vida y pensamiento reclaman precisamente esta transformación de la filosofía como una tarea de debida justicia.

Este libro muestra además que la transformación intercultural de la filosofía es urgente para que la filosofía que hacemos y que enseñamos hoy, pueda asumir con mejores medios su tarea de reflexión crítico-liberadora en el mundo de hoy, que es un mundo amenazado por la expansión de un modelo civilizatorio capitalista neoliberal, y mostrar que la interculturalidad puede ser hoy una alternativa viable para la construcción de un mundo sin exclusión ni discriminación.

EMRIQUE DUSSEL

HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA CRÍTICA

Enrique Dussel

E. Dussel nos ofrece en Hacia una Filosofía Política Crítica sus más recientes contribuciones en la actualidad a la filosofía política. Como indica E. Mendieta en su estudio introductorio: "... la ética de la liberación tiene como complemento lógico y conceptual una política de liberación que, como la ética, debe proceder a través de la enunciación positiva de ciertos principios, pero también a través de la crítica a la razón política".

Este es el tema desarrollado a lo largo de los veintiún capítulos del presente ensayo, donde se va avanzando en la analítica de un filosofía política crítica y madurando los elementos de la "arquitectónica" de la racionalidad política. Esto se realiza en diálogo y debate con algunas de las tradiciones de pensamiento político que conforman la cultura política hegemónica y con las corrientes más actuales de la modernidad y posmodernidad.

Una "filosofía política crítica", deberá efectuar una deconstrucción de la filosofía política moderna europea que ha instaurado un "espacio político" sin principios que subsuman a los éticos, sin criterios universales para determinar fines, sin límites de racionalidad práctica ni de solidaridad y que ha permitido al capitalismo tardío globalizado destruir la ecología del planeta, y sumir a la mayoría de la humanidad en una pobreza creciente. Frente a ello, se trata de recuperar la Política, en el sentido noble y serio del término, de construir los "marcos" de un espacio político sostenible en el largo plazo para afrontar las amenazas globales que se ciernen sobre la humanidad. Es necesario ir abriendo y elaborando el estatuto teórico de una filosofía política crítica.

Es posible como nos propone Dussel en este libro, ir hacia "una nueva política, otra política, abierta a la "Exterioridad', de "justicia crítica' más allá de la justica del sistema y que se origina en la praxis emancipadora que parte de la responsabilidad por el Otro. Una Política que tome a la exclusión, la alteridad de las víctimas como arranque inicial. Es en este sentido en que yo indicaba en la década de los 70s (y lo pienso todavía hoy) que la Política es la filosofía primera', como el momento central de la ética".

HINKELAMMERT

CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA

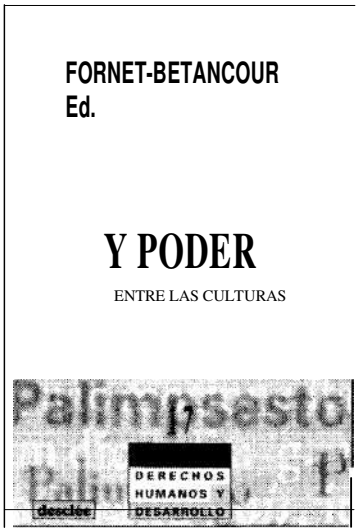
EDICIÓN
AMPLIADA Y REVISADA
14

CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA

Franz J. Hinkelammert

La utopía surge de la imaginación de mundos imposibles. La crítica de la razón utópica, sin embargo, no puede ser una crítica que elimine esta imaginación, sino que la evalúe y que ubique su validez. La condición humana es tal que no se puede saber qué mundos son posibles sin pasar por la imaginación de mundos imposibles. Por eso la crítica de la razón utópica es una crítica en el sentido kantiano. Tiene que establecer los marcos de vigencia del pensamiento utópico, lo cual nos lleva al resultado de que no hay pensamientos humanos que no tengan una dimensión utópica.

Franz J. Hinkelammert (Alemania, 1931) es Doctor en Economía por la Universidad Libre de Berlín.



CULTURAS Y PODER. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización

Raúl Fornet-Betancourt

Culturas y Poder es un libro que habla de la iniciativa internacional e interdisciplinar que se ha propuesto por meta principal la de contribuir a una transformación de la filosofía mediante el diálogo entre las distintas tradiciones filosóficas de la humanidad, pero también enfocando este diálogo al análisis de los problemas más urgentes con que nos confronta nuestra época. Por eso *Culturas y Poder* habla de esta iniciativa sobre la base del problema de la interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización actual de estrategias y políticas neoliberales. Y lo hace con las voces de testigos de las tradiciones culturales de África, Asia, América Latina y de Europa, sin olvidar evidentemente la voz de la mujer, para resaltar con estas voces que en el contexto de la globalización neoliberal la interacción entre las culturas de la humanidad es hoy un imperativo ético y político a la vez, ya que de ella depende la construcción de un mundo alternativo, intercultural y mejor.

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 28 de febrero de 2003.

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. Así mismo 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 Ciencias 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 e 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.), Rio de Janeiro: Record, 2002; *Democracia e Participação: O Caso do Orçamento Participativo de Porto Alegre,* Porto, Afrontamento, 2002; *Toward a New Legal Common Sense: Law, Science and Polines in the Paradigmatic Transition,* Londres: Butterworths, 2002; *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural* (Org.), Rio de Janeiro: Record, 2003.

"Este es un libro poco común sobre el sentido común. Partiendo de una reflexión teórica que abarca los siglos anteriores, Santos nos lleva desde el agotamiento del paradigma de la ciencia clásica y de la modernidad a la necesaria construcción de utopías por medio de un análisis detallado de las instituciones legales. Este viaje es estimulante, personal, reflexivo, serio, analítico... Un libro bueno y útil que todos nosotros necesitamos tener en cuenta." IMMANUEL WALLERSTEIN
State University of New York, Binghamton.

"Una de las aportaciones más lúcidas y comprometidas de las últimas décadas, en el análisis del tránsito paradigmático de nuestras sociedades postnacionales, con especial atención a los paradigmas emergentes y a sus posibilidades emancipatorias para los individuos y los grupos sociales."
MARÍA JOSÉ FARIÑAS DULCE
Profesora Titular de Filosofía del Derecho y Sociología del Derecho y del Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" de la Universidad Carlos III de Madrid.

"Una obra excepcional cuya traducción al castellano ha de ser recibida con entusiasmo por los estudiosos del derecho y por cualquier persona sensible a los problemas sociales y culturales de nuestro tiempo. Estamos ante un libro que se inserta en la tradición crítica del pensamiento moderno para desbordarla y aventurar nuevos horizontes emancipadores producto de la imaginación utópica; y supone un empeño en construir un nuevo sentido común emancipador." MANUEL CALVO GARCÍA
Director Científico del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (Gipuzkoa, España).

ISBN 84-330-1768-3
9 788433 017680

desclée