

IMAGINACIÓN TEÓRICA E INTERVENCIONES POLÍTICAS

Eduardo Restrepo*

eduardoa.restrepo@gmail.com

Introducción

La forma como usualmente se ha pensado la producción, circulación y apropiación del conocimiento, está marcada por la ilusión de la asepsia científicista, es decir, por una idea de la ciencia según la cual la neutralidad y objetividad operan como condiciones *sine qua non* de la producción de un conocimiento, el cual es concebido como universal y epistémicamente superior. Desde este modelo de conocimiento, se aboga de múltiples maneras para que las disposiciones y singularidades de los individuos que producen el conocimiento, sean 'superadas' mediante la aplicación rigurosa y sistemática del 'método científico' (como todavía algunos denominan a una serie de actitudes y procedimientos que creen encontrar en las 'ciencias duras' su expresión ideal). La puesta entre paréntesis de las particularidades o 'prejuicios' del individuo que produce conocimiento científico, así como una radical distinción entre el sujeto (quien conoce) y el objeto (lo conocido), buscan garantizar que tal conocimiento tenga la validez y adecuación requeridas, haciéndolo replicable y permitiendo la predictibilidad. El sujeto en sus singularidades y particularidades es un 'problema' a erradicar mediante una rigurosa aplicación de explícitos protocolos y la implacabilidad del método.

Si a esto le agregamos otro de los postulados cartesianos como es el de la radical separación entre mente y cuerpo y su traducción en la diferencia entre razón y pasiones, es claro que el conocimiento del que estamos hablando es uno donde la búsqueda de la objetividad y la neutralidad supone la primacía de la mente y la razón sobre el cuerpo y las pasiones. Objetivo y neutral, por

* Profesor asociado. Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana.

tanto, operan no sólo como sinónimos de lo racional, sino como opuestos a lo corporal, lo pasional, lo individual, los prejuicios, en suma, a lo irracional.

Finalmente, esta concepción del conocimiento se suele articular con el ideal kantiano expresado por la Ilustración de que la apelación al adecuado ejercicio de la razón no sólo es el verdadero y único camino para el conocimiento del mundo natural y humano, sino que también es liberador de los individuos y sociedades de los tutelajes o autoridades que apelan al orden religioso o de la tradición. Por tanto, a la idea de conocimiento que venimos comentando, que en tanto objetivo y neutral se concibe como universal y epistemológicamente superior, se agrega una dimensión moral y ética donde la emancipación de los individuos y de las sociedades sólo es posible desde y por este tipo de conocimiento.

Los postulados sobre los que se han edificado esta idea del conocimiento han sido decisivamente cuestionados durante gran parte del siglo XX desde múltiples flancos y autores (Kuhn, Feyerabend, Canguilhem, Foucault, Bourdieu, Haraway, Said, Latour y Rabinow, entre los más referidos). No obstante, el haber evidenciado empírica y teóricamente lo insostenibles que son esos postulados, no significa que en muchos lugares del establecimiento académico y también por fuera de éste se desconozcan (en el sentido de ignorar y de no asumir) las implicaciones de tales cuestionamientos.

Así, con una pasmosa 'ingenuidad' y arrogancia se siguen predicando modalidades de producción de un conocimiento que se imagina como universal, epistémica y moralmente superior, porque supuestamente no está contaminado de los prejuicios o valores de quienes lo producen y por referirse al mundo de los hechos de manera objetiva ('tal cual es'). El efecto de verdad y la magia de los números (las matemáticas, pero sobre todo las estadísticas) son en gran parte los operativizadores de estos discursos que tienen una fuerza nada desdeñable en las formas cómo hoy se organiza la dominación de las poblaciones y los individuos.

La situacionalidad del conocimiento

En su reciente libro, *Una epistemología del Sur*, Boaventura de Sousa Santos considera que la perspectiva de la geopolítica del conocimiento supone: “[...] quién produce el conocimiento, en qué contexto lo produce y para quién lo produce”¹. Estas preguntas apuntan a una concepción del conocimiento muy distinta de la que acabamos de presentar. Para la perspectiva planteada por de Sousa Santos, es relevante saber quiénes producen el conocimiento porque es imposible la existencia de un conocimiento des-subjetivado, descorporalizado. El conocimiento está siempre anclado y marcado por los sujetos que lo producen, independientemente de sus capacidades reflexivas para comprender y cartografiar estas improntas. Más aún, las historias y trayectorias de estos sujetos (las cuales no sólo operan en el registro de lo mental sino que se han hecho cuerpos) troquelan de las más diversas maneras, no sólo el conocimiento como resultado, sino las posibilidades e imposibilidades mismas del conocer. Ciertas experiencias o condiciones de los sujetos concretos invisten de maneras difíciles de separar (cuando no incluso de identificar) la producción misma del conocimiento. De ahí que lo del protocolo y del método (como si estos dos fuesen exteriores al conocimiento generado), que garantizarían la intercambiabilidad de los individuos, la producción de un conocimiento donde no importa en últimas quién lo produce, es una falacia que busca encubrir la situacionalidad del conocimiento.

Estrechamente asociado a esto, para de Sousa Santos también es pertinente preguntarse por el contexto, es decir, por los lugares institucionales, sociales y geo-históricos desde dónde se produce el conocimiento. Esto, como ya es obvio a esta altura de la argumentación, se contrapone a la idea convencional según la cual no importan estos lugares sino el cómo (esto es, si se ha seguido o no al pie de la letra los protocolos y el ‘método científico’). No importa si es en la

¹ Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del Sur*, Clacso-Siglo XXI, Buenos Aires, pág. 340; (2006), “Nueva cultura política emancipadora”, en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Clacso, Buenos Aires, pp. 43-70.

China o en los Estados Unidos, si es desde una universidad prestigiosa y rica del Norte o desde un centro articulado por un movimiento social en la periferia en condiciones de precariedad financiera, si es cuando el positivismo era hegemónico o en una coyuntura donde entra en crisis su sentido común... todo esos son 'asuntos insignificantes' (meras anécdotas o notas al pie de página) para la idea convencional del conocimiento que alimenta las ilusiones de la asepsia científicista.

En contraposición a estas ilusiones, la perspectiva de Boaventura de Sousa Santos comparte con muchos otros autores y corrientes teóricas la idea de que el lugar importa en cuanto a lo que se produce. Por lugar se entiende las ubicaciones institucionales (establecimientos metropolitanos/periféricos, académicas/no académicas, gubernamentales/ no gubernamentales, etc.), las sociales (raciales, etnizadas, culturalizadas, sexuales, generacionales, de clase, de género, etc.) y geo-históricas (occidente/el resto, civilización/barbarie-salvajismo, desarrollo/subdesarrollo, formaciones nacionales, regionales y locales, etc.). Esta densa filigrana de marcaciones hace que nos encontramos siempre ante conocimientos situados de múltiples maneras. Las improntas de lugar, en su irreductible historicidad, hacen de la producción del conocimiento algo bien distinto de la idea de conocimientos puros y universales, que estarían más allá de de las belicosidades y avatares de sus tiempos.

Finalmente, de Sousa indica que la perspectiva geopolítica del conocimiento supone la pregunta de para quién se lo produce. Este para quién es, en últimas, una pregunta por el para qué del conocimiento e, hilando aún más delgado, una preocupación ética fundamental de *con quién* se produce. Como es evidente, esta dimensión de la pregunta de Santos es una de orden ético y político, pero lo es de una forma contraria a cómo la idea convencional del conocimiento de la asepsia científicista se lo ha planteado.

Desde una idea convencional, como vimos, lo ético-político del conocimiento radicaría en su potencial emancipador frente a los amarres de la moral y la tradición, en la liberación de los individuos y las sociedades de las pesadillas derivadas de las ignorancias de anteriores generaciones. En vocabulario

kantiano, el conocimiento produce efectos ético-políticos a posteriori, pero porque hay (como condición de posibilidad) una radical separación entre cualquier interferencia ética-política (en la forma de prejuicios sedimentados) que obnubile el uso libre de la razón. En el vocabulario del positivismo, la relación entre ética-política y conocimiento científico es la de una distinción fundamental como supuesto ontológico (el mundo se compone de valores y hechos que son separables analítica y metodológicamente), por lo que la ética-política (el ámbito de los valores) debe mantenerse (y puede hacerlo) al margen de la indagación por la naturaleza del mundo (el ámbito de los hechos). No hacerlo equivale a burdo subjetivismo, a confundir el mundo de los prejuicios propios con la naturaleza de las cosas. La ética-política es pensada como contaminación que hay que mantener entre paréntesis, si se busca producir conocimiento riguroso, pertinente y adecuado. El lugar ético-político es reconocido en una relación de exterioridad en cuanto que sólo después de producir conocimiento de la manera indicada es que la sociedad o, más escueto aún, la humanidad (ya no los científicos individuales) decidirá el uso de tal conocimiento (ya traducido en tecnología). Por tanto, el conocimiento objetivo es inmanentemente apolítico (neutral), y la responsabilidad por sus 'malas' o 'buenas' instrumentalizaciones no es de los científicos que lo han generado sino de las formas como la sociedad (o la humanidad) se lo ha apropiado.

La pregunta de Boaventura de Sousa por el para quiénes se produce el conocimiento desencuaderna toda esta línea de argumentación de lo que hemos expuesto como la idea convencional del conocimiento propia de las ilusiones de la asepsia científicista. Siguiendo las tradiciones críticas del conocimiento, cuestiona la separabilidad de hechos y valores (como la posibilidad de la aséptica distancia entre sujeto y objeto) para considerar que la relación entre conocimiento y ética-política es mucho más compleja. De un lado, desde la perspectiva en la que se inscribe Santos, no se conoce el mundo porque sí, por conocerlo simplemente, sino que se lo conoce con la voluntad política de transformarlo. Así, el interés-primero, la condición de todo conocimiento, no es la de la lógica de la acumulación del conocimiento en sí (el

conocimiento por el conocimiento, es decir, multiplicación de conocimiento-florero), sino la de asumirse como sujeto ético-político frente a un mundo que duele e incómoda en solidaridad con unos *para quienes* concretos: sujetos (otros y uno mismo) de las múltiples subalternizaciones, explotaciones y discriminaciones. De otro lado, como desde trabajos como los de Foucault es claro, los regímenes de verdad que permiten el imaginario de una exterioridad entre el saber y el poder son escandalosamente ciegos a sus propias prácticas e historicidades. Por tanto, lo ético-político no sólo aparece en el espectro de un interés-primero, en una anterioridad que daría sentido y sería garante de su direccionalidad, sino que atraviesa el cómo concreto y los efectos de verdad de lo que aparece como conocimiento en un registro incluso más profundo que el de la intencionalidad y la reflexividad de los sujetos y subjetividades que están en juego.

Partiendo de la definición propuesta por de Sousa Santos, consideramos que la geopolítica del conocimiento es una perspectiva que se pregunta por la situacionalidad del conocimiento, pero no sólo en su producción sino también en su circulación y en sus apropiaciones. Metodológicamente, consideramos que en el examen de esta situacionalidad podemos distinguir diferentes escalas (el de las corporalidades –colectivas e individualizadas–, el de los lugares, el de las formaciones regionales y nacionales, y el de los sistema-mundo) y en tres ejes concretos (el de las racionalidades, el de las tecnicidades y el de las subjetividades).

Hermenéutica de la esperanza / pesimismo del intelecto

Con estas precisiones en mente, es claro que cualquier investigación o interpretación tiene un peso fundamental las preguntas por desde dónde uno piensa, con quién y con qué propósitos. Como también se ha argumentado desde las teorías feministas, los estudios postcoloniales o el giro decolonial, el conocimiento no sólo es situado sino que es terreno de innumerables disputas y tiene efectos constitutivos en el mundo. Para decirlo de una manera elemental,

la forma como se interpreta el mundo es una actividad política, en tanto contribuye a mantener o socavar las maneras en que estamos e intervenimos en el mundo. Un optimismo del pensamiento (para invertir la primera parte de la máxima gramsciana) pareciera ser no sólo el motor de la interpretación de coyunturas específicas, sino también cómo entiende lo de la situacionalidad y performatividad del conocimiento. Por tanto, este optimismo del pensamiento puede ser también llamado hermenéutica de la esperanza.

Dos aspectos atraviesan esta hermenéutica de la esperanza. De un lado, parte importante de la función de la labor intelectual se entiende como un esfuerzo para permitir que lo posible, lo emergente, devenga en actual, se consolide en la vida social. La labor del intelectual no sería simplemente un cartógrafo de lo existente en un momento dado, sino un cartógrafo de lo emergente, de lo posible que deviene. El ejercicio mismo de la cartografía de lo posible que deviene, de lo virtual, es parte de las luchas que contribuyen a que se consolide su existencia en la vida social. De otro lado, esta hermenéutica de la esperanza se ubica en un 'régimen de verdad' que no es el que ha caracterizado el grueso de la labor académica. Desde la perspectiva de la hermenéutica de la esperanza, el 'régimen de verdad' del grueso de los académicos es logo y euro centrado, con lo cual se desconocen y rechazan 'otras formas de conocimiento' que no pasan por la 'razón' y la 'ciencia' 'occidental'. Por tanto, el 'régimen de verdad' desde la que opera la hermenéutica de la esperanza se funda en 'otras' epistemologías, muchas de ellas hechas corporalidades y oralidades, inscritas en prácticas y luchas de la diferencia.

Aunque aprecio el valor y la urgencia de esta hermenéutica de la esperanza, considero que no es pertinente desconocer las implicaciones de la formulación gramsciana del "pesimismo del intelecto optimismo de la voluntad"². Pesimismo del intelecto en el sentido de que la labor del intelectual consiste en comprender lo más densamente posible, con las mejores herramientas

² Gramsci, A. (1970), *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristan, Siglo XXI Editores. [selección], México.

conceptuales disponibles y con el mayor fundamento empírico al alcance, los amarres y dispositivos que imposibilitan que el mundo sea como uno quisiera que fuese.

La labor intelectual tiene que asumir el reto innegociable e impostergable de no obliterar en su contradictoriedad, terrenalidad y multiplicidad el mundo, en nombre de angelicales representaciones de lo que uno quisiese que el mundo fuese. La materialidad del mundo se impone e insiste, independiente de que nos guste o no, de que la comprendamos (o no) intelectual o existencialmente. Pero si el punto es transformar las miserias derivadas de tal materialidad, no basta con que impongamos un principio de inteligibilidad desde nuestro deseo, para que el mundo devenga lo que queremos que sea. Y porque tal materialidad se impone e insiste, cómo y desde dónde pensamos e intervenimos sobre ella importa. La teoría importa, nos ha recordado Hall, porque una mala teoría suele conducir a una mala política. De ahí que la labor intelectual, en el sentido gramsciano de una función y de articulación con fuerzas históricas concretas, no puede darse el lujo de asumir que cualquier conceptualización del mundo es igualmente relevante si lo que está en juego es un proyecto político más allá del capitalismo.

Para comprender estas agencias, genealogías e historicidades, es relevante examinar a Foucault, Said y Hall ya que en sus conceptualizaciones de las relaciones entre labor intelectual y práctica política se encuentran sugerentes elaboraciones que nos permiten complejizar las articulaciones entre la figura del intelectual y sus lugares políticos.

Política de la verdad y el intelectual específico

Foucault distingue dos tipos de intelectuales, dos modos de "ligazón entre la teoría y la práctica": el universal y el específico. El intelectual universal es una figura que emerge en el siglo XIX y se mantiene hasta la primera mitad del siglo XX. A menudo asociado a posiciones críticas y de izquierda, "[...] ha tomado la palabra y se ha visto reconocer el derecho de hablar en tanto que

maestro de la verdad y de la justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante de lo universal³. Por tanto, este tipo de intelectual opera en el registro lo universal, de lo ejemplar, en el de lo "justo-y-verdadero-para-todos". El proletario y las masas son a menudo sus referentes, el 'jurista-notable' el modelo del que deriva y la escritura constituye su 'marca sacralizante'. El intelectual universal aparece como el "[...] 'escritor genial', es el 'sabio absoluto' [...] aquel que lleva sobre sí mismo los valores de todos, se opone al soberano o a los gobernantes injustos, y hace oír su grito hasta en la inmortalidad [...]"⁴.

En contraste, el intelectual específico es una figura mucho más reciente históricamente, constituida a partir de la segunda guerra mundial. El intelectual específico deriva de la figura del 'sabio-experto'⁵. El experto, el profesional-conocedor de una disciplina o un área específica, es el intelectual específico. Los intelectuales específicos están ligados a un campo de experticia. El antropólogo, el economista, el médico, el ingeniero o el abogado son algunas de las posibles articulaciones del intelectual específico. Por su experticia en un campo específico, podemos decir que es un intelectual localizado, situado. De ahí que opere [...] en sectores específicos, en puntos precisos en los que los situaban sus condiciones de trabajo, o sus condiciones de vida (la vivienda, el hospital, el manicomio, el laboratorio, la universidad, las relaciones familiares o sexuales)⁶. Este posicionamiento hace que el intelectual específico puede adquirir "[...] una conciencia mucho más inmediata y concreta de las luchas"⁷. Las funciones y prestigios del intelectual específico no son los del gran escritor sino los del estratega de la vida y de la muerte: "La figura en la que se concentran las funciones y los prestigios de este nuevo intelectual [...] es aquel que posee con algunos otros, estando al servicio del Estado o contra él, poderes que pueden favorecer o matar definitivamente la vida [...]"⁸.

³ Foucault, M. ([1976] 1991), "Verdad y poder", en: *Microfísica del poder*, Piqueta, pp. 175-189.

⁴ *Ibidem*, pág. 186.

⁵ *Ibidem*, pág. 185.

⁶ *Ibidem*, pág. 183.

⁷ *Ibidem*, pág. 183.

⁸ *Ibidem*, pág. 186.

Es relevante en este punto introducir un par de precisiones sobre la distinción entre intelectual universal y específico. De un lado, Foucault no está estableciendo una necesaria marcación política de estas figuras del intelectual. No es que el intelectual específico sea políticamente 'progresista' mientras que el universal sea lo contrario, una ligazón entre teoría y práctica 'reaccionaria'. Los intelectuales específicos no solo son cuestionadores y abrazadores de luchas por modificaciones localizadas del status quo sino que a menudo también son sus galvanizadores y defensores. Por su parte, los intelectuales universales no son solo de 'izquierdas' sino también de 'derechas', algunos totalitarios sin duda pero no necesariamente.

De otro lado, aunque Foucault indica que el intelectual específico surge hacia la segunda guerra mundial mientras que el intelectual universal se remonta al siglo XIX esto no significa que esté planteando un modelo evolucionista o de sucesión donde el intelectual universal desaparece con la emergencia del específico. No debe pensarse, entonces, que el intelectual universal es una figura absolutamente superada que pertenece realmente a otro momento histórico de la relación entre teoría y práctica que amerita ser recluida en un museo de antigüedades.

En algunos pasajes es explícita la identificación de Foucault con un tipo de labor intelectual, con una figura del intelectual que se encuentra más cercano a su noción de intelectual específico que la del universal. Aunque se distancia abiertamente de plantearse en el lugar de los universalismos, tampoco es cualquier intelectual específico:

"Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en

cuenta que a esa pregunta solo la podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla"⁹.

Eso de destructor de las evidencias, un socavador de las naturalizaciones, es una imagen que se corresponde bastante bien con su trabajo.

En una entrevista publicada en una revista de estudiantes en Berkeley, con el obviamente foucaultiano título de *History of the present*, Foucault habla del plano moral de su trabajo constituidos por el rechazo de lo que se nos presenta como evidente, la apuesta intelectual traducida en un principio de curiosidad y una que se arriesgue en los terrenos de lo no aun no pensado o imaginado:

"[...] los tres elementos de mi moral. Estos son: (1) el rechazo a aceptar las cosas que se nos proponen como si fuesen evidentes en sí mismas; (2) la necesidad de analizar y saber, ya que no podemos lograr nada sin reflexión y comprensión --por tanto, el principio de la curiosidad; y (3) el principio de la innovación: buscar dentro de nuestras reflexiones aquello que nunca ha sido pensado o imaginado. En conclusión, el rechazo, la curiosidad y la innovación"¹⁰

Antes que certezas inamovibles, rechazo a las evidencias naturalizadas; antes que los cerramientos de la conformidad y la inercia, la curiosidad y la incesante innovación son rasgos de la labor intelectual del propio Foucault.

Al modelo del intelectual que toma la figura del sabio griego, la del profeta judío o la del legislador romano, Foucault contrapone la imagen del cartógrafo de las luchas: "[...] hacer una croquis topográfico y geológico de la batalla [...] Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no decir: esto es lo que debéis hacer"¹¹. Antes que dar consejos, la función del intelectual es la del mapeo de

⁹ Foucault, M. ([1977] 1981), "No al sexo rey", en *Un dialogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, pp. 163-164.

¹⁰ Foucault, M. ([1980] 1988), Power, Moral Values, and the Intellectual, *History of the Present*. (4): 1-2, pág.1.

¹¹ Foucault, M. ([1975] 1992), "Poder-cuerpo", en *Microfísica del poder*, Piqueta, pág. 109.

las luchas, la de ofrecer instrumentos de análisis, para “aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos”. En sus palabras:

“El intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionarlos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis, y en la actualidad ese es esencialmente el papel del historiador. Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir donde están las líneas de fragilidad, dónde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes [...] donde estos poderes se han implantado”¹².

Rechazo a la figura del intelectual-profeta, el intelectual-legislador. Nada de dar consejos, nada de hablar por quienes luchan: “Yo me guardo mucho de hacer la ley. Más bien, pienso en determinar los problemas, agitarlos, mostrarlos en un marco de gran complejidad para hacerles cerrar la boca a los profetas y a los legisladores: a todos los que hablan por los demás y sobre los demás”¹³. Una descripción densa de las correlaciones de fuerza, de las condiciones de posibilidad y las limitaciones de luchas situadas da más cuenta de la figura del intelectual con la cual se identifica Foucault.

El rechazo a asumirse como el intelectual-profeta, el intelectual-legislador que prescribe soluciones y dice a los otros las verdades mismas de sus luchas, es una posición política: “[...] por razones que conciernen en esencia a mi opción política, en el sentido más amplio del término, no quiero de ninguna manera desempeñar el papel de quien prescribe soluciones”¹⁴. Para Foucault ese tipo de intelectual-profeta, del intelectual-legislador, con su labor terminaba con su labor soportando el funcionamiento del poder: “Sostengo que el rol del intelectual no es hoy el de establecer leyes, proponer soluciones, profetizar,

¹² *Ibíd*em, pág. 109.

¹³ Foucault, M. ([1978] 2010), *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-a-penser*. Duccio Trombarodi, Amorrortu, Buenos Aires, pág. 142.

¹⁴ *Ibíd*em, pág. 140.

pues al proceder de este modo no puede evitar contribuir al funcionamiento de determinada situación de poder que, en mi opinión, debe ser criticada¹⁵.

Esto no significa una renuncia a comprender los amarres situados de las relaciones de poder ni, mucho menos, que su descripción no tenga mayores efectos en las luchas por transformar lo real:

“[...] intento llevar adelante análisis preciso y diferenciales, justamente, para señalar de qué modo las cosas se transforman, cambian, se modifican, etc. Cuando estudio los mecanismos de poder, trato de analizar su especificidad: nada me resulta más ajeno que la idea de un ‘amo’ que impone su propia ley. Antes que señalar la presencia de un ‘amo’, me preocupo por comprender los mecanismos efectivos del dominio; y lo hago para que aquellos que están incluidos, implicados, en ciertas relaciones de poder puedan, con sus acciones de resistencia y rebelión, escapar a estas relaciones, transformarlas, para dejar así de ser sojuzgados. Y si nunca digo qué hay que hacer, no es porque crea que no hay nada que hacer, al contrario, es porque pienso que hay mil cosas que pueden hacer, inventar, forjar aquellos que han reconocido las relaciones de poder en que están implicados y han decidido resistir o escapar de ellas. Desde este punto de vista, toda mi investigación se funda en un postulado de absoluto optimismo. No desarrollo mis análisis para decir ‘así son las cosas, dense cuenta que están atrapados’. Digo ciertas cosas sólo en la medida en que considero que ellas permiten transformar lo real”¹⁶.

No es una apología al cinismo de una labor intelectual que, desde una cómoda distancia, considera que las luchas son simples quimeras ante la ineluctabilidad de la dominación, que no se plantea siquiera “[...] la pregunta de si la revolución vale la pena [...]”¹⁷. Sin lugar a dudas, Foucault no tiene en mente la noción de revolución totalitarista y fatalista en la que algunos han agotado su significado. Es más, esa pregunta esta precisada no sólo por cuál

¹⁵ *Ibíd.*, pág. 140.

¹⁶ *Ibíd.*, pp. 152-153.

¹⁷ *Op. Cit.* Foucault, M. “No al sexo rey”, en *Un dialogo sobre el poder*, pp. 163-164.

revolución y esfuerzo son los que valen, sino también por la afirmación de que “[...] a esa pregunta solo la podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla”¹⁸.

El lugar del intelectual es el de producir un saber estratégico, el de instrumentalizar la teoría como una caja de herramientas, para poder insertarse en las luchas contra formas de poder específicas que pasan por la producción de la verdad, por la operación de ciertos discursos. No es posicionarse en el lugar de la vanguardia pero tampoco al margen para enunciarles la verdad a todos, sino enfrentar desde su lugar las relaciones de poder que lo constituyen como intelectual específico: “El papel del intelectual no es el de situarse ‘un poco en avance o un poco al margen’ para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del ‘saber’, de la ‘verdad’, de la ‘conciencia’, del ‘discurso’”¹⁹.

De ahí que la teoría no sea concebida como la elaboración de un sistema global donde de antemano se tienen todas las respuestas (como aprecian, por ejemplo, los filósofos), sino como un instrumento para las luchas situadas, como una herramienta que permite la elaboración progresiva de un saber estratégico en aras de intervenir en determinadas disputas:

“El papel de la teoría hoy me parece ser justamente este: no formular la sistematicidad global que coloca cada cosa en su lugar; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, reparar en los enlaces, las extensiones, edificar progresivamente un saber estratégico [...]

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir:

- Que no se trata de construir un sistema sino un instrumento: una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas;

¹⁸ Ibídem, pág. 163-164.

¹⁹ Foucault, M. ([1972] 1992), “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, Piqueta, pág. 79.

- Que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas²⁰.

La teoría es, entonces, una práctica: la de las luchas localizadas contra el poder:

“Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no por una ‘toma de conciencia’ [...], sino por la infiltración y la toma de poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz. Una ‘teoría’ es el sistema regional de esta lucha²¹”

La relevancia política de la teoría y la del intelectual específico son evidentes ante una sociedad en donde las relaciones de poder pasan por la producción y las disputas de la verdad, en una sociedad donde nos gobernamos a nosotros mismos y a otros en nombre de la verdad.

Ahora bien cuando Foucault se refiere a la verdad hay que tener en consideración su desplazamiento de una metafísica de la verdad, de qué es la verdad y como separarla del engaño o el error, para enfocarse en los efectos producidos a nombre de la verdad y sus amarres con el poder. Por eso, dice, la verdad es de este mundo, es producida y disputada, con efectos muy concretos. “Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder [...] La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder²²”

²⁰ Foucault, M. ([1977] 1981), “Poderes y estrategias”, en *Un dialogo sobre el poder* Alianza, Madrid, pág. 85.

²¹ *Ibidem*, pág. 79.

²² *Op. Cit.* Foucault, M, “Verdad y poder”, pág. 187.

Hablarle claro al poder

Entre los legados de Said se encuentra la manera en que concibió su papel de intelectual. Cabe resaltar que esta concepción no es simplemente una sobre la que escribió, sino que hizo parte de su práctica a lo largo de su vida. No se trata, por tanto, un conjunto de planteamientos teóricos sobre cómo podría imaginarse el papel del intelectual, sino una serie de posiciones que orientaban su trabajo cotidiano. Y esto no fue fácil. A menudo fue incomprendido. Los académicos estadounidenses más convencionales, veían su labor demasiado cercana a la política. Por su parte, la causa palestina, defendida durante su vida por Said, ha tendido a producir un gran escozor entre la audiencia estadounidense.

Existen varios aspectos de la concepción del papel del intelectual en Said que me gustaría resaltar. En primer lugar, Said concibe que el intelectual tiene como responsabilidad una función pública, que no puede limitarse a su ámbito de experticia en campos disciplinarios cerrados. Así, el intelectual debe activamente articularse con los debates públicos: “[...] me gustaría insistir también en la idea de que el intelectual es un individuo con un papel público específico en la sociedad que no puede limitarse a ser un simple profesional sin rostro, un miembro competente de una clase que únicamente se preocupa de su negocio”²³.

Esta dimensión pública del intelectual, la entiende Said más precisamente como una intervención en las políticas de la representación: “Lo que yo defiendo es que los intelectuales son individuos con vocación para 'el arte de representar,' ya sea hablando, escribiendo, enseñando o apareciendo en televisión”²⁴. De ahí que “Conocer cómo se debe usar correctamente el lenguaje y cuándo intervenir en el lenguaje' son dos rasgos esenciales de la acción intelectual”²⁵. Intervenir en los imaginarios colectivos desde la representación,

²³ Said, E. (1996), “Hablarle claro al poder”, en *Representaciones del Intelectual*. Paidós, Barcelona, pág. 29.

²⁴ *Ibidem*, pág. 31.

²⁵ *Ibidem*, pág. 37.

escogiendo cuidadosamente el lenguaje a ser utilizado y el momento para hacerlo, introducen en la labor del intelectual una clara vocación política: "Para mí, el hecho decisivo es que el intelectual es un individuo dotado de la facultad de representar, encarar y articular un mensaje, una visión, una actitud, filosofía u opinión para y en favor de un público"²⁶. Esto, obviamente, no significa que el intelectual debe ser un irresponsable con respecto a lo que dice en la esfera pública. No es una invitación a hablar de todo, a aparecer como conocedor sobre cualquier tema: "Nadie puede levantar la voz en todas las ocasiones y sobre todos los temas"²⁷.

Un segundo aspecto que se pueden encontrar sobre el intelectual en Said es su posición radicalmente crítica frente al poder. El intelectual debe ser incondicionalmente irreverente frente al poder. Antes que un adulator del poder, la labor del intelectual consiste 'hablarle claro al poder'. Antes que estar al servicio del poder, de ser su vasallo, el intelectual debe encarar al poder con su verdad: "Lo que deberíamos ser capaces de decir es más bien que los intelectuales no son profesionales desnaturalizados por su adulator servicio a un poder que muestra fallos fundamentales, sino que -insisto- son *intelectuales* con una actitud alternativa y más normativa que de hecho los capacita para decirle la verdad al poder"²⁸. Socavar la autoridad del poder es para Said un importante aspecto de la labor del intelectual. Esto es posible, precisamente, porque lo que está en juego son los efectos y las políticas de la verdad: "[...] la cuestión básica para el intelectual: ¿Cómo dice uno la verdad? ¿Qué verdad? ¿Para quién y dónde?"²⁹.

Esta irreverencia frente al poder se traduce también en una actitud crítica e independiente con respecto a los totalitarismos epistémicos y los cerramientos de las diversas autoridades. Así estas autoridades sean las que se enuncian como los guardianes de textos sagrados e intocables: "[...] el intelectual tiene que estar dispuesto a mantener una disputa que dura tanto como su vida con

²⁶ *Ibidem*, pág. 29-30.

²⁷ *Ibidem*, pág. 104.

²⁸ *Ibidem*, pág. 103.

²⁹ *Ibidem*, pág. 96.

todos los guardianes de la visión o el texto sagrados, cuyas depredaciones han sido legión y cuya pesada mano no soporta la discrepancia y menos aún la diversidad"³⁰. El ejercicio del disenso sin concesiones morales o religiosas, sin clausuras en nombre de la etiqueta y de lo políticamente correcto:

"[...] el intelectual en el sentido que yo le doy a esta palabra no es ni un pacificador ni un fabricante de consenso, sino más bien alguien que ha apostado con todo su ser en favor del sentido crítico, y que por lo tanto se niega a aceptar fórmulas fáciles, o clisés estereotipados, o las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso o convencional, así como lo que éstos hacen"³¹.

Este sentido crítico no es solo hacia los poderosos, es también hacia los 'lugares comunes' y las 'formulaciones tranquilizadoras' que adormecen el pensamiento y que paralizan la acción, incluso cuando se articulan en nombre de los sectores subalternizados y la justeza de sus causas. Un sentido crítico no solo con respecto a los antagonistas y poderosos, sino también con respecto a los aliados y sectores subalternizados. No solo con respecto a los otros, sino también con respecto a sí mismo. Un sentido crítico que ponga en cuestión facierías y certezas sobre las que solemos dormir.

Otro importante rasgo del intelectual se refiere a su relación con su audiencia. Para Said, el papel del intelectual no es contentar a las audiencias, sino desconcertarlas: "Para lo que menos debería estar un intelectual es para contentar a su audiencia: lo realmente decisivo es suscitar perplejidad, mostrarse contrario e incluso displicente"³². El intelectual no se circunscribe a decir lo que las audiencias quieren escuchar. Al contrario, su discurso las incomoda, las irrita. En esto, podría agregarse, el intelectual se opone a lo que cada vez más hacen los políticos de profesión que buscan delirantemente su favorabilidad en las encuestas diciendo lo que sus audiencias esperan escuchar.

³⁰ *Ibidem*, pág. 96.

³¹ *Ibidem*, pág. 41.

³² *Ibidem*, pág. 31.

A mi manera de ver, este planteamiento de Said adquiere toda su potencialidad cuando no solo se piensa en las audiencias identificadas con los poderosos o con sus ideologías políticas, sino también cuando se consideran las audiencias propias, aquellas con las cuales el intelectual se encuentra identificado o de las que hace parte. En este sentido, pudiera argumentarse que la concepción de intelectual de Said se opone a ciertas concepciones del intelectual que podríamos adjetivar de políticamente correcto. El 'intelectual políticamente correcto' higieniza su lenguaje, llenándole de eufemismos y gestos de reconocimiento, que acarician los oídos de sus audiencias al decir cómo y lo que es considerado como correcto. Deviene en un sujeto moral desde lo que dice y cómo lo dice.

Finalmente, para Said su concepción de intelectual se opone a la del profesional o el experto. El intelectual se caracteriza por su independencia y autonomía crítica frente a los totalitarismos y autoridades, por su irreverencia y por que "[...] la búsqueda pendenciera de debate es el núcleo de su actividad [...]"³³. En contraste, el profesional o experto ha sido sometido por una serie de presiones a aceptar autoridades y constreñimientos que suelen impedir pensar creativamente e intervenir políticamente: "[...] el hecho de encontrarse en esa postura profesional, donde principalmente tu tarea consiste en repartir y ganar recompensas del poder, no es el mejor incentivo para el ejercicio de ese espíritu crítico y relativamente independiente de análisis y de juicio que, desde mi punto de vista, debe ser la contribución del intelectual"³⁴. El profesional o experto devienen en funcionarios de los gobiernos o empleados de las empresas, o terminan como grises académicos produciendo un 'conocimiento florero' cuya única utilidad es la de avanzar sus tristes carreras profesionales.

Estos legados de Said se hacen cada vez más relevantes hoy en América Latina y el Caribe donde las condiciones de existencia de prácticas intelectuales se han ido obliterando en nombre de una presión por un productivismo profesionalizante, por la consolidación de establecimientos académicos de

³³ *Ibidem*, pág. 96.

³⁴ *Ibidem*, pág. 94.

formación de expertos requeridos en la creciente gubernamentalización de la vida social o en el lucro de su mercantilización. Los intelectuales vienen siendo reemplazados por profesionales y expertos en el marco de “[...] un sistema que premia el conformismo intelectual, así como la participación complaciente en objetivos que [...] han sido fijados por [...] el gobierno [y los sectores empresariales]”³⁵.

Pensamiento sin garantías

Uno de los rasgos del pensamiento en Hall es su crítica a la concepción de que de la teoría constituye un fin en sí mismo y a la ‘fluidez teórica’ desplegada y altamente valorada por algunos académicos. Esto no significa, sin embargo, que Hall abogue por un anti-teoricismo ni por un rampante empirismo. No es un anti-teoricismo lo que caracteriza el trabajo intelectual de Hall, sino un rechazo a fetichizar la producción teórica como un fin en sí mismo cuyo único propósito es alimentar las carreras y el ego de los académicos. Hall no es del tipo de teóricos que encuentran su lugar en la fabricación de alambicadas elucubraciones sin ningún asidero en el mundo.

La teoría es necesaria, pero una que opere en un nivel de concreción y que dé cuenta de la complejidad y densidad de las coyunturas en aras generar intervenciones más adecuadas. En sus palabras: “El propósito de la teorización no es para hacerse una reputación académica o intelectual, sino para permitirnos asir, entender y explicar —para producir un más adecuado conocimiento de— el mundo histórico y sus procesos, y de ese modo configurar nuestra practica y así poder transformarlo”³⁶. El propósito del trabajo intelectual en Hall no es producir teoría en sí misma, y menos una teoría que adquiere sentido de forma autoreferencial sin mayores conexiones con ciertas

³⁵ *Ibíd.*, pág. 87.

³⁶ Hall, S. (1987), “The Toad in the Garden: Thatcherism amongst the Theorists”, en Carl Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press and London, Macmillan, pág. 36.

problemáticas del mundo que lo hacen a uno vibrar y sobre las cuales se hace imperativo comprender.

Hall plantea que la teoría debe ser considerada como un desvío necesario, aunque indispensable. La teoría no es el propósito mismo de la labor intelectual, sino la intervención, la política: "La teoría es siempre un rodeo en el camino hacia algo más substancial"³⁷. Esto no significa que Hall haga un llamado al abandono de la teoría. En sus palabras:

"¡Yo me desharía de la teoría si pudiese! El problema es que no puedo. Uno no puede, porque el mundo se presenta a sí mismo en el caos de las apariencias y la única manera por la cual se puede entender, descomponer, analizar, asir, para hacer algo acerca de la coyuntura actual con la que uno está confrontado, es forzar la entrada a esa serie de apariencias congeladas y opacas con las únicas herramientas que se tienen: los conceptos, las ideas y los pensamientos. Irrumpir en él y regresar a la superficie de una situación o coyuntura que uno está intentando explicar, después de haber hecho 'el desvío a través de la teoría'."³⁸

Cuando Hall se refiere a lo indispensable de la teoría, no tiene en mente sin embargo una conceptualización plutónica o angelical de la teoría. Lejos se encuentra Hall de abogar por una idea de teoría como una disquisición abstraída de los anclajes y relevancias del mundo para, una vez formada por grandes (o pequeñas) genialidades, imponerla con violencia epistémica sobre los registros empíricos. Antes que teoría como delirio, es la teorización como herramienta de comprensión situada.

Hall cuestiona lo que podríamos denominar el totalitarismo epistémico tanto como el relativismo epistémico. El totalitarismo epistémico serían quienes, al

³⁷ Hall, S. ([1991] 2010), "Antiguas y nuevas etnicidades", en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, Popayán-Lima-Quito, pág. 315.

³⁸ Hall, S. (2007), "Epilogue: through the prism of an intellectual life", Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora*, Ian Randle Publishers, Kingston, pp. 276-277.

partir del hecho mismo de una única verdad (ya sea como un trascendental o como una correspondencia con el referente) derivan a una actitud de rechazo a cualquier problematización de esta premisa y a cualquier modalidad de conocimiento que no la comparta. En contraste, el relativismo epistémico es que no hay verdad como tal porque todo son verdades relativas a los históricos sistemas de conocimiento (o culturales) en los que se produce la verdad. De ahí, concluye el relativismo epistémico que no hay verdades más adecuadas o mejores que otras, sino relativas a los sistemas (o regímenes) en los cuales se han constituido. Todo vale igual.

Para Hall sí existen formas más adecuadas de comprender teóricamente la realidad, existen ejercicios intelectuales más acertados, si lo que se pretende es intervenir y transformarla. De otro modo, su labor de intelectual, la de forcejear con los conceptos y de realizar investigaciones concretas, no tendría ningún sentido. Para Hall la teoría importa en tanto permite comprender el mundo y, por tanto, perfilar una más adecuada intervención sobre éste para transformarlo. El compromiso del trabajo intelectual pasa por la comprensión lo más adecuadamente posible de las correlaciones de fuerza existentes en un momento determinado y elaborar argumentos e intervenciones más consistentes que la de los oponentes. Esto es lo que hace que la labor intelectual relevante sea necesariamente una práctica política. Parafraseando a Grossberg³⁹, Hall encarna un estilo de trabajo intelectual que constituye una *forma de politizar la teoría y de teorizar lo político*. Ahora bien, esto no significa la sustitución del trabajo intelectual por la política o por la moral. La politización de la teoría no consiste en reemplazar el ejercicio teórico (el forcejeo con las categorías, autores e investigaciones de lo concreto), por reproducir una serie de enunciados osificados y moralizantes derivados de la 'posición política correcta'⁴⁰. La politización de la teoría supone, al contrario, que el conocimiento

39 Grossberg, L. (1997), *Bringing it all back home. Essays on Cultural Studies*, Duke University Press, Durham, pág. 253.

40 Grossberg, L. (2010), "Reflexiones personales sobre la política y la práctica de los estudios culturales", en *Estudios culturales. Teoría, política, práctica*, Letra Capital, Valencia, pp. 17-54.

tiene sentido en tanto es impulsado por una voluntad de intervención y transformación sobre el mundo. La teorización de lo político refiere, a su vez, a que el trabajo intelectual serio examine permanentemente los bemoles de la actividad política en aras de entender mejor sus articulaciones y limitaciones. En esta manera de entender el trabajo intelectual se puede percibir la inspiración gramsciana del pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad.

El propósito de la labor intelectual, el forjar conceptos desde investigaciones situadas, no es el de 'dormir bien por las noches' como lo hace el 'buen cristiano' cuando ha cumplido con su obra de caridad del día: "Creo cada vez más que una de las principales funciones de los conceptos es que nos ayudan a dormir bien por la noche"⁴¹. Esa apelación al dormir bien en las noches es una forma en la que Hall llama la atención sobre la violencia epistémica que aplana las complejidades y los efectos de idealización tranquilizantes, que nos hace suponer que estamos del lado de los justos... Y cuando estamos de este lado, nada nos problematiza porque la Historia y la Verdad (así con mayúscula inicial) constituyen una política con garantías, una donde las agencias y las disputas están claras de una vez y para siempre.

Por tanto, Hall considera relevante e indispensable el trabajo intelectual serio. Reivindica la academia como un espacio de posibilidad para el pensamiento crítico, como una apuesta cada vez más necesaria ante el florecimiento del relativismo culturalista y epistémico en el capitalismo tardío. Pluralismo, que es el lugar donde se sitúa Hall, no es lo mismo que el "todo vale" del relativismo culturalista y del populismo epistémico. La teoría es un instrumento de comprensión: "Pienso la teoría —pensar, teorizar— como algo así, en el sentido en que uno confronta el absoluto desconocimiento, la opacidad, la densidad, de la realidad, del asunto que uno está intentando entender"⁴². No toda elaboración teórica o trabajo intelectual es igualmente adecuado para comprender determinadas situaciones o contextos. Y la adecuación no se deriva de supuestos privilegios en abstracto del lugar desde donde se enuncia o de la

⁴¹ Op. Cit. Hall, S., "Antiguas y nuevas etnicidades", pág. 316.

⁴² Op. Cit. Hall, S., "Epilogue: through the prism of an intellectual life", pág.269.

superioridad moral de quien la enuncia. No basta con estar en el Tercer Mundo o ser indígena, mujer o del pueblo (ni hablar a nombre de estos) para que una conceptualización sea adecuada en términos de su elaboración teórica y sus potencialidades políticas.

Contar con una teoría 'más adecuada' pasa por desestabilizar las *teorías de lo obvio*, es decir, aquellos marcos teóricos que ya tienen respuesta para todas las preguntas, donde la investigación empírica y el acercamiento al mundo contemplan un ejercicio ritual de reconocimiento (comprobación o ilustración dirían algunos) de lo que ya se sabe de antemano. De ahí que en el marco de las teorías de lo obvio: "La pregunta no entrega conocimiento nuevo, solamente la respuesta que ya conocemos"⁴³. Gran parte de lo que pasa como psicoanálisis (sobre todo el lacaniano) ha operado como uno de las más ceremoniosas teorías de lo obvio, de la misma manera que el grueso de lo que podríamos denominar las expresiones del marxismo de manual. En ambas teorías, incluso en aquello que se llama investigación empíricamente orientada se obtura de antemano cualquier respuesta, cualquier conocimiento, que no sea lo que ya sabemos. Hoy las teorías de lo obvio en boga no son tanto aquellas expresiones del psicoanálisis o del marxismo de manual, sino más bien singulares apropiaciones de terminología foucaultiana o deleuziana salpicadas de referencias postcoloniales y tonos culturalistas.

Sin embargo, tampoco es una academia estéril de acumulación de capital simbólico y de conocimiento ostentoso la que Hall reivindica. No es el despliegue de la exuberancia de las citas y notas al pie de página ni el saber suntuoso de expertos desconectados de la viceralidad y lo mundanal. Es por esto que el estilo de trabajo intelectual adelantado por Hall rechaza el solipsismo, barroquismo y banalismo teórico en el que, desafortunadamente, han caído no pocas expresiones de los estudios culturales.

La producción de conocimiento situado políticamente relevante supone una labor, un trabajo. Y lo supone porque el mundo no está ahí desvelándose

⁴³ Hall, S. (1991), *Gramsci and Us*, en *Gramsci's Political Thought*. Electronic Book, Roger Simon. [*Marxism Today* 1987], London, pág. 135.

transparentemente al pensamiento (como imaginan los positivistas), sino que se requiere de un todo un trabajo intelectual a través de la teoría para que surjan ciertas inteligibilidades. El mundo se resiste al pensamiento, aunque insiste en él: "Pienso que el mundo es fundamentalmente resistente al pensamiento, pienso que es resistente a la 'teoría', no pienso que le guste ser pensado o entendido. Así inevitablemente, pensar es un trabajo duro, es un tipo de oficio, no es algo que simplemente fluye naturalmente de dentro de cada uno"⁴⁴.

Este oficio intelectual no se puede circunscribir en los desmantelamientos (o, para recurrir a un abusado término, a la deconstrucción), sino también demanda de constituir nuevos ensamblajes. No solo destrucción-crítica, sino también construcción-propuesta. Ahora bien, esta labor intelectual no sucede en el vacío ni por fuera de la historicidad que forja el pensamiento mismo. De ahí la idea de pensamiento bajo borradura, esto es, que pensamos dentro de paradigmas que nos preceden y constituyen: "[...] 'pensamiento bajo borradura'. Lo que quiero decir con eso simplemente es que en el pensamiento intelectual rara vez hay paradigmas completamente nuevos, que nadie haya pensado alguna vez"⁴⁵. Estos paradigmas 'nos piensan', incluso cuando consideramos que estamos produciendo una ruptura con ellos o trascendiéndolos. Por eso, pensar algo totalmente nuevo es extremadamente difícil por el peso que tienen esos paradigmas que nos preceden y constituyen, muchas veces sin darnos cuenta pues no pocas veces operan como el terreno impensado desde donde pensamos. Bajo borradura, expresión derrideana, refiere a la deconstrucción de los conceptos que tienden a tomarse por sentados. Una deconstrucción que no es simple abandono. Stuart Hall⁴⁶ ha recurrido a esta expresión como un contraste con aquellos tipos de análisis que han pretendido elaborar una crítica de ciertos conceptos mediante su

⁴⁴ Op. Cit. Hall, S., "Epilogue: through the prism of an intellectual life", pág. 270.

⁴⁵ *Ibidem*, pág. 275.

⁴⁶ Hall, S. ([1996] 2003), "Introducción: ¿Quién necesita 'identidad'?", en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*, Amorrortu, Buenos Aires, pág. 13.

suplantación por otros que consideran más adecuados o 'verdaderos' en aras de producir un conocimiento positivo.

Antes que un pensamiento universal que no reclama lugar ni posicionamiento, para Hall el pensamiento se encuentra hasta cierto punto marcado (pero no limitado) por el lugar de su origen, supone siempre posicionamientos (los cuales no necesariamente son reflexivamente articulados). A propósito de su relación con el Caribe, argumenta que su pensamiento ha estado atravesado por su prisma de formación caribeña que define una 'política de localización':

"Esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así. Quiero decir algo un poco menos preciso: que todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado 'posicional'. Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente"⁴⁷.

Hall le apuesta a un *pensamiento sin garantías*, sin las certezas de los reduccionismos ni determinismos establecidos de antemano, sin las estabilizaciones derivadas de las violencias epistémicas introducidas en nombre de idealizaciones morales o políticas.

Conclusiones

En la actual coyuntura de América Latina el pesimismo del intelecto significa adelantar unas genealogías y etnografías de lo emergente, pero también de lo dominante y lo residual (para recoger el vocabulario de Williams), evidenciando de forma contextual las rearticulaciones de los sujetos y subjetividades políticas

⁴⁷ Op. Cit. Hall, S., "Epilogue: through the prism of an intellectual life", pág. 271.

que están en juego y que perfilan posicionamientos y (por eso mismo) sujeciones determinados. La historicidad que nos habita y nos ciega es quizás el núcleo sobre el que debería gravitar gran parte de nuestros esfuerzos intelectuales para desnaturalizar el imaginario teórico que aparece hoy como un predicamento en ciertas intervenciones políticas que se autocelebran como “progresistas”. La parte del optimismo de la voluntad, sin la cual la formulación gramsciana pierde su fuerza, significa la solidaridad desde la práctica con las luchas *que son las propias*, por identificación o por posición.

Desde esta perspectiva, la relación entre imaginación teórica e intervenciones políticas se funda en una labor intelectual rigurosa que apela a los mejores instrumentos conceptuales y metodológicos que tenemos hoy a la mano para poder comprender contextualmente el entramado materialidades y luchas de cómo hemos llegado a ser lo que somos, de las sedimentaciones y estabilizaciones que nos constituyen, en aras de interrumpirlas desde prácticas articuladas a fuerzas y movilizaciones sociales para la transformación histórica.