

TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA DE LA CULTURA

Traditional and Critical Theories of Culture

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ
Profesor de filosofía social en la
Universidad Javeriana de Bogotá
scastro@javercol.javeriana.edu.co

Resumen Sobre la base de la distinción realizada por Horkheimer entre la “teoría tradicional” y la “teoría crítica”, este artículo propone una crítica a las teorías contemporáneas que pretenden vincular la “cultura” con atributos de tipo antropológico, económico y humanista. De la mano de los estudios culturales y de las teorías poscoloniales, el autor propone avanzar hacia una “economía política de la cultura” que pueda dar cuenta de la complejidad de los fenómenos culturales en tiempos de la globalización.

Palabras-clave GLOBALIZACIÓN – TEORÍA CRÍTICA.

Abstract Based in Horkheimer’s distinction between “traditional theory” and “critical theory”, the present article proposes a critique on contemporary theories that intend to link “culture” to anthropological, economical and humanist attributes. Based on cultural studies and postcolonial theories, the author proposes a “political economy of culture” which can absorb the complexity of cultural phenomena in times of globalization.

Keywords GLOBALIZATION – CRITICAL THEORY.

En su famoso artículo programático de 1937, Horkheimer establecía una distinción entre dos concepciones diferentes de “teoría”.¹ La primera de ellas hace referencia a un conjunto de proposiciones cuya validez radica en su correspondencia con un objeto *ya constituido previamente* al acto de su representación. Esta separación radical entre el sujeto y el objeto del conocimiento convierte a la teoría en una actividad pura del pensamiento, y al teórico en un espectador desinteresado que se limita a describir al mundo tal como “es”. Tal idea de “teoría”, que considera a su objeto de estudio como un conjunto de facticidades, y al sujeto como un elemento pasivo en el acto del conocimiento, es identificada por Horkheimer como “tradicional”. A ella opone un segundo tipo de conceptualización que denomina “teoría crítica”. A diferencia de la teoría tradicional, la teoría crítica considera que tanto la ciencia como la realidad estudiada por ésta, son un producto de la praxis social, lo cual significa que el sujeto y el objeto del conocimiento se encuentran *preformados socialmente*. Ni el objeto se encuentra “ahí”, sin más, colocado frente a nosotros y esperando ser aprehendido, ni el sujeto es un simple notario de la realidad. Ambos, sujeto y objeto, son resultado de procesos sociales muy complejos, por lo que la tarea fundamental de la teoría crítica es reflexionar sobre las estructuras desde las que, tanto la realidad social como las teorías que buscan dar cuenta de ella, son construidas, incluyendo, por supuesto, a la misma teoría crítica.

Pienso que, aunque concebido como herramienta de lucha contra el positivismo de su época, el programa inicial de Horkheimer podría resultar muy útil para dibujar un mapa de las teorías modernas sobre la cultura. Defenderé la tesis de que tales teorías pueden ser divididas en dos grandes grupos: aquellas que ven a la cultura como una “facticidad natural”, es decir, que se acercan a su objeto como si este se encontrase anclado en la “naturaleza humana”; y aquellas que, por el contrario, consideran a la cultura como un ámbito estructurado por la praxis, es decir, como una construcción social de la que hace parte la misma práctica teórica. Al primer grupo lo llamaré, siguiendo a Horkheimer, “teoría tradicional”, y al segundo “teoría crítica” de la cultura. Identificaré algunos elementos característicos de la “teoría tradicional” y luego procuraré contrastarlos con el concepto de “Geocultura” desarrollado por la llamada teoría poscolonial. Me propongo con ello presentar al poscolonialismo como una teoría crítica de la cultura en tiempos de globalización o, parodiando la frase de Jameson, como una “crítica cultural del capitalismo tardío”.

LA METAFÍSICA DEL SUJETO Y EL CONCEPTO TRADICIONAL DE *Cultura*

Una consideración de la teoría tradicional de la cultura deberá comenzar con la siguiente reflexión epistemológica: la cultura se convierte en “ob-

¹ HORKHEIMER, 1974, pp. 223-271.

jeto” de conocimiento únicamente a partir del momento en que el “Hombre” se ha constituido como “sujeto” de la “historia”. Los conceptos de “cultura”, “historia”, “sujeto” y “Hombre” se remiten a una misma raíz genealógica que, cronológicamente hablando, emerge y se consolida entre los siglos XVI y XIX. Antes de esta época no era “pensable” algo así como la cultura, sencillamente porque no se había configurado todavía la *episteme* que hizo posible la formación del concepto. Si nos limitamos únicamente al tipo de teorías surgidas en Occidente, veremos que ni en Grecia, ni en Roma, ni en la edad media cristiana fue posible el surgimiento de una teoría de la cultura en el sentido que aquí llamaré “tradicional”, y mucho menos en su sentido “crítico”. Esto debido a que la moral, la política y el conocimiento eran vistos como una simple prolongación de las leyes del cosmos, es decir, como un conjunto de *instituciones naturales* que se encuentran ordenadas hacia el cumplimiento de un fin (telos) cosmológicamente predeterminado.

Para Aristóteles, la verdad, la bondad y la justicia se tornan imposibles sin considerar los “primeros principios” que rigen el cosmos, puesto que la ciencia, la legislación y la moral cumplen el propósito de hacer manifiesto al “ser en tanto que ser”, es decir, al orden natural tal como en realidad “es” y no como “aparece”. La reflexión sobre la vida social de los hombres no es vista por Aristóteles como perteneciente a las “ciencias teóricas”, que versan únicamente sobre los “primeros principios” de las cosas, sino a un tipo de saberes de menor dignidad llamados “ciencias prácticas”. La filosofía primera o Metafísica se encuentra en el pináculo de la escala de los saberes, puesto que a ella le corresponde establecer las nociones más universales. El objeto de la Metafísica son las leyes inmutables que rigen el cosmos, y por eso es la ciencia más abstracta, más exacta y más general de todas. En cambio, ciencias como la política y la economía derivan sus conceptos generales de la metafísica porque, a nivel ontológico, su objeto de estudio (la vida humana) no posee autonomía ninguna frente a las leyes del cosmos. Igual ocurre en el campo de la moral y la legislación. Como las leyes de la vida social tienen un *fundamento cosmológico*, independiente de la voluntad

humana, la sabiduría del buen gobernante consiste precisamente en reconocer ese fundamento y en hacer que las leyes de la polis se ordenen al cumplimiento de las “disposiciones naturales” de los hombres.

Con todo esto quiero decir lo siguiente: en un ordenamiento epistemológico en el cual la moral, la política y el conocimiento son pensados como dependientes de las leyes que rigen el cosmos, no resulta posible el surgimiento de un objeto de conocimiento llamado la “cultura”. Sólo cuando la vida humana en su conjunto es vista como un proceso dinámico regido por *leyes creadas por el hombre mismo*, y que no son, por tanto, un simple corolario de las leyes naturales, es cuando puede hablarse de “cultura” tanto en el sentido “tradicional” como en el sentido “crítico” del concepto. La idea moderna de “Hombre”, entendido como un ser que se hace a sí mismo en la historia, es decir, que crea valores culturales, sólo puede aparecer en el vacío dejado por la desaparición de la cosmología clásica.

Es, entonces, durante los siglos XVIII y XIX cuando empieza a consolidarse la idea de que la cultura es un ámbito de valores *específicamente humano*, que se contrapone a la “naturaleza”. La cultura constituye aquella esfera de valores morales, religiosos, políticos, filosóficos y tecnológicos que le permiten al hombre “humanizarse”, es decir, escapar a la tiranía del “estado de naturaleza”. Si, como decíamos antes, la metafísica del cosmos hizo de la vida social un elemento puramente derivativo, cuyas dinámicas reflejaban las leyes generales del universo, ahora el hombre se ve a sí mismo como *productor* de sus propias formas de organización política y social. Es decir, la naturaleza deja de ser vista como un ámbito al cual el hombre podía recurrir para extraer lecciones morales o para contemplar la gloria divina, y pasa a ser vista como un “objeto” que debe ser puesto al servicio de los intereses humanos. La metafísica del cosmos es sustituida por la metafísica de lo humano. El “mundo” del que hablan pensadores modernos como Bacon, Descartes y Kant ya no es el “cosmos” greco-romano-medieval, en donde la vida social era tenida como un simple “reflejo” de leyes predeterminadas, sino un mundo *creado por el hombre* a su imagen y semejanza.

Pero si el mundo es una construcción humana y no el reflejo inexorable de la *lex aeterna*, entonces la vida social queda revestida de una dimensión hasta entonces impensada: la temporalidad. Ni Platón, ni Aristóteles, ni Tomás de Aquino consideraron el tiempo como un eje a partir del cual la acción humana podría adquirir sentido, ya que éste venía predeterminado cosmológicamente. Como en las manos del hombre no estaba la creación de algo “nuevo”, el tiempo no era otra cosa que la actualización de potencialidades establecidas de antemano y para siempre. Pero cuando el hombre es pensado como arquitecto único de su propio destino, entonces puede decirse que la humanidad está en la capacidad de “humanizarse”, es decir, de ir constituyéndose a sí misma en el tiempo mediante la creación de un mundo enteramente propio: la cultura. La primera característica del concepto tradicional de cultura es, entonces, la idea de la humanización paulatina de la especie como un proceso que ocurre en el tiempo, en la historia, y que no viene ya determinado desde afuera por leyes cosmológicas.

Ahora bien, si mediante la cultura el hombre se va liberando paulatinamente de las cadenas que le impone la naturaleza, entonces las formas culturales adquirirán también un grado cada vez mayor de perfección, en la medida en que permitan el despliegue del “espíritu”, es decir, el ejercicio de la libertad humana. Para Hegel, las formas culturales que se acerquen más a la naturaleza tiene un grado de dignidad mucho menor que aquellas que hacen abstracción de la misma. Esto debido a que la naturaleza pertenece a la esfera de la necesidad, mientras que el espíritu es el ámbito propio de la libertad. Así, por ejemplo, las religiones que practican cultos naturalistas son inferiores al cristianismo, debido a que éste posee un concepto más abstracto de la divinidad (Dios es espíritu). Igual ocurre con las manifestaciones artísticas: aquellas que imitan a la naturaleza o que giran en torno a lo puramente figurativo son inferiores a aquellas que privilegian las formas puras, debido a que éstas últimas han logrado escapar de la tiranía de los contenidos materiales, que no son aptos para la libre expresión del espíritu. De la mano de Hegel encontramos, entonces, una segunda característica del concepto tradicional de cultura: el

privilegio de la llamada “cultura alta” sobre la “cultura popular”. Las formas propiamente letradas o, como diría Weber, “racionalizadas” de la cultura (codificación musical, arte secularizado, literatura, filosofía, historiografía) son más elevadas desde el punto de vista fenomenológico, puesto que a través de ellas el hombre puede volver sobre sí mismo y reconocer su propia vocación espiritual. Los grupos humanos que no han logrado acceder a la reflexividad de la cultura alta permanecen anclados en la “minoría de edad” y se hallan necesitados de la “iluminación” proveniente de los letrados, y particularmente de los filósofos. Ellos, los letrados y filósofos, son los que pueden elevarse sobre todas las contingencias culturales y aprehender a su objeto desde afuera, con la misma mirada de un *Deus absconditus* que se digna a contemplar el mundo.

Pero si el despliegue de la cultura es fruto de un proceso histórico, entonces la libertad deberá objetivarse también, y de manera especial, en la esfera de la vida política. Un pueblo que ha logrado la “mayoría de edad” es aquel que no solamente ha desarrollado una cultura “alta”, esto es, letrada, sino que ha logrado constituirse políticamente como “Estado nacional”. Para Hegel, el Estado es el verdadero portador de la cultura, del “espíritu nacional” de un pueblo. Solamente en el Estado la libertad se hace objetiva, porque es allí donde son reconciliados todos los individuos particulares con la sustancia ética de la colectividad. Los individuos deben, por tanto, subordinarse a él, ya que sólo por su mediación aprenden a ser conscientes de quiénes son, qué quieren y cuál es su destino en tanto que miembros de una sola nación. También Herder, Rousseau, Montesquieu y Fichte consideran que el Estado debe ser el portador de la identidad nacional de un pueblo. A diferencia de los contractualistas, todos ellos piensan que el Estado debe asentarse en las condiciones geográficas, las costumbres, la lengua y los modos de pensar característicos del pueblo sobre el que se ejerce el gobierno. Con lo cual llegamos a una cuarta característica del concepto tradicional de cultura: la identificación entre “pueblo”, “nación” y “cultura”. La objetivación más plena de la cultura, entendida ésta como libertad frente a los imperativos provenientes del exterior, es la cons-

trucción histórica del Estado nacional-popular. Sólo en tanto que miembros de un Estado que refleje jurídicamente lo que Montesquieu llamó el *espíritu general*, Hegel el *Volksgeist* y Rousseau la *voluntad general*, pueden los individuos experimentar la verdadera libertad.

EL POSCOLONIALISMO COMO TEORÍA CRÍTICA DE LA CULTURA

Traduciendo la distinción introducida por Horkheimer al tema que nos ocupa, podríamos decir que la diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica de la cultura es el reconocimiento, por parte de ésta última, de que su objeto de estudio no es una facticidad natural sino una *construcción social*. La cultura no es vista, entonces, como el ámbito de la libertad, aquel que nos protege de la tiranía de la naturaleza, sino como un entramado de relaciones de poder que produce valores, creencias y formas de conocimiento. La teoría, a su vez, no es mirada como un conjunto de proposiciones analíticas e incontaminadas por la praxis, sino como parte integral de la lucha por el control social de los significados. El teórico no es tampoco un sujeto pasivo, que asume una actitud de objetividad y neutralidad científica, sino que se encuentra atravesado por las mismas contradicciones sociales del objeto que estudia. Sujeto y objeto forman parte de una misma red de poderes y contrapoderes de la que no pueden escapar.

Una de las herramientas fundamentales de la teoría crítica, cuyo uso le diferencia sustancialmente de la teoría tradicional, es la noción de “totalidad social”. Con esto quiere decirse que la sociedad es una entidad *sui generis*, cuyo funcionamiento es relativamente independiente de la actividad de los individuos que la componen.² El grupo social es *algo más* que la suma total de sus miembros y constituye un *sistema de relaciones* cuyas propiedades son distintas

² *Relativamente independiente* significa aquí que la totalidad social no es una entidad *ontológicamente anterior* a los elementos individuales que la constituyen, y en la que éstos se limitan a asumir “roles” predeterminados, como plantea el estructuralismo clásico, sino que la reproducción de la vida social se da como un proceso de *negociación* entre el todo y las partes. Giddens ha mostrado que este proceso implica ciertamente una “estructuración” de los sujetos, pero también, y al mismo tiempo, una “subjetivación” de las estructuras. Cf. GIDDENS, [ano].

de las de los elementos particulares que entran en relación. El “plus” de la sociedad frente a los individuos radica, pues, en el *conjunto de relaciones* que estos entablan entre sí, de tal manera que lo que cuenta para la teoría crítica es el tipo de transacciones o negociaciones que se dan entre sujeto y estructura. Ni la vida de la estructura prescindiendo de los sujetos, como plantean Durkheim y Luhmann, ni la vida de los sujetos prescindiendo de la estructura como quisieran los comunitaristas.

Este concepto de “totalidad social” rompe ciertamente con la metafísica del cosmos, porque las leyes que estructuran la vida de los hombres no son vistas como simple reflejo de una normatividad divina o cosmológica; pero también rompe con la metafísica del sujeto, porque la vida social no es considerada como una prolongación transparente de la conciencia y la voluntad humanas. Lo cual significa que la vida social no libera al hombre de la tiranía de la naturaleza, conduciéndolo a una humanización paulatina mediante la cultura, sino que lo somete a un nuevo tipo de heteronomía, esta vez bajo la forma de “sistemas” que no están enteramente bajo su control. Tales sistemas son “naturaleza segunda”, en el sentido de que ejercen una coacción externa sobre los individuos y se convierten, como muestra Giddens, en condición de posibilidad de la acción individual. Pero la acción de los individuos revierte, a su vez, en el funcionamiento de los sistemas, impulsando sus transformaciones históricas, si bien no necesariamente en dirección de una “humanización de la humanidad”.

Frente al concepto tradicional de cultura, la teoría crítica plantea, entonces, que la vida social no es el reino de la libertad sino el de la contradicción; que, por no depender enteramente de la intencionalidad de la conciencia sino de la dialéctica entre sujeto y estructura, la vida social tiene por lo general “consecuencias perversas”, esto es, resultados que escapan a todo tipo de planeación racional. Puede ocurrir incluso, como lo muestran Beck, Giddens y Bauman, que estos resultados perversos no aparezcan por *falta* de racionalidad sino como *consecuencia* de ella, tal como lo enseña la crisis del así llamado “proyecto de la modernidad”.³ Las relaciones sociales organizadas, que para la teoría tradicional apare-

cen como una salida del “estado de naturaleza” y un ingreso en el ámbito espiritual o “civil” de la cultura, son vistas por la teoría crítica como un espacio de lucha y de confrontación de intereses. El estado de naturaleza no termina sino que se prolonga, con otros medios, en el estado civil.

Valdría la pena incluir aquí una reflexión muy general sobre el estatuto epistemológico de la categoría de Totalidad. Lyotard y otros filósofos posmodernos han señalado con razón que la pérdida de legitimidad del saber científico en la sociedad globalizada conlleva también la “crisis de los metarelatos”. Parafraseando a Lyotard diríamos que, en tiempos de globalización, ya no es posible articular – con pretensiones de verdad – un relato que busque otear de una sola mirada el conjunto total de la sociedad. Esto, de algún modo, es también lo que plantea Horkheimer con su crítica a la teoría tradicional. Ninguna teoría puede, en nombre de la objetividad, constituirse en una plataforma desde la cual es posible observar la totalidad, pero sin ser ella misma observada. Esto equivaldría a seguir el juego del panóptico de Foucault: el pequeño grupo de letrados (vigilantes) se arroga el privilegio de observar todos los movimientos de aquellos que se encuentran en las celdas, sin poder, a su vez, ser observados por éstos. La teoría cumpliría en este caso el papel de un *Deus Absconditus*.

Pensamos, sin embargo, que la categoría de totalidad no tiene necesariamente que cumplir la función de “metaretrato”. Por el contrario, ya hemos indicado que la teoría “crítica” no hace referencia a la sociedad como si estuviese articulando proposiciones verdaderas sobre el “en-sí” del objeto que estudia. La función de la categoría de totalidad no es entonces ontológica sino *política*. Entendiendo que el trabajo teórico es una forma de lucha por el control social de los significados, la teoría crítica se propone elaborar “mapas cognitivos” que nos permitan representar a nivel de la acción política lo que a nivel de la ciencia resulta ilegítimo e irrepresentable. El propósito de la teoría crítica no es decir verdades sobre el mundo social en su totalidad, sino generar modelos interpretativos que sirvan para cambiar ese

mundo de acuerdo a intereses que, en sí mismos, y como bien lo vio Weber, no poseen fundamento ontológico alguno. Al hablar de totalidad, la teoría crítica no busca producir verdades, sino únicamente “efectos de verdad” que sirvan para agenciar la acción política.

Entrando ya en el campo de las teorías poscoloniales, la noción regulativa de “totalidad” se expresa en una categoría acuñada por el filósofo social norteamericano Immanuel Wallerstein, pero que ha sido ampliamente utilizada por teóricos tan diferentes como Zizek, Mignolo, Jameson, Dussel, Quijano y Spivak. Me refiero a la categoría de “sistema-mundo”. Desde un punto de vista hermenéutico, el interés de esta categoría radica en su referencia a una estructura de carácter *mundial*, ampliando así el horizonte interpretativo de la “sociedad-nacional”, que había funcionado como referente clásico de las ciencias sociales desde el siglo XIX. Como decíamos anteriormente, el sistema-mundo no es una realidad empírica objetivamente descriptible desde la práctica teórica, sino un *mapa cognitivo* (Max Weber diría: un “tipo-ideal”) que nos permite establecer relaciones estructurales entre distintos elementos. Así, el sistema-mundo se presenta como un conjunto *sui generis* de relaciones sociales que se configura en el siglo XVI como consecuencia del expansionismo europeo hacia el Atlántico.⁴ Dos son los elementos que diferencian al sistema-mundo de otras estructuras sociales: su carácter planetario y la lógica interna que impulsa su reproducción. Analicemos la primera de ellas.

El sistema-mundo es una red de interdependencias que abarca un único espacio de acción social. Sociológicamente hablando, esto significa que, a partir del siglo XVI, la vida de un número cada vez mayor de personas en todo el mundo empezó a

⁴ Tanto Dussel como Wallerstein han señalado – frente a otros teóricos marxistas como Erik Wolf y André Gunder Frank – que, a diferencia de los anteriores sistemas sociales, que giraban en torno a un tipo de unidad política centralizada, vivimos hoy en un sistema que agrupa diferentes unidades políticas en torno a una sola economía-mundo: el capitalismo. Además, el sistema-mundo moderno es la única estructura histórica en donde la acumulación incesante de riquezas es tenida como un valor *per se*. En todas las demás estructuras sociales, la acumulación de riquezas era vista como un *medio* para lograr algo, y no como un fin en sí mismo. La maximación de la plusvalía se convierte así en una virtud individual o colectiva, premiada y castigada por una institución llamada el “mercado”.

³ Cf. BECK, 1986.

quedar vinculada a una división planetaria del trabajo, coordinada por unidades sistémicas más pequeñas denominadas “Estados nacionales”. Las diferencias entre los grupos y las sociedades que integran el sistema-mundo no se deben a su “nivel de desarrollo” industrial o a su “grado de evolución” cultural, sino a la posición *funcional* que ocupan al interior del sistema. No son, pues, diferencias temporales sino estructurales. Unas “zonas sociales” del sistema ocupan la función de “centros”, en el sentido de que monopolizan la hegemonía, mientras que otras ocupan una función “periférica” porque son relegadas hacia las márgenes de la estructura de poder.⁵

Para un sector de la teoría tradicional contemporánea,⁶ esta perspectiva pudiera parecer un tanto incómoda, ya que pone en entredicho la idea de que el desarrollo cognitivo, moral y expresivo de las diferentes sociedades obedece al “despliegue” de competencias específicas de la “especie humana”. Aún aceptando que el sistema-mundo funciona como un *a priori* que organiza cuasi-trascendentalmente la experiencia social en los tres ámbitos señalados por Habermas, no nos encontramos aquí frente a un trascendental revestido de un estatuto antropológico. Se trata, más bien, de una estructura *histórica*, es decir, intempestiva, que tuvo su génesis en el “largo siglo XVI”, que logró su máximo equilibrio sistémico entre los siglos XIX y primera mitad del XX, pero que actualmente se halla en un momento de inestabilidad y desarticulación. Desde este punto de vista, lo verdadero, lo bueno y lo bello, es decir, el conjunto de objetivaciones históricas de la acción humana que denominamos “cultura”, no se encuentra anclado en competencias trascendentales

⁵ Enfatizo la idea de “zona social”, para evitar confundirla con el concepto de “zona geográfica”. Por “zona social” entiendo un conjunto de relaciones sociales *hegemónicas* (lo que Marx, en su momento, denominara “clase”) que se configura primariamente en el marco político del Estado nacional, pero cuya *función estructural* trasciende en algunos casos los límites políticos fijados por éste. Así, por ejemplo, las zonas sociales hegemónicas en los países europeos del siglo XIX funcionaron ciertamente como “centros” al interior de sus propias sociedades, pero su hegemonía económica y cultural se extendió también hacia todas las zonas sociales periféricas del sistema-mundo. Además, fue en esas zonas donde se concentró la apropiación de la plusvalía generada por el trabajo realizado en las colonias. En este sentido, como veremos, la hegemonía del poder queda revestida de un carácter “colonial”.

⁶ Cf. HABERMAS, *ano*.

de la especie, sino en relaciones de poder *socialmente construidas* que han adquirido un carácter “mundial” y que están sometidas a un proceso complejo de transformaciones históricas. La “cultura” no es, entonces, el indicativo del nivel de “desarrollo” estético, moral o cognitivo de un individuo, de un grupo o de una sociedad, sino, como lo afirma Wallerstein, el “campo de batalla ideológico” del sistema-mundo.⁷

Llegamos así a la segunda de las características del sistema-mundo moderno: la lógica “colonial” que desde el siglo XVI ha condicionado su funcionamiento. En efecto, la formación histórica del sistema-mundo estuvo impulsada durante mucho tiempo por la incorporación o “anexión” militar de nuevas zonas geográficas por parte de los Estados que lograron una posición hegemónica al interior del sistema. Pero este proceso de colonización era algo *constitutivo* y no solamente *aditivo* a su lógica de funcionamiento, ya que el imperativo básico del sistema-mundo ha sido, y continúa siendo, la acumulación incesante de capital.⁸ Para ello era necesario que los Estados hegemónicos del sistema-mundo (España y Portugal primero, luego Holanda, Francia e Inglaterra y, posteriormente, los Estados Unidos) abrieran nuevas fuentes de abastecimiento para sus mercados internos, con el fin de incrementar su margen de beneficios. Las relaciones de poder configuradas por el sistema-mundo adquieren así un carácter “colonial”, que afecta no solo a las antiguas colonias europeas, sino también a una gran cantidad de personas al interior mismo de los países colonizadores. Es a esta situación que apunta el concepto de “colonialidad del poder” introducido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano.⁹

Pero, ¿qué tiene todo esto que ver con la cultura? Mucho, si tenemos en cuenta que la división social del trabajo entre las zonas centrales y las periféricas, tanto a nivel general del sistema-mundo

⁷ Cf. WALLERSTEIN, 1994.

⁸ Para reproducirse, el sistema-mundo ha desarrollado unos mecanismos institucionales (anclados inicialmente en los Estados nacionales y ahora en la lógica global del consumo) que premian y castigan materialmente a los individuos según se ajusten o no al imperativo de la maximización de beneficios. Horkheimer y Adorno hablaron en este sentido de la universalización de la “razón instrumental”, si bien extrapolaron erróneamente este concepto hasta abarcar la totalidad de la historia humana.

⁹ Cf. QUIJANO, *[ano]* pp. 99-109.

como al interior de sus unidades básicas, los Estados nacionales, tenía que ser legitimada ideológicamente por los grupos hegemónicos, o bien contradecida, también ideológicamente, por los grupos subalternos. Mientras que la teoría tradicional “naturaliza” la cultura, proyectándola hacia un ámbito ideal en donde reinan el orden y la armonía (estética de lo bello), la teoría crítica enfatiza el carácter político y social, es decir, conflictivo, de la misma. En otras palabras, la cultura es vista como el *campo de lucha por el acceso a la hegemonía*. Lo cual significa que la teoría crítica no aísla la cultura del proceso de su producción social y de su función estructural al interior del sistema-mundo y de los subsistemas que lo componen, sino que avanza hacia la pregunta por la *economía política de la cultura*, es decir, como lo muestran filósofos contemporáneos como Žižek, Jameson y Baudrillard, hacia la pregunta por la “lógica cultural” del capitalismo.¹⁰ Las teorías poscoloniales radicalizan esta pregunta, al sospechar que la “lógica cultural” del sistema-mundo se encuentra atravesada por la gramática social de la colonización.

Vista desde esta perspectiva, la “cultura” ha sido el espacio en donde la “colonialidad del poder” ha sido legitimada o impugnada desde diversas perspectivas sociales. Por razones de tiempo, consideraré solamente el modo en que la colonialidad del poder fue legitimada en términos ideológicos a partir del siglo XVI, quedando pendiente mostrar el tipo de impugnación a que fue sometida por parte de lo que Wallerstein ha denominado “movimientos anti-sistémicos”. Veremos que la anexión colonial de nuevas zonas al sistema-mundo estuvo acompañada por el nacimiento de dos ideologías que sirvieron como “pilares culturales” del sistema-mundo moderno: el racismo y el universalismo. Consideremos este punto más de cerca.

¹⁰ Formulado de este modo, el problema que planteamos escapa a cualquier tipo de determinismo de la “base” sobre la “superestructura” económica de la sociedad. La teoría crítica de la sociedad propone una *dialéctica entre sujeto y estructura*, en donde ninguno de los dos elementos puede ser pensado con independencia del otro, sino que ambos se condicionan mutuamente. He tratado este punto con mayor amplitud en mis artículos: “Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Angel Rama” (en MORANA, 1997, pp. 123-133) y “Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón” (en CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1996).

Aunque las jerarquías sociales fueron justificadas desde siempre sobre la base de una supuesta inferioridad o superioridad de unos pueblos sobre otros, el concepto de “raza” es una construcción teórica muy propia del sistema-mundo moderno. Nace al calor de los debates que se dieron en España sobre la necesidad de someter a los indios americanos al dominio del *orbis* cristiano, y toma cuerpo en instituciones coloniales como la encomienda y el resguardo. La idea de raza sirvió además como un criterio de diferenciación social entre los colonizadores “blancos” y los colonizados “pardos” o “mestizos”, vistos como inferiores por causa de su color y proveniencia social.¹¹ Ya en los siglos XVII y XVIII, una vez trasladada la hegemonía del sistema-mundo desde España hacia Francia y Holanda, el concepto de raza queda incorporado a un registro teórico denominado “filosofía de la historia”. Aquí las diferencias jerárquicas entre unos pueblos y otros – y, concomitantemente, el “lugar” que les corresponde en la división social del trabajo – son justificadas de acuerdo a su nivel de “desarrollo”, medido en una escala temporal-evolutiva. Los pueblos que en esta escala aparecen como más “adelantados” pueden, en consecuencia, ocupar legítimamente el territorio de los más “atrasados” y llevarles, sin reparos de conciencia, los beneficios de la civilización. Ya en el siglo XIX, y coincidiendo con la consolidación de la hegemonía inglesa, el concepto de raza se desprende finalmente de la filosofía de la historia y queda “cientificado”, es decir, incorporado a la metodología de las ciencias positivas y de las nascentes ciencias sociales.¹² La superioridad de unas razas sobre otras es vista como resultado inevitable de la evolución de las especies; como una ley inexorable de la naturaleza susceptible de ser “verificada” empíricamente.

Lo que quiero mostrar con todo esto es la relación intrínseca entre la idea colonial de “raza” y el concepto tradicional de “cultura”. Si la maximización de los beneficios fue el imperativo sistémico que

¹¹ Magnus Mörner habla, en este sentido, de una “pigmentocracia” racial basada en el concepto de la “pureza de sangre”. Cf. MÖRNER, 1969, pp. 60-77. Estamos, pues, frente a una etnización de la fuerza de trabajo.

¹² De hecho, como lo ha mostrado Edward Said, las “ciencias humanas”, y en especial la antropología, la etnología y la orientalistica, nacen como consecuencia de la ocupación militar de las colonias de ultramar por parte de Francia e Inglaterra.

impulsó la anexión territorial de las colonias, entonces era necesario justificar por qué razón sus habitantes debían ser utilizados como mano de obra barata en beneficio de sus colonizadores. Los indios, los negros y los mestizos pueden y deben ser esclavizados porque comparten una serie de valores, creencias y formas de conocimiento que les impide llegar, por sí mismos, a disfrutar de los beneficios de la civilización. Hay algo en su “cultura”, y quizás hasta en su biología, que les coloca en conflicto con los valores universalistas compartidos por el hombre blanco. No podía haber punto de encuentro entre la “cultura” de los colonizadores y la de los colonizados porque, o bien se trataba de dos “naturalezas” diferentes, como planteaba Ginés de Sepúlveda, o bien se trataba de una misma naturaleza pero en fases diferentes de su “evolución”. En ambos casos nos encontramos, sin embargo, frente a un concepto naturalista de cultura que sirve, como anillo al dedo, para legitimar las desigualdades sociales y políticas al interior del sistema-mundo.¹³

Se deja entrever de qué manera el carácter intrínsecamente colonial del sistema-mundo atraviesa también a la segunda de las ideologías que consideraremos en este ensayo: el universalismo. Si el racismo sirve para legitimar la inferioridad de los colonizados o de los grupos subalternos al interior de los Estados, el universalismo sirve para legitimar la superioridad de los colonizadores o de los grupos hegemónicos a nivel nacional. Nacido de la mano de la nueva ciencia, el universalismo es, ante todo, una postura epistemológica. Proclama la posibilidad de acceder a conocimientos objetivamente válidos sobre el mundo físico y social, disponiendo tan sólo del “método” adecuado para ello. Afirma que la “validez” (*Geltung*) de este método se encuentra garantizada por su neutralidad valorativa, ya que trasciende las motivaciones históricamente condicionadas por la “cultura”. Su anclaje no está dado, pues, en la historia y en las tradiciones, sino en una facultad compartida por todos los hombres, independi-

entente de su raza, sexo, edad o condición social: la racionalidad.

Mirado desde la perspectiva del sistema-mundo, el universalismo se integra plenamente en la lógica que Max Weber bautizó con el nombre de “racionalización”. Ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes inherentes a la naturaleza para colocarlas a su servicio. Esta rehabilitación del hombre viene de la mano con la idea del dominio sobre la naturaleza mediante la ciencia y la técnica, cuyo verdadero profeta fue Bacon. De hecho, la naturaleza es presentada por Bacon como el gran “adversario” del hombre, como el enemigo al que hay que vencer para domesticar las contingencias de la vida y establecer el *Regnum hominis* sobre la tierra.¹⁴ La neutralidad valorativa de la ciencia y la técnica se convierte así en garante ideológico de la “modernización” impulsada por los Estados hegemónicos del sistema-mundo y, concretamente, por las burguesías al interior de esos Estados. La institucionalización política del *Regnum hominis* soñado por Bacon y Descartes se convierte de este modo en un problema de carácter *técnico*, manejado por economistas, científicos sociales, educadores, administradores y expertos de todo tipo. El imperativo de fondo era eliminar las barreras que impedían la expansión del capital y la maximización de las ganancias. Y esto incluía, por supuesto, la *administración racional de las colonias*.¹⁵

A nivel interno, el universalismo sirvió como instrumento de control jurídico y social al interior de los Estados nacionales. En tanto que parte integral del sistema-mundo moderno, la función estructural del Estado era “ajustar” el cuerpo y la mente de todos los individuos pertenecientes a una territorialidad específica al imperativo global de la producción. Todas las políticas y las instituciones estatales (la escuela, las constituciones, el derecho, los hospitales, las cárceles etc.) fueron canalizadas hacia el

¹³ Recuérdese que cuando hablamos de “centro” y “periferia” no hacemos referencia únicamente a las relaciones entre las metrópolis y las colonias, sino también a la relación entre grupos hegemónicos y subalternos al interior de los mismos Estados nacionales europeos (cf. nota 10).

¹⁴ Cf. BACON, *Novum Organum*, # 1-33; 129. Ano.

¹⁵ Para el caso de las colonias españolas, el imperativo de la racionalización comienza con la introducción de las reformas borbónicas hacia mediados del siglo XVIII.

disciplinamiento de las pasiones a través del trabajo. De lo que se trataba era de ligar a todos los ciudadanos al proceso mundial de producción mediante el sometimiento de su tiempo y de su cuerpo a una serie de normas que venían definidas y legitimadas por el conocimiento científico-técnico. Para ello el Estado debía estar en la capacidad de garantizar un marco jurídico “imparcial” dentro del cual las personas bajo su jurisdicción pudieran ser contempladas como “sujetos de derecho”. La función jurídico-política de las constituciones era, precisamente, *inventar la ciudadanía*, es decir, crear un campo formal de legalidad que hiciera viable, a nivel microfísico, el imperativo macroestructural de la acumulación de capital.

En este punto es necesario aclarar lo siguiente: aunque las teorías poscoloniales recogen la microfísica del poder realizada por Michel Foucault, complementan, sin embargo esta perspectiva, mostrando algo que para el teórico francés se constituyó en un “punto ciego”: las relaciones de poder vienen marcadas por imperativos *macrofísicos* de carácter colonial. Así, por ejemplo, la ciudadanía no era restringida únicamente a los varones casados, alfabetos, heterosexuales y propietarios, sino que, además, y muy especialmente, tenían que ser “blancos”. A su vez, los individuos que quedaban por fuera del espacio ciudadano no eran únicamente los homosexuales, prisioneros, enfermos mentales y disidentes políticos en los que piensa Foucault, sino también los negros, los indios, los mestizos, los gitanos, los judíos, y ahora, en tiempos de globalización, las “minorías étnicas”, los inmigrantes y los extranjeros. De este modo, la genealogía de las microestructuras de poder es ampliada por las teorías poscoloniales hacia una genealogía de las macroestructuras de “larga duración” (Braudel/Wallerstein). [livro?] Podríamos decir, entonces, que las teorías poscoloniales llevan hasta sus últimas consecuencias el programa de una “ontología del presente” iniciado magistralmente por Foucault.

A MANEIRA DE CONCLUSIÓN

Quisiera finalizar señalando dos cosas. La primera es que el racismo y el universalismo se consolidaron, por lo menos hasta la primera mitad del si-

glo XX, como la “Geocultura” dominante del sistema-mundo moderno. El racismo es una herencia de lo que Dussel llamase la “primera modernidad”, la hispano-católica, mientras que el universalismo es herencia de la “segunda modernidad”, la de la ilustración dieciochesca y su prolongación en el positivismo decimonónico. Ambas ideologías crearon un ambiente “representacional” – es decir, una “cultura” – que legitimó la movilización inusitada de fuerza de trabajo y recursos financieros, de campañas militares y descubrimientos científicos, de programas educativos y reformas jurídicas, en fin, de todo ese conjunto de políticas fáusticas de control social, jamás antes vistas en la historia, que conocemos como el “proyecto de la modernidad”. Por supuesto – y esta es la otra parte de la historia –, la desigualdad en la distribución de la riqueza generó también movimientos anti-sistémicos que tuvieron éxito en la medida en que pudieron “negociar” con las hegemónías creadas por el sistema.¹⁶

La segunda anotación tiene, más bien, un carácter diagnóstico. Si una de las características de la globalización es haber minado la capacidad de los Estados nacionales para “organizar” la vida social en su conjunto, entonces nos encontramos frente a una profunda crisis estructural del sistema-mundo moderno. Este, como queda dicho, se había organizado sobre la base de unidades más pequeñas, los Estados nacionales, que garantizarían el cumplimiento del imperativo que asegura el equilibrio interno del sistema: la acumulación incesante de capital mediante la anexión de nuevos territorios. Pero a comienzos del siglo XXI nos encontramos en una situación en donde ya no existen más territorios por anexar y en donde la vida social queda organizada por instancias supranacionales. Es a esta situación hacia la que apunta la categoría, un poco ambigua, de lo “poscolonial”. El fin del colonialismo *territorial*, impulsado por los Estados nacionales hegemónicos, corre paralelo con el agotamiento del “proyecto de la modernidad”, es decir, con el fin de la capacidad institucional de estos Estados para ejercer control sobre la vida social de las personas.¹⁷ Pero esto

¹⁶ Es el caso, por ejemplo, de los movimientos sindicales en Europa y los Estados Unidos, o de los movimientos de “liberación nacional” en el Tercer Mundo.

no significa *necesariamente* que el sistema-mundo se encuentre herido de muerte, ni que su “geocultura” estructural haya dejado de ser operativa. Nos encontramos, más bien, en un momento histórico en el que ya no hay países colonizadores sino únicamente países colonizados por un capital que se ha invisibilizado, que se ha revestido de un carácter “espectral”.

Ante esta nueva situación, la teoría crítica de la sociedad se enfrenta al reto de recuperar el horizonte de la totalidad, que la crítica cultural contemporánea pareciera haber perdido en nombre de la embestida posmoderna contra los metarelatos, cor-

riendo el peligro de convertirse en una nueva teoría tradicional. No basta un análisis cultural que se limite a tematizar las exclusiones de sexo, raza, etnia o conocimiento, es decir, que se limite a tematizar la homogenización de las diferencias, sino que es necesario pensar qué es aquello que ha “estructurado” a los sujetos sociales y por qué razón este proyecto de control social (la “modernidad”) ha llegado a su fin, abriendo paso a nuevas formas de estructuración global. Con otras palabras, se hace necesario pensar cuáles son las transformaciones históricas que está sufriendo la Geocultura del sistema-mundo moderno, en su actual momento de crisis. Este es, a mi juicio, el punto básico en la agenda de una teoría social que se entiende a sí misma como “ontología crítica del presente”.

¹⁷ Esta idea del fin de la modernidad como “proyecto” de control político-social la he desarrollado en el artículo “Fin de la modernidad y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización”, en BARBERO *et al.*, 1997, pp. 78-102.

Referencias Bibliográficas

- BACON, J. *Novum Organum*. # 1-33; [pág.?] 129 [datos].
- BARBERO, J.M. *et al.* (eds.). *Cultura y Globalización*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- BECK, U. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- CASTRO-GÓMEZ, S. & MENDIETA, E. (eds.). *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, Modernidad y Globalización en Debate*. México: Porrúa Editores, 1996.
- GIDDENS, A. [datos]
- HABERMAS, J. [datos]
- HORKHEIMER, W. Teoría tradicional y teoría crítica. In: Idem. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.
- MORAÑA, M. (d.). *Angel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1997.
- MÖRNER, M. *La Mezcla de Razas en la Historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, S. *et al.* (eds.). *Pensar (en) los Intersticios*. [ciudad: editora, año?].
- WALLERSTEIN, I. *Geopolitics and Geoculture. Essays on the changing World-System*. Londres: Cambridge University Press, 1994.

