

Teoría crítica y heterogeneidad

“Con nuestra tolerancia, nos hemos ganado el derecho de reprimirlos violentamente”.

Perón, Plaza de Mayo, 1955.

“Todo esto te hemos dado, y también el antiguo alimento de los héroes: la falsía, la derrota, la humillación”

Borges, “Mateo: XXV: 30”

Javier Cristiano

Javier Cristiano es egresado de la Maestría en Sociosemiótica del Centro de Estudios Avanzados.

ESTUDIOS Nº 13
Enero-Diciembre 2000
Centro de Estudios Avanzados de la
Universidad Nacional de Córdoba

Una de las características que distinguen al discurso filosófico y político de la modernidad es su exaltación de lo homogéneo. La razón universal unifica la diversidad de formas y experiencias de lo humano. Las leyes del progreso hacen de las distintas formas de sociedad y cultura momentos distintos de un devenir confluyente. *Una* ciencia, *una* política, *una* filosofía, habrán de ser el feliz destino no de personas y sociedades particulares, sino de la Humanidad en su conjunto.

Acudiendo a los datos de la creciente globalidad multicultural, buena parte de la crítica a la modernidad subraya la irreductibilidad de lo distinto, el derecho a la diferencia y, sobre todo, las consecuencias autoritarias que acompañan la apelación a lo homogéneo y lo idéntico. Denuncia como no accidentales los demasiados accidentes de la historia moderna, y desafía tradiciones enteras y supuestos medulares cuya persistencia, se argumenta, conduce a más de lo mismo.

Para quien todavía piense en la posibilidad de un pensamiento crítico, esta dicotomía es una cuestión decisiva. En parte, porque el tema de lo común en lo diverso toca el problema de los “fundamentos” de la crítica. ¿Dónde apoyarla una vez que negamos la razón universal y el progreso histórico que la sostuvieron en su versión moderna?. Pero en parte, también, porque la diversidad y heterogeneidad son cuestiones centrales

también desde el punto de vista teórico. Si una teoría es crítica, entre otras cosas, en la medida en que impulsa y alienta procesos de disolución de la opresión, hay que empezar por no olvidar que la opresión tiene lugar casi siempre entre distintos (blanco/negro; hombre/mujer; rico/pobre; “culto”/“inculto”; central/periférico; etc.), y no entre “idénticos”. De modo que las posiciones que se asuman frente a lo común y lo diverso son claves de cara no ya a cuestiones de fundamento, sino a la propia teoría, a su “contenido” y a sus implicancias políticas.

Este trabajo busca precisar y analizar algunos argumentos en torno al enfoque de lo heterogéneo que resulta oportuno para la teoría crítica. Su trasfondo es el de una polémica que se mantiene viva en las versiones actuales del pensamiento con intención crítica. Por un lado, la postura de aquellos que, como Jürgen Habermas, continúan remando hacia las fuentes de la modernidad, sosteniendo que el paso primordial de la teoría crítica consiste en encontrar lo común en lo diverso, puesto que ello, y sólo ello, es promesa de una socialidad no coactiva. Por otro lado, distintas variantes del postestructuralismo, los *Cultural Studies* o el feminismo, para quienes los emprendimientos como el de Habermas esconden semillas de autoritarismo, siendo el cometido de la teoría crítica destacar lo irreductible de la diferencia y su valor en tanto potencial de liberación.

La estrategia del trabajo consiste en analizar la cuestión con el apoyo de dos posturas concretas: la de Donna Haraway (una epistemología basada en la idea de “conocimientos situados”¹) y la de Iris Marion Young (el ideal de una “vida pública heterogénea”²). La principal ventaja de estas propuestas consiste en que discuten explícitamente el tema, y no dan simplemente por supuesto (como ocurre a menudo) el privilegio de una de las opciones en pugna. Por otra parte, ambas autoras tienen coincidencias sustantivas que justifican su consideración conjunta. Primero, rechazan el supuesto de un punto de vista “exterior” a las relaciones de poder y de interés; por tanto, un punto de vista epistémico y políticamente privilegiado. Segundo, denuncian como opresivos esos ideales de exterioridad e imparcialidad. Tercero, apuestan a lo local y heterogéneo como promesa de liberación más fiable que cualquier universalismo. Cuarto, evitan la postura de ciertas críticas de la modernidad, consistente en el abandono del juego (el político y el académico) en aras del cinismo festivo.

Siguiendo el objeto respectivo de cada propuesta, el primer apartado analiza lo heterogéneo en el campo del saber, y el segundo lo heterogéneo en la vida pública. Se trata sólo de una estrategia expositiva, en la medida en que la distinción nítida de ambas esferas es muy discutible. Con todo, algunas conexiones resultarán explícitas en los mismos argumentos. También es obvio que el trabajo carga con la provisoriedad que impone su tema: tratar en detalle la cuestión de lo heterogéneo -en lo epistemológico y lo político-, exigiría consideraciones filosóficas y teóricas que escapan en mucho a los límites de este trabajo. Me declaro satisfecho si la argumentación ayuda a

¹ Donna Haraway, (1995).

² Iris Young, (1990).

sacar a la luz una cuestión sobre la que pesa, posiblemente, cierto consenso incuestionado.

1. Lo heterogéneo en el conocimiento

En ámbitos académicos de las ciencias sociales es sentido común afirmar que no hay verdad, sino “verdades”. Que, por ejemplo en campos tan conflictivos y diversos como el de los estudios de comunicación, necesariamente tenemos que lidiar con teorías distintas, a veces incompatibles, frente a las cuales la opción no pasa ni puede pasar por el tranquilizador expediente de la verdad empírica y la coherencia lógica, entre otras cosas porque las propias ideas de empiria y lógica son objeto de discusión y posicionamiento teórico. Esto es lo que se dice y se acepta en los pasillos y en las aulas universitarias. Sin embargo, para la mayor parte de los miembros del campo, se trata de una de esas afirmaciones cuyo sentido se desvanece precisamente por fuerza del consenso. ¿Cómo leer, escribir y actuar asumiendo este supuesto por completo y en todas sus consecuencias, luego de que no sólo la modernidad, sino también buena parte de la filosofía occidental anterior a la modernidad, nos han acostumbrado a suponer un mundo único sobre el que solo cabe una verdad, y no muchas?. Donna Haraway, al igual que muchos otros (Foucault, Bourdieu), mira de frente el problema y ofrece una respuesta, que llama “conocimiento situados”.

Su primer movimiento consiste en evaluar políticamente el lugar en que nos coloca la crítica de la verdad unitaria. Puesto que las formas e instituciones de la producción de conocimiento continúan estando basados en el supuesto de una única mirada verdadera (La Ciencia, con mayúsculas), resulta políticamente inocente limitarse a afirmar que no hay verdades privilegiadas. Es una crítica que apenas si hace cosquillas a la Gran Ciencia y, en cambio, hace mucho daño a las posiciones críticas, casi siempre incipientes y débiles. Hay que atacar con más efectividad el supuesto de la verdad revelada de la ciencia. Y una buena forma de hacerlo es impedir su monopolio del concepto de “objetividad”, basado en la asociación no cuestionada de objetividad con “acuerdo”, por un lado, y con representación transparente, por otro.

En efecto, la palabra “objetividad” sugiere sutil pero implacablemente la idea de un consenso, de aquello con lo cual nadie puede estar en desacuerdo. Lo negro es negro y lo blanco blanco, y *cualquiera* que desee verlo lo verá. Una idea que supone, como es obvio, una visión insostenible del conocimiento como copia especular de algo exterior, que puede prescindir de las complejidades y opacidades de la representación.

Para Haraway, por el contrario, la objetividad no es cuestión de acuerdo, porque la condición para alcanzarla no es despojarse de la particularidad (ángulo de mirada, interés, lugar relativo en la trama social, etc.), sino más bien lo contrario: acentuar los signos y rasgos de parcialidad, puesto que solo se puede “ver bien” desde un lugar, y no desde todos o desde ninguno. El acto de conocer no es similar al reflejo de un

objeto en un espejo, sino más bien un vínculo mucho más complejo de lo conocido con los sentidos de quien conoce, sentidos inevitablemente “encarnados”, es decir, atados a historias, puntos de miras, localizaciones. Sólo se puede “ver bien” desde algún lugar, es decir, haciéndose cargo de la imposibilidad de despojarse de lo que constituye mi propio lugar y que, por tanto, me constituye también a mí.

Mediante esta argumentación, Haraway da dos pasos muy importantes. Primero, intenta arrebatar el fundamental concepto de objetividad de las manos de sus usuarios naturales, en una jugada políticamente clave y poco común en los discursos antimodernos (mucho más proclives a renunciar sin más al concepto). Segundo, acompaña ese intento con una redefinición del concepto de objetividad, y no simplemente con su invocación retórica. Desplaza la semántica de lo objetivo desligándolo de lo universal y total, para resituarlo en lo local y particular.

Con todo, se trata de una propuesta que debe todavía ser pulida en sus detalles. En particular, para que el nuevo concepto de objetividad surta efectos concretos más allá de la discusión epistemológica, deberíamos ser capaces de precisar mejor el sentido en que los conocimientos situados permiten, al decir de Haraway, “ver mejor” o alcanzar un conocimiento “más fidedigno”. Toda mirada está encarnada, y todo intento de desencarnar la mirada conduce a una visión defectuosa. Pero puestos frente a concretas visiones encarnadas, locales; ¿cómo podemos distinguir visiones efectivamente “adecuadas” de visiones “inadecuadas”?

La respuesta es difícil, porque la regla del juego es no apelar a parámetros universalmente válidos. Ni una forma de discurso, ni un tipo de encadenamiento lógico, ni modo alguno de visualización, procedimiento o instrumental, puede ser invocado para discriminar y valorar en *todos* los casos. Sin embargo, el acertado rechazo de Haraway a lo que llama “construccionismo radical” (la afirmación, expresa o tácita, de que “todo conocimiento vale exactamente lo mismo”), obliga a emplear en *cada* caso algún criterio de valoración. ¿De qué manera? O, simplificando en aras de la elocuencia: ¿cómo puedo saber si mi propio conocimiento es “fidedigno”? ¿cómo puedo saber si el conocimiento del otro es “fidedigno”? ¿qué hacer frente a visiones encarnadas provenientes de localizaciones muy próximas (supongamos, una misma situación de subordinación) que, no obstante, definen su objeto en forma abiertamente diferente, incluso contradictoria?

Creo que puede separarse el enfoque de estas preguntas en un aspecto “individual” (la relación con mi propio conocimiento, la intimidad de mi propio conocer) y un aspecto de interacción (la relación con el conocimiento de otros, o entre diversos conocimientos). En cuanto a lo primero, la pista la proporciona la apelación insistente de Haraway a las expresiones “fidelidad” y “crítica”. “Ver bien” desde una posición es ver fielmente, pasar la visión por el tamiz de una actitud crítica, es decir, inconformista, atenta, inquieta. Puesto que ninguna forma de ver puede a priori ser considerada de mayor o menor valor (la ficción y la metáfora, por ejemplo, son *a priori* tan válidos como la argumentación y la prueba), la evaluación que podemos hacer de nuestro propio conocimiento no podrá acudir a parámetros universales, sino más bien a una

actitud, que puede emparentarse aproximadamente con la *sinceridad*. La consigna será ser fiel a mis propios instrumentos de visión y a mi propio encarnamiento. Sabré que mi conocimiento es “mejor conocimiento” en la medida en que esté seguro de haber hecho lo posible por “mirar bien”, sin actitudes displicentes y conformistas, habiendo cuestionado las primeras impresiones, las formas menos esforzadas de mirar, la verdad gratuita. Mi conocimiento, en suma, será más fiel y “mejor conocimiento” (más “objetivo”), en tanto haya exigido un trabajo intenso de formación, siempre en proceso y nunca acabado.

El aspecto interaccional del conocimiento tiene un estatuto muy distinto. Ya no se trata de la fidelidad con el encarnamiento de la propia visión, sino de la conectividad, la traducción y el intercambio con y desde otras “posiciones”. Haraway se coloca aquí en contra de toda teoría de la clausura: el hecho de que la visión esté encarnada no significa que sea imposible abrirse a las posiciones ajenas, compartir visiones acerca del mundo, moverse (hasta cierto punto) de posición. No sólo admite esta posibilidad, sino que hace de ella una justificación de su apuesta por conocimiento situados: “no buscamos la parcialidad porque sí -dice- sino por las conexiones y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles”³.

Una vez más, sería necesario elaborar con detalle esta idea de conexión y apertura. Más que una argumentación epistemológica y política acabada, nos proporciona un punto de partida, que sirve para enfrentar a ciertas visiones extremas (y políticamente inocuas) de la llamada “muerte del sujeto” y, sobre todo, para cargar de un cierto optimismo la búsqueda política y epistémica. Ahora bien, ¿hasta dónde existe realmente esa potencialidad de apertura y conexión? ¿No predomina, por el contrario, la irreductibilidad de las posiciones encarnadas?. En cualquier caso, ¿de qué factores depende que suceda una cosa o la otra?. Es clara la dificultad de tomar postura frente a este tipo de preguntas sin considerar problemas como la traducción lingüística y discursiva-estética, la comprensión y la comunicación, el vínculo de la comprensión con el interés, y muchos otros.

Pero no hace falta ingresar ahora en esos difíciles problemas. Lo que interesa destacar es que, se puedan o no fundamentar epistemológicamente, la apertura y conectividad que habilitan los conocimientos situados remiten, también ellas, a una *actitud*. Apertura y conectividad no se dan espontáneamente, sino que demandan una disposición a la apertura que no hay por qué considerar inevitable. Por eso, aunque algo irónica, es importante la invocación que Haraway hace del “buen corazón” para “aprender a mirar con los ojos del otro”⁴. Si no buen corazón, al menos demanda una decisión cognoscitiva y política de mirar *con* el otro, y no *sin* el otro o *contra* el otro.

Sintetizando: la cuestión de “ver mejor” y “más fielmente”, que permite evitar el gatopardismo constructivista, se resuelve en importante medida en una cuestión de actitudes. Demanda por un lado una perseverancia crítica en relación a la propia mira-

³ Donna Haraway, *Op. Cit.*, p. 339.

⁴ Donna Haraway, *Op. Cit.*, p.327.

da, y por otro una disposición a la apertura y la conexión en la construcción colectiva del conocimiento.

Dando por correcta esta interpretación, es posible imaginar una situación en la cual el fundamento epistemológico de los “conocimientos situados” hubiera sido ampliamente aceptado. Una situación en la que ocupase el lugar que hoy ocupa la idea de una ciencia rigurosa, empíricamente fundada y basada en la mirada “desde ningún lugar” de la razón universal. En ese hipotético escenario, nadie podría arrogarse para sí la posesión de una visión superior, fuera de posiciones e intereses específicos, “neutral”. La legitimación de cualquier dominación basada directa o indirectamente en el saber, se tornaría inmediatamente problemática. Sin embargo, no desaparecería. Porque en la medida en que todos acepten que los conocimientos no son igualmente válidos, permanecería la disputa por la mayor o menor “fidelidad” de eventuales visiones en pugna, y siempre sería posible invocar esa fidelidad a favor de una u otra. Lo que cambiaría por completo serían las formas de esas disputas por la legitimidad. Pondrían en juego los fundamentos para valorar como “objetiva” o “fidedigna” una mirada, incluyendo el grado en que se considere cumplido el trabajo crítico de mirar “fielmente” desde una situación, y el grado en que se considere cumplida la disposición a la apertura. En suma, sin hacer desaparecer las relaciones de dominación basadas en el saber, los conocimientos situados transformarían su estatuto, dándole una forma más abierta, menos impositiva, más flexible y, en última instancia, también más contestable. Puesto que obliga a renunciar a la soberbia de la verdad revelada, nadie, aún creyendo “fidedigna” su propia visión, podría legítimamente querer imponerla como única visión, como visión válida para todos. Y eso es suficiente para, si no disolver, sí por lo menos aflojar y distender lazos de subordinación.

La contracara negativa de esta situación es bastante evidente. Expresándola weberianamente: el hecho de que puedan distenderse los lazos de *dominación*, no implica que se diluyan las relaciones de *poder*. Quien se ha valido del “saber” para legitimar su dominio, bien podría valerse, una vez aceptado el principio de los conocimientos situados, del mero poder, es decir, de la imposición de la propia voluntad *contra la resistencia* del otro⁵. Puesto que los conocimientos situados demandan, como vimos, unas determinadas actitudes (la crítica y la apertura), bien podría suceder que esas actitudes no estén presentes, y que la disposición a mirar fielmente y, sobre todo, la disposición a la apertura y la conexión, sean reemplazados por sus contrarios. Así, en ese escenario hipotético en el que resulta imposible apelar a “verdades reveladas”, bien podría apelarse al expediente más elemental de la fuerza desnuda, cuyo irónico lema sería *nadie tiene la verdad, pero yo tengo el poder*. El conocimiento dejaría allí de servir a la opresión, pero dejaría también de amortiguar y de evitar la guerra. Y un importante capítulo de una epistemología de los “conocimientos situados” debiera analizar justamente las condiciones de posibilidad de una y otra circunstancia: o la “democrática” aceptación de la heterogeneidad, o la imposición violenta y sin reparos

⁵ Max Weber, (1996), Cap. 1.

del puro interés, por encima y más allá del valor del “punto de vista”⁶.

Todo esto significa algo bastante sencillo: que la aceptación “democrática” de la heterogeneidad, y el consiguiente potencial crítico de los conocimientos situados, es mucho más probable en algunas relaciones de subordinación que en otras. Para el caso de las luchas de liberación femenina a las que predominantemente se refiere Haraway, es difícil pensar que la exaltación de la diversidad conduzca a un retroceso a formas pre-modernas de dominación masculina, cargadas de mayor violencia aún que las modernas, y exentas de toda obligación de “dar razones”. Pero no se ve claro que, por ejemplo, la lucha de las sociedades pobres por definir el mundo de la economía transnacional, tenga mucho que ganar con la exaltación de una hipotética diversidad de visiones que haría de la economía -parafraseando a Haraway- una ciencia “del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido”⁷. Esa ciencia, que no estaría en condiciones de decir “la verdad”, sería casi tan compatible con la consolidación de la opresión (en este caso económica), como la ciencia oficial proveniente de Chicago. Y ello porque el poder económico puede ejercerse plenamente -incluso más despiadadamente- sin apelar a verdades universalmente aceptadas. Esto no es válido para toda relación de subordinación, pero éste es justamente el punto: cada una articula de formas diferentes el conocimiento y el poder, y lo que en cada una resulte crítico depende, entre otros muchos factores, de la forma de esa articulación.

La contestabilidad de la dominación y del poder adoptan formas espacio temporales muy diversas. Es una verdad perogrullesca, pero no lo son sus implicancias. La principal a destacar aquí es que ninguna de las opciones típico ideales presentadas (la exaltación de la heterogeneidad, o la búsqueda de la homogeneidad en expedientes trascendentales) pueden ser afirmadas fuera de tiempo y espacio, y de concretas resistencias a la opresión, como apoyatura más apropiada para una teoría crítica. Un importante mérito de la postura de Haraway consiste justamente en que no pretende fundar extemporáneamente una teoría crítica, sino solamente localizar las coordenadas de la crítica en un tiempo y lugar específico, y para unas concretas luchas históricas. Su posición contrasta con intentos más universalistas como el de Habermas, cuyo supuesto parece ser que siempre y en todo lugar la comunicación y el entendimiento resultan liberadores⁸. Cuando se trata de teoría crítica, no existe “siempre y en todo lugar” que sea legítimo. Pero esto vale también para lo que, desde un tiempo y lugar

⁶ Lo mismo vale, al menos formalmente, para un conjunto de propuestas de la semiótica post-estructuralista, donde la problemática de la “ciencia” y la “objetividad” es resituada en términos de teoría del discurso. Véase, por ejemplo, Eliseo Verón, (1993).

⁷ Cita completa: “El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido. El feminismo trata de las ciencias del sujeto múltiple con, como mínimo, doble visión” (Donna Haraway, *Op. Cit.*, p. 337).

⁸ Esta actitud universalizante no es patrimonio exclusivo de quienes, como Habermas, se esfuerzan por revitalizar el proyecto moderno. Desde la ribera opuesta, Gianni Vattimo parece no discriminar tampoco localizaciones espacio temporales cuando afirma el potencial liberador de una historia sin centro y sin razón unitaria. En Gianni Vattimo, (1991).

específico, pueda parecer más evidentemente a-crítico o contra-crítico, incluso opresor. Aún la devaluada razón moderna, con su encubierto autoritarismo, puede encontrar (e históricamente ha encontrado) redes de subordinación en las que resultar liberadora.

2. Lo heterogéneo en la vida pública

Los últimos párrafos del apartado anterior se refieren ya al plano puramente político. En este apartado se aborda muy brevemente la cuestión de lo heterogéneo en la vida pública (y no ya -aunque en parte la suponga- en el conocimiento, en la “ciencia”). Es evidente que la conclusión anterior vale también aquí: la opción de exaltar lo común o lo heterogéneo tienen sus propios tiempos y momentos, y ninguna respuesta es válida o inválida indiscriminadamente. Ahora bien, el análisis que hace Iris Young de los ideales modernos de vida pública merece una consideración más detenida.

Su argumento es, formalmente, similar al de Haraway. Así como Haraway destaca la imposibilidad epistémica de un punto de vista exterior y neutral, Young subraya la inconsistencia práctica del ideal moderno de una razón normativa *imparcial y desapasionada*. Las dos ligan esos falsos ideales a consecuencias históricas opresivas, y ambas defienden la manifestación abierta de la heterogeneidad como paso esencial en la liberación de la opresión. Sin embargo, Young destaca más expresamente que Haraway los motivos por los cuales la razón universal moderna (en su caso, la razón normativa) lleva implícita en su propia naturaleza, y no accidentalmente, la semilla de la jerarquización, la exclusión y la opresión. Razona como sigue. La teoría política y moral de la modernidad ha presupuesto -y no ha demostrado- la posibilidad de un razonador moral imparcial, que pudiera ponerse fuera de los conflictos y, desde el derecho que da la distancia, juzgar y repartir neutralmente premios y castigos. Pero además, ha ligado siempre la imparcialidad de esa razón al *desapasionamiento*. El razonamiento y la opción moral y política serán más “correctos”, en tanto más se alejen de los avatares de lo emocional. Ambas cosas -el supuesto de la imparcialidad, y la simbiosis imparcial/desapasionado- han tenido nefastas consecuencias en la historia política moderna. Primero, la coartada de la imparcialidad ha servido para consolidar la opresión en los más diversos ámbitos (desde la intimidación familiar hasta los vínculos entre naciones). Segundo, el estigma de la “emotividad” y la “afectividad”, depositado culturalmente sobre algunos grupos y personas (mujeres, razas no-blancas, etc.), ha justificado la exclusión de la vida pública, la negación del derecho a la palabra, y la devaluación consiguiente de específicos intereses y demandas.

De este análisis desprende Young dos tareas fundantes de una nueva teoría política y moral. Primero, reapropiarse del concepto de razón disolviendo la oposición razón - afectividad. Segundo, y en un plano más normativo, refundar la teoría política en dos principios elementales: (a) no se debe excluir *a priori* a ninguna persona, tema o institución de lo públicamente discutible; (b) ninguna persona, acción o esfera de la vida debe ser *obligada* a la privacidad.

En su opinión, tal teoría política y normativa expresaría un ideal de vida pública menos “acabado y domesticado”⁹ que el que se ha impuesto en las democracias occidentales modernas. Su principal objetivo ya no sería la búsqueda obsesiva del *consenso*, sino la *visualización y aceptación de la diversidad*. Puesto que, en nombre del consenso, la forma moderna de vida pública ha conducido a la exclusión, el imperativo es ahora comenzar por reconocer y aceptar la heterogeneidad propia de cualquier vida pública realmente abierta y democrática. De ese modo, se avanza en el reconocimiento y la aceptación de *todas las actitudes y todos los intereses*, un reconocimiento que la política moderna declama al mismo tiempo que impide.

Se trata entonces de un reordenamiento de la jerarquía de objetivos. Si la teoría política moderna privilegia la búsqueda del consenso (y para ello busca siempre homogeneizar la vida pública), la nueva teoría política ha de apostar por la visibilidad y aceptación de la heterogeneidad. Ambos objetivos son deseables, pero el valor y la importancia de cada uno debe ser modificado: será preferible la heterogeneidad sin consenso, al consenso sin heterogeneidad.

La pregunta que surge de este razonamiento es, obviamente, qué forma específica de vida pública haría más probable alcanzar ambos objetivos al mismo tiempo. Todo el peso del argumento de Young está destinado a mostrar la incapacidad de la teoría política y moral moderna para lograr ese difícil equilibrio. ¿Podría lograrlo la materialización de una “vida pública heterogénea”, tal como se proyecta en su propuesta?

En mi opinión sí, pero a condición de no pensarse, como declara Young, como una ruptura *completa* con los ideales de vida pública diseñados en la modernidad. Más precisamente: la nueva teoría política podría hacer posible ambos objetivos, a condición de dar por sentados como irreversibles unos marcos institucionales, políticos y culturales que son también resultado del proyecto moderno de democracia, convivencia y fundamentación crítica. Esos marcos tienen que ver, por lo menos, con el reconocimiento formal de la igualdad y de la inexistencia de jerarquías, con la amplia discutibilidad de las posiciones políticas y morales heredadas, y con la estricta limitación del uso de la violencia. Es sobre la base no negociable de estos supuestos generales que la proliferación de heterogeneidad resulta compatible con el consenso y, más ampliamente, con la mera convivencia. En su ausencia, nadie podría asegurar que la heterogeneidad será siempre compatible con el propio reconocimiento y el efectivo respeto de la diversidad. Por ejemplo, puesto que la vida pública heterogénea legitima la dimensión emocional que la razón moderna excluye, nadie puede declarar imposible la irrupción de pasiones destructivas de la propia heterogeneidad. Y ello porque los argumentos críticos para con la razón moderna (las falacias de la imparcialidad y del desapasionamiento), no solo se ponen a disposición de grupos oprimidos (las mujeres, las minorías étnicas y sexuales, etc.), sino también de aquellos cuyas banderas tienen mucho menos que ver con la emancipación, la igualdad y el derecho a la diferencia. En este sentido, la ruptura radical con los principios de la política moderna

⁹ I. M. Young, *Op. Cit.*, p. 116.

debiera ser matizada, concibiendo el nuevo ideal de vida pública heterogénea como una ruptura *parcial* con esos fundamentos, pero al mismo tiempo como una radicalización de algunos de sus principios elementales.

Pienso que esta puntualización no altera el espíritu del argumento de Young, ni el de muchos otros empeñados por igual en mostrar las virtudes de lo público heterogéneo. Sin embargo, destaca una vez más la importancia de la localización espacio temporal de los argumentos de la teoría crítica. Si Young enfatiza tanto la ruptura con la teoría política moderna, lo hace desde esa específica localización que es el estado de las luchas de minorías en los Estados Unidos de los años noventa. Un contexto en el que ciertas concreciones de la teoría política moderna son suficientemente irreversibles como para no necesitar reafirmación. Sin embargo, cuando modificamos esas coordenadas, es posible que sea necesario modificar también los acentos de la argumentación. La apertura a la vida pública heterogénea, con sus formas diversas de expresión e intervención colectiva, presupone la previa consolidación ideológica de unos pilares mínimos sobre los cuales edificarla. En otras palabras, la crítica al ideal “acabado y domesticado” de vida política de la modernidad, presupone que por lo menos ese ideal acabado y domesticado haya sido mínimamente alcanzado. Cuando este no es el caso, o cuando el modo histórico de su concreción adquiere formas débiles o híbridas (formas en las cuales, por ejemplo, la crítica postmoderna a la razón convive con la crítica reaccionaria y conservadora de la ciencia), el rechazo sin matices de los ideales políticos modernos puede resultar también un tiro por elevación para las mismas pretensiones de liberación. También la formulación de la teoría política y moral, en tanto parte del esfuerzo de teorización crítica, demanda como requisito primario la sensibilidad contextual.

A manera de cierre

El resultado que surge de estos análisis tiene algo de paradójico. Se han discutido un par de argumentos que exaltan lo local y lo particular como barrera para evitar cualquier generalización opresiva. Y la reserva planteada frente a ambos ha sido, precisamente, que ninguna opción –incluidas las que allí se defienden– puede ser catalogada en abstracto como más o menos apropiada en cuanto a potencialidad crítica.

El problema de la paradoja no está, por supuesto, en las autoras. Ninguna de ellas pretende fundar cosa alguna que sea inexorablemente válida más allá de los límites del movimiento intelectual y político al que pertenecen. El error consiste en pensar los problemas de la teoría crítica sin alusión expresa al específico campo de fuerzas en el que, por azar o por opción, nos encontramos. En este sentido, no es extraño que una parte importante de los argumentos que alimentan la teoría crítica en la actualidad provengan de pensamientos abiertamente enrolados en movimientos políticos muy concretos (minorías sexuales y étnicas, etc.). El padecimiento de una específica situación de opresión no sólo proporciona la energía emocional de la teoría crítica, sino

también la condición epistémica de su formulación. Para disponer de esa energía emocional nadie puede convertirse por completo en lo que no es (nadie puede decidir, por ejemplo, nacer otra vez con otro color de piel). Pero sí es posible ubicarse en algún campo concreto de fuerzas al que referir la crítica. Por supuesto, las referencias cruzadas son posibles e importantes. Quien piense en y con los aborígenes ecuatorianos puede encontrar mucho de valioso en lo escrito por quienes han pensado en (y con) movimientos de mujeres o de etnias australianas. Pero no tiene más remedio que pensar, particular y parcialmente, en (y con) los aborígenes ecuatorianos. Es desde unas coordenadas, y sobre todo en vistas a unos objetivos específicos, que tanto las opciones de fundamento como las de contenido resultan más o menos ajustadas a la crítica.

Esto implica dar la bienvenida, una vez más, al problema de las conexiones entre particularidades. La cuestión decisiva no es alcanzar tópicos o presupuestos de crítica que resulten comodines, que garanticen fuerza emancipatoria dondequiera que se los utilice. Hay buenas razones para pensar que no existen. El problema es pensar qué tópicos pueden resultar, al tiempo que críticos en unas coordenadas, opresivos en otras. Queda abierta la cuestión de si, entre éstos últimos, se encuentra la violenta embestida contra “el sujeto” y la razón moderna.

Bibliografía

- Donna Haraway, “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Gianni Vátimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Eliseo Verón, *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Gedisa, Barcelona, 1993.
- Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1996.
- Iris Young, “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de la crítica feminista a la teoría moral y política”, en BENHABIT, Seyla; CORNELL, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*, Edicions Alfons El Magnánim, Valencia, 1990.