

# Crítica de la universalización. Miradas cruzadas

**Jorge Daniel Vásquez Arreaga**  
Profesor. Universidad Central del Ecuador.

Lo mejor sería que este *oscuro capítulo de la historia*  
/del mundo acabara de una vez,  
que borrarán a *estos feos seres de la faz de la tierra*  
y nosotros juráramos *empezarlo todo desde el principio*,  
gobernar un imperio en el que no hubiera más  
/injusticia, más dolor [...]  
y tras dejarlos *enterrados por los siglos de los siglos*,  
volver al pueblo amurallado llenos de nuevos  
/propósitos, de nuevas intenciones.  
Pero no seré yo quien lo haga.  
*Son los hombres nuevos del Imperio* los que creen en  
/comienzos desde cero,  
capítulos nuevos, *páginas en blanco*; yo persevero en la  
/misma historia.

John M. Coetzee

**E**l presente ensayo aborda los aspectos fundamentales que contribuyen, desde el Sur Global, a la continua tarea de pensar los proyectos de emancipación humana como oportunidades para traducir en perspectivas universales el carácter emancipatorio de las particularidades locales. En este sentido, considero oportuno repensar el lugar de la conformación de la razón científica y las estrategias por las cuales este proceso ocurre. El análisis gira en torno a hechos que selecciono para argumentar

cómo la universalización de las formas capitalistas de la economía se inscribe en el desarrollo de la modernidad occidental y su aspecto colonizador. Tal operación se produce a través de estrategias de distinto orden; y, a partir de los aportes críticos de la teoría social, queda claro que el capitalismo global tiene repercusiones en la configuración de las subjetividades y en los modos de vida.

A lo largo de todo el trabajo (y en especial en la primera parte) entro en diálogo con Pierre Bourdieu<sup>1</sup> para identificar la universalización como un proceso tanto a nivel de la conformación de la subjetividad moderna —resultado de la invisibilización de las estrategias de legitimación de la modernidad—, como de un enmarcamiento de las representaciones del mundo global. En esta caracterización, señalo los límites del sociólogo francés en relación con su propuesta de historización de la razón desde *la anamnesis del origen* para indicar que, previo a ello, se debe emprender la deconstrucción de la *invisibilización del surgimiento de la razón científica*.

En la segunda parte del trabajo asumo esta tarea en dos momentos. Primero, en diálogo con el texto *Hegel y Haití* de Susan Buck-Morss,<sup>2</sup> a través del cual intento dar cuenta de cómo se construye la *invisibilización del origen de la razón histórica* y cómo este proceso se basa en operaciones de apropiación simbólica de particularidades que subyacen bajo la formulación

Agradezco a María Cristina Cielo por el diálogo en el proceso de escritura del presente trabajo y sus comentarios a la versión preliminar.

de universales abstractos. En un segundo momento, señalo que esta invisibilización también actúa sobre la apropiación de recursos que los universales abstractos tienen como base material, en tanto la expansión de la razón moderna se produjo por la vía de la colonización, y permanece en las formas de colonialidad que operan sobre el Sur Global —este último aspecto, a partir de relaciones entre los argumentos del sociólogo Aníbal Quijano, desde América Latina, y el antropólogo James Ferguson, desde su trabajo en África.

El texto de Coetzee —introducido aquí modo de epígrafe—<sup>3</sup> resulta provocativo por las posibilidades que ofrece para formular preguntas a las que, pasando por determinados autores y autoras, pretendo responder de forma tangencial: ¿Acaso la universalización, al invisibilizar su origen, no pretende aparecer como la escritura más original en *una página en blanco* de la historia? ¿Hegel pretende *empezar todo* «desde el principio» cuando invisibiliza el origen de su formulación dialéctica? ¿Es la expoliación de las colonias *el oscuro capítulo de la historia* que se pretende borrar? ¿Es la colonización capitalista ejercida en África *un comienzo desde cero* según la universalización de su particular sistema de valores? ¿Son los actores globales del centro hegemónico (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, etc.) *los hombres nuevos del Imperio*?

## La Anamnesis o invisibilización del origen

La crítica al problema de la universalización tiene varias aristas: desde las que consideran este fenómeno como la expansión de una serie de categorías que surgen en la localidad europea en la que se circunscribe el desarrollo de la razón, hasta aquellas que encuentran en el actual desarrollo de la economía capitalista, a escala global, el mayor signo de universalización de los presupuestos epistemológicos del Occidente colonizador. La cuestión, evidentemente, pasa por la necesidad de identificar qué podemos entender por universalización para luego analizar la validez de la crítica; si concebimos este ejercicio en pleno sentido kantiano —es decir, como el acto de someter los argumentos hasta el extremo en el cual no puedan dar cuenta de sí mismos, lo que se traduce en un análisis de sus condiciones y límites de posibilidad—, va a ser necesario volver la mirada a las evidencias empíricas de tal extremo.

Dado que la universalización no me interesa en un sentido abstracto, es precisamente el análisis de sus estrategias lo que permite dar cuenta de los límites que tal fenómeno encuentra cuando, en el terreno de la cultura, se enfrenta a dos tipos de pensamiento. Por un lado, uno que se supone válido más allá de los

contextos particulares y que otorga intencionalidad teleológica a mundos de vida configurados a partir de procesos históricos no recogidos en la visión hegeliana del desarrollo del Espíritu; y, por otro, un pensamiento que considera los recientes argumentos que, desde la teoría social contemporánea, se posicionan ética y políticamente en contra de un universalismo que, haciendo caso omiso de todas sus posibilidades en lo que respecta a cierta normatividad resultante de la emancipación, se manifiesta con toda fuerza y únicamente en su aspecto colonizador.

Pretendo comprender la universalización en dos niveles: primero, como un proceso que se articula a partir de la disputa por los posicionamientos de determinados saberes y actores en los distintos campos de representación de lo social; y segundo, como la clara manifestación de la *hybris* de la modernidad occidental en la cual subyace una particular forma de subjetividad subalterna, enunciadora de mundos de vida distintos del anglo-europeo. Estos dos niveles permiten una concepción de la universalización que problematiza su carácter antagonístico constitutivo; es decir, el proceso por el cual un particular se vuelve universal no se debe al desarrollo lineal de la razón —aunque esta vuelva dialécticamente sobre sí misma a fin de autotranscenderse— sino a un proceso antagonístico marcado por la tensión que la lucha simbólica introduce en la emergencia de la verdad (en el plano epistemológico) y en la configuración de formas específicas de hacerse sujeto (en el plano político-cultural).

La universalización es un terreno de disputa por el posicionamiento de determinados capitales en el campo de la producción de representaciones sobre lo social, político y cultural. Sin embargo, la conformación de este terreno se expresa en el origen histórico no reduccionista de la razón; dicho de otro modo, en la forma en que historia y razón se relacionan sin reducir la segunda a la primera.

Lo anterior es precisamente el punto a partir del cual Bourdieu propone:

[E]n la historia, y solo en ella, hay que buscar el principio de la independencia relativa de la razón respecto a la historia de la que es fruto; o, con mayor precisión, en la lógica propiamente histórica, pero absolutamente específica, según la cual se han instituido los universos de excepción donde se lleva a cabo la historia singular de la razón.<sup>4</sup>

La cita me permite ubicar el origen de la razón científica como punto de inicio desde el cual construir mi argumento: la crítica de la universalización, como conjunto de estrategias operantes y expresión de la vertiente colonizadora de la subjetividad moderna, remite al cuestionamiento de la razón científica que, forjada en la modernidad occidental, invisibiliza su

origen y destina a la subalternidad a los mundos de vida más afectados por la globalización económica capitalista.

En este argumento buscamos reconocer que *la invisibilización del origen de la razón científica* no significa únicamente apostar por el desconocimiento de las bases materiales y simbólicas que permiten que una proposición sobre el mundo (físico, social, etc.) se imponga en un campo legitimado (el científico), sino que responde a una serie de mecanismos por los cuales dicha invisibilización se sostiene en el tiempo. Por tanto, es preciso aclarar que lo que para Bourdieu se puede identificar como la anamnesis del origen —recordar el contexto y las condiciones en el que «surge» la verdad— requiere de un proyecto político-epistemológico que permita, en primera instancia, la deconstrucción de los dispositivos de invisibilización.<sup>5</sup>

En términos generales, *la anamnesis del origen* es para Bourdieu el establecimiento de una «genealogía de las estructuras objetivas de los campos escolásticos [...] y las estructuras cognitivas que son, a la vez, fruto y condición de su funcionamiento»;<sup>6</sup> es decir, que la tarea anamnésica de la ciencia social está en posibilitar una historización de las condiciones objetivas que permiten la formación del campo científico y el conocimiento que en su interior se construye. Así, Bourdieu reconoce una «lógica específica de los diferentes espacios sociales donde se producen sistemas simbólicos que pretenden la validez universal»<sup>7</sup> que viene dada porque cada campo (en este caso el científico) tiene necesidades que imponen coerciones y limitaciones.<sup>8</sup> Por supuesto que en esta formulación Bourdieu trasciende el sentido platónico del término *anamnesis* —la capacidad que el alma tiene para recordar su esencia al entrar en un nuevo cuerpo— para señalar cómo bajo el proceso de universalización de la razón científica no subyace una esencia que trasmuta, sino una competición que responde a lógicas en las cuales se instituyen como válidos los conocimientos adecuados a la exigencia de las estructuras del campo.

Nuestra insistencia se ubica en torno a que una *anamnesis de origen* no constituye de por sí un espacio para la crítica de la universalización, sino apenas su reconocimiento. Cuando Bourdieu se refiere a «las estructuras objetivas de los campos escolásticos», reconoce que la disposición de ciertas condiciones históricas tiene un rol fundamental en la conformación del campo en el que surge el conocimiento; sin embargo, para que una historización contribuya desde la crítica, no es suficiente tal reconocimiento, sino identificar cómo la universalización de los monotemas abstractos se sostiene precisamente en *la invisibilización del origen de la razón*.

Si en realidad «no hay más verdad, si existe alguna, que la que afirma que la verdad nace de la lucha»,<sup>9</sup> no

puede tratarse únicamente de una contienda por la conformación de un determinado campo, sino de una lucha entre el ocultamiento de las condiciones materiales que están en la base de la formulación del pensamiento científico y el reconocimiento de los procesos históricos de colonización y *usurpación simbólica*.<sup>10</sup> Desarrollo esta problemática en dos momentos: primero, a través de la crítica a las formulaciones abstractas de la filosofía moderna, tomando como caso el análisis en el que Susan Buck-Morss relaciona la filosofía de Hegel con la Revolución haitiana, y segundo, en los alcances que consigue el neoliberalismo<sup>11</sup> a través de la imposición de un discurso pseudocientífico en la historia reciente de América Latina y África. El primer punto refiere principalmente a la universalización de un particular fundado en una invisibilización, mientras que el segundo hace referencia a las estrategias de universalización que operan sobre los mundos de vida.

## De cómo se universaliza la modernidad occidental

La idea del reconocimiento halla tratamientos diferentes a lo largo de la obra de Hegel. En la producción que corresponde a su período de Jena (1803-1806) y en *El sistema de la eticidad* (1802) manifiesta interés por problematizar la categoría de *el reconocimiento* en tanto responde a una lógica moral que subyace bajo las luchas sociales —lo que, a decir de Axel Honneth,<sup>12</sup> le confiere a esta categoría un carácter normativo—; sin embargo, es en *Fenomenología del espíritu* (1807) donde se hace presente el movimiento conflictivo que supone el reconocimiento en una relación dialéctica como las de señorío-servidumbre o amo-esclavo en una «lucha a muerte».

En el apartado «Independencia y sujeción de la autoconciencia», de *Fenomenología del espíritu*, Hegel expresa que al esclavo lo caracteriza la imposibilidad de abstraerse de su condición de *cośeidad*, que es la esencia de su conciencia.<sup>13</sup> Así, en un primer momento de la dialéctica, el esclavo responde, por temor, ante el poder del amo; en un segundo momento, tal orden se revierte cuando el amo desarrolla la conciencia de su dependencia del esclavo. Susan Buck-Morss lo reconoce de la siguiente manera:

Solo hay que colectivizar la figura del amo para ver la pertinencia descriptiva del análisis de Hegel: la clase poseedora de esclavos es totalmente dependiente de la institución de la esclavitud para la «superabundancia» que constituye su riqueza.<sup>14</sup>

Si bien Buck-Morss reconoce la pertinencia del análisis de Hegel, es precisamente el colectivizar las dos figuras de la dialéctica lo que permite cuestionar

—y contradecir— las visiones comunes que sostienen que el desarrollo de la dialéctica amo-esclavo se debe a la lectura creativa que Hegel habría hecho de los filósofos antiguos, o a un puro ejercicio de abstracción. La colectivización de la figura del amo —su conversión en amos, blancos, colonizadores— y de la figura del esclavo —los negros que se emancipan en Haití— permite que su trabajo se enmarque en la necesaria deconstrucción de la invisibilización del origen de la razón científica.

El argumento de Buck-Morss puede resumirse de la siguiente manera: Hegel no elabora su dialéctica del amo-esclavo a partir de un ejercicio (cuasi personal) de especulación, sino que su formulación se basa en la revisión que hacía de los periódicos que en la época daban cuenta del transcurso de la rebelión de los esclavos haitianos. En palabras de la autora:

O bien Hegel fue el filósofo de la libertad más ciego de toda la Europa del Iluminismo, superando a Locke y a Rousseau en su capacidad para ocultar la realidad que transcurría ante sus ojos (la página impresa ante sus ojos sobre la mesa de desayuno); o bien Hegel sabía —que existían esclavos reales rebelándose exitosamente contra amos reales—, y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de este contexto contemporáneo.<sup>15</sup>

Si bien la filosofía hegeliana no encaja directamente en lo que Bourdieu entiende como razón científica —el resultado de la lucha por la cual unos determinados competidores logran posicionar principios de explicación de la realidad desde métodos comunes y en contraposición a otras construcciones explicativas—,<sup>16</sup> sí comparte con ella las mismas pretensiones de universalización. Es cierto que «la historización ha sido una de las armas más eficaces en todas las luchas de la *Aufklärung* contra el oscurantismo, el absolutismo y [...] cualquier forma de absolutización y/o naturalización de los principios históricos»,<sup>17</sup> y también que tal historización no ha estado exenta de ocultamiento. Así, la de Hegel es, en ciertas facetas, una filosofía de la historia, al estilo de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pero confiere únicamente este privilegio —el de tener historia— a las sociedades alfabéticas, estrictamente enmarcadas en la modernidad europea que encarna el hegeliano Espíritu Absoluto:

El Espíritu Germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo, cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta (*der absoluten Wahrheit*), como autodeterminación (*Selbstbestimmung*) infinita de la libertad, que tiene por contenido su propia forma absoluta (*ihre absolute Form selbst*).<sup>18</sup>

Esta consideración por la cual se reserva un no lugar a los pueblos de África y América, está en la base de una invisibilización que permite que tal ocultamiento

perdure hasta la actual forma de organización de la modernidad: el capitalismo global.

La deconstrucción<sup>19</sup> realizada por Buck-Morss contribuye a dar cuenta de la universalización de un particular —la rebelión de los haitianos colonizados, como historia local, se universaliza en la dialéctica amo-esclavo—; sin embargo, la perspectiva complementaria a este tipo de análisis se centra en develar cómo la invisibilización no solo opera a nivel de una apropiación de las luchas locales de *uno de los tantos pueblos sin historia*, sino que incluye un nivel de materialidad. En otras palabras, la apropiación simbólica que describe Buck-Morss —Hegel se apropia de la acción que los haitianos realizan inspirados en ideales emancipatorios— es parte de un proceso por el cual la modernidad<sup>20</sup> se constituye también sobre la base de una apropiación de recursos materiales.

Si aceptamos la hipótesis de que la modernidad comienza al final del siglo xv y que, por lo tanto, América forma parte de ella desde el momento de la conquista y colonización, las cifras de la expoliación en lo que hoy es América Latina dan cuenta de las dimensiones de la producción de valor que el trabajo de los indígenas realizó para Europa central. Esto significa que la historización de la razón científica a la que apela Bourdieu —linealmente trazada desde el saber escolástico hasta las explicaciones sobre el mundo de la física— conlleva algo que este autor no se plantea: las condiciones materiales de explotación de los pueblos sin historia, que hicieron posible el desarrollo de la razón.

## La expansión de las formas políticas y económicas de la modernidad en su fase capitalista global

A partir de la problematización sobre *la colonialidad del poder*,<sup>21</sup> se sabe que la colonización de lo que ahora se denomina América Latina es intrínseca al desarrollo de la modernidad en Europa; base desde la cual también se puede decir que, en esta transculturación, las categorías filosóficas que se adoptan para pensar América Latina, en escenarios como la política, la cultura y la historia, están atravesadas por la colonialidad.

La *colonialidad del poder* «es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundamentales del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno a la idea de raza».<sup>22</sup> Esta clasificación permite diferenciar *colonialidad* de *colonización*. Mientras esta es un proceso histórico de sometimiento y aniquilación, protagonizado tanto por los conquistadores como por sus descendientes criollos, aquella refiere a las representaciones racistas que se hacen desde la centralidad del sistema mundo

y que sostienen la configuración de subjetividades dentro de esas representaciones. Así, su relación está en que la colonización constituyó la base material de la colonialidad, mientras esta última es el resultado del dominio colonial que Occidente ejerció sobre las formas de vida y de pensamiento en la actual América Latina. Occidente es el lugar epistemológico del colonialismo, lo que significa, además, que la razón moderna tiene un rasgo colonizador. Su expansión (universalización) tiene ese signo.

Si la división en razas es fundante de la división mundial del trabajo en la formación del capitalismo moderno y, en la actualidad, las representaciones operan en el contexto de una política global en la que se institucionaliza al individuo occidental bajo la *forma ciudadano* que se sostiene en la *forma Estado-nación*,<sup>23</sup> la relación entre estos dos elementos hace que la democracia en el mundo actual se defina de una manera particular:

[E]n el patrón mundial de poder colonial/moderno/capitalista/eurocéntrico, [la democracia] es un fenómeno concreto y específico: un sistema de negociación institucionalizada de los límites, de las condiciones y de las modalidades de explotación y dominación, cuya figura institucional emblemática es la ciudadanía y cuyo marco institucional es el moderno Estado-nación.<sup>24</sup>

De este modo, se puede afirmar que la democracia es una forma de negociación de los límites que políticamente se pueden construir a partir de la forma Estado-nación en el nuevo orden global; mientras que la globalización constituye una particular forma de configuración de la dominación ejercida por las instituciones que corresponden al período de la modernidad —especialmente el Estado-nación y también la familia burguesa, la empresa capitalista, etc. Así, el problema de la construcción de las subjetividades en el espacio colonizado está atravesado por los requisitos de la dominación.

La universalización de instituciones de la modernidad, y de sus formas políticas de conceder identidad, constituyen la expresión del carácter colonizador de la subjetividad moderna. Pero la formación de esta —el desarrollo de la autoconciencia— comparte con el surgimiento de la razón científica —como resultado de la estructuración en un determinado proceso histórico o como usurpación simbólica operada en procesos históricos particulares— una pretensión de universalidad sin la cual desaparecería.

La combinación entre la expansión de la subjetividad moderna y la razón científica se expresa con mayor radicalidad en la época contemporánea. En su estudio sobre África en el orden neoliberal, el antropólogo James Ferguson explica cómo la aplicación de los ajustes estructurales en los países del centro y sur de

África estuvo acompañada de los postulados de un «capitalismo científico».<sup>25</sup>

Para enmarcar las propuestas de Ferguson en la problemática sobre la universalización, partiré de los postulados que Bourdieu formula al referirse a *la universalidad de las estrategias de universalización*.<sup>26</sup> El análisis del capitalismo científico implica la crítica a la razón científica —al conferirle estatus científico a una doctrina económica—, y la crítica a la colonialidad; pues el capitalismo instituye dominación sobre el terreno de las subjetividades y los mundos de vida.

Para Ferguson, los ajustes estructurales que introdujo el neoliberalismo se debieron, en gran parte, a un lenguaje impulsado por el Banco Mundial desde 1981, que cobra forma en las estrategias de legitimación ideológica del capitalismo científico.<sup>27</sup> Este tiene como soporte fundamental la desmoralización de la economía: a partir de la legimitación de una «economía correcta», que responda a criterios técnicos, cualquier apelación a una «economía justa» sería considerada un atentado al pragmatismo necesario para el crecimiento económico.

En esta operación, mediante la cual se impulsa la desmoralización de la economía que, desde esta estrategia, es pura, objetiva y exenta de valores, se necesita un lenguaje moral de legitimación. Es aquí donde se hace visible el antagonismo constitutivo de la universalización pues, en este caso, si bien una razón científica —en su variante tecnocrática— pretende desligar la economía del mundo de la vida, solo podrá calar en un espacio particular mediante el uso de un lenguaje local, aunque ello implique adoptar un cierto discurso moral. Ese es el sentido de la afirmación de Ferguson: «En África, el capitalismo tendría que aprender, como el socialismo aprendió, a abandonar sus pretensiones “científicas” y hablar un idioma local de legitimación moral».<sup>28</sup>

En nuestros días, queda claro que los «ajustes estructurales» de los años 80 funcionaron como recetas universales para todos los países del ahora denominado Sur Global. Sin embargo, el «capitalismo científico» aplicado en África es resultado de lo que Bourdieu llama la estrategia universalista del *desinterés*, el papel de una *moral al servicio de la universalización de la dominación* y el *carácter de objetividad* que le confiere universalidad en tanto despliegue de la razón.<sup>29</sup>

En el caso del desinterés —entiéndase como la manifestación de un sacrificio de los intereses egoístas de los actores a fin de favorecer universalmente a los grupos humanos—,<sup>30</sup> es evidente que el capitalismo científico, al presentarse como «exento de valores» se suponía a favor del «desarrollo de África». Sin embargo, esto no podía ser más que una pretensión de universalizar los presupuestos desde los cuales, mediante una razón tecnocrática, se trataba de explotar

## La historización de la razón científica a la que apela Bourdieu —linealmente trazada desde el saber escolástico hasta las explicaciones sobre el mundo de la física— conlleva algo que este autor no se plantea: las condiciones materiales de explotación de los pueblos sin historia, que hicieron posible el desarrollo de la razón.

al continente africano a favor de los intereses del Fondo Monetario Internacional (FMI) o del Banco Mundial (BM). Lo que permite a Ferguson echar abajo la supuesta neutralidad de los planes de ajuste,<sup>31</sup> es precisamente su cuestionamiento del principio capitalista de la supeditación del comercio y la producción a las *ventajas comparativas* que un determinado país y/o región ocupa en el sistema mundial.

En lo que respecta a las estrategias de la universalización de la dominación, los ajustes estructurales expresan la colonización e instituyen formas de colonialidad. Aunque Ferguson no emplea este término, su contenido se expresa, en tanto el capitalismo científico instituye un sistema de valores propios de su formulación occidentalista. Dice Ferguson:

[U]n conjunto de premisas morales está implícito en estos argumentos tecnificadores. Las nociones de los derechos inviolables de las personas, la inviolabilidad de la propiedad privada, la nobleza de la acumulación capitalista, y el valor intrínseco de la «libertad» (entendida como la libertad de realizar transacciones económicas) se encuentran justo debajo de la superficie de la mayor parte del discurso del capitalismo científico.<sup>32</sup>

Tal discurso de valores es colonizador, pues destruye mundos de vida que responden a una conexión entre lo social, lo económico y los órdenes cosmológicos que se orientaban por criterios de materialidad y distribución —«*feeding the people*» instead of «*eating them*»— en lugar de la moral de la economía de mercado. Nótese cómo, en esta estrategia, también se devela que la supuesta desmoralización de la economía —en honor a su supuesta científicidad— constituye el momento previo a una colonización de los mundos de vida a través de una remoralización de acuerdo con valores (occidentalistas) con fines hegemónicos. La colonialidad está presente como matriz generativa de valores, resultante de un proceso colonizador disfrazado de ciencia.

Llegados a este punto, es posible notar que la invisibilización del origen de la razón científica —antecedente necesario para la apuesta bourdieuana de la *anamnesis*— encuentra ahora su par complementario: *la invisibilización de la moral de la economía*. Ambas son estrategias universalizadoras, pero responden a momentos diferentes del análisis. Si la primera se ubica en la formación de las categorías del pensamiento moderno desde la apropiación de particularidades

históricas, la segunda se instala en el sometimiento de cosmologías particulares en nombre de otras particularidades monopolizadoras de lo universal.

### Las formas de la crítica y el cruce de miradas

A través del cruce de miradas provenientes de distintas disciplinas —de ahí la divergencia entre análisis como los de Buck-Morss y los de Ferguson— he apostado por una crítica a la universalización que, si bien bourdieuanamente atiende a sus estrategias, no deja fuera los temas de la colonialidad y la dominación. Si bien este ejercicio permite evidenciar las ausencias de la propuesta de Bourdieu para la historización como factor anamnésico, no es menos cierto que su teoría permite entrar en diálogo con tradiciones más recientes de la teoría social que se formulan desde otros lugares de enunciación. Así, la descripción de la razón científica, como resultado de una disputa por la imposición de capitales en un determinado campo, constituye una entrada fundamental para pensar la crítica de la universalización en términos de lucha.

Los casos de historización que dan cuenta del proceso de universalización en la forma aquí descrita permiten vislumbrar el rol fundamental que la crítica desempeña en la teoría social, tanto si se trata de remontarla a los orígenes de la razón moderna (Buck-Morss y Quijano), como de centrarnos en la historia reciente de las sociedades poscoloniales (Ferguson). Por supuesto que existe el riesgo de que, a partir de la forma en que han sido establecidas aquí las relaciones entre autores, se perciba este ejercicio como una recaída en la linealidad, al hacer un trazo que busca directamente en el pensamiento de Hegel la matriz de las actuales formas colonizadoras del capitalismo global; sin embargo, lo fundamental no es sugerir la existencia de una línea Hegel-FMI, sino de los distintos niveles en los que la universalización de la subjetividad moderna es posible por la invisibilización del origen histórico de la razón (primer nivel) y la invisibilización de la moral de la economía (segundo nivel).

Igualmente, se valoraría una relación entre aportes como los de Quijano y Ferguson. Aunque la identificación de aspectos comunes o diferentes entre ambos no ha sido un objetivo de este trabajo —ya que ello remitiría a la consideración de sus contextos,

disciplinas e interlocutores—, es posible señalar un aspecto complementario al que sí recurre este análisis: la visión de Quijano, desde la cual el poder de dominación a escala global es una reconfiguración del poder colonial que se encarna en las instituciones de la modernidad, es complementaria a la tesis de Ferguson de que tal poder de dominación global halla lugar en un discurso de cientificidad en el que está implícita toda forma de legitimación de las posturas colonizadoras.

Resulta indispensable continuar desarrollando argumentos que permitan comprender hasta qué punto un carácter colonizador es intrínseco a la subjetividad moderna; en esta línea de reflexión, la crítica a la universalización no se basa en el cuestionamiento a la razón como diferenciación de otras formas de pensamiento con las que se relaciona, en constante disputa o conciliación, sino en tanto se la sigue usando como estrategia colonizadora en los discursos científicos, económicos y sobre desarrollo.

Si la crítica tiene como blanco la dominación que se ejerce desde la universalización de la subjetividad moderna y la razón científica, es precisamente porque pretende reivindicar un universal no colonizador. Esto significa que la crítica conduce precisamente a reconocer los principios normativos universales que, en cada particularidad, se encuentran distantes de una pretensión colonizadora. Tal propósito no radica únicamente en construir «situaciones ideales de habla» sino en hacer posible la lectura de un proyecto universal desde el reverso de la historia. Se trata de recuperar el relato que ha sido usurpado por los vencedores y, desde la reconstrucción de un proyecto de libertad universal, desmontar los fundamentos de la colonialidad.<sup>33</sup> En este marco, se hace evidente que la crítica encuentra en la praxis su carácter inmanente, en tanto, desde el devenir de la teoría, contribuye a las legítimas aspiraciones a un proyecto universal que incluya a *estos feos seres de la faz de la tierra* a los que se ha pretendido *dejar enterrados por los siglos de los siglos*.

## Notas

1. Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.
2. Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití*, Norma, Buenos Aires, 2005.
3. John M. Coetzee, *Esperando a los bárbaros*, Debolsillo, México, DF, 2010, pp. 41-2. El énfasis es mío (JDVA).
4. Pierre Bourdieu, ob. cit., pp. 145.
5. Hablamos de dispositivo en el sentido foucaultiano, sintetizado por Giorgio Agamben. Primero, como un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no (discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones

filosóficas). El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos. Segundo, el dispositivo tiene una función estratégica concreta que siempre está inscrita en una relación de poder. Tercero, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber. Véase Giorgio Agamben, «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica*, a. 26, n. 76, México, DF, 2011, p. 1.

6. Pierre Bourdieu, ob. cit., p. 153.

7. Ídem.

8. Este tipo de reflexiones de Bourdieu afirma el carácter estructurante del *habitus*, pues el sujeto puede ser una posición dentro del campo o el resultado de la disputa por la realización dentro de él. Esto significa que el *habitus* y el campo configuran la estructura desde la cual el sujeto *se hace*. Véase Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007, pp. 85-105.

9. Pierre Bourdieu, *Meditaciones...*, ob. cit., p. 156.

10. Por *usurpación simbólica* se entiende el proceso mediante el cual los actores que concentran un determinado poder proceden violentamente a fin de conseguir la dominación de las fuerzas constructoras y la eficaz articulación de sentido que tienen los símbolos, con el propósito de legitimar un nuevo orden hegemónico. Véase Patricio Guerrero, *Usurpación simbólica, identidad y poder*, Abya Yala, Quito, 2004, pp. 43-4.

11. Si bien actualmente en varios países de América Latina se configura un «posneoliberalismo», la crítica del sustento epistemológico del neoliberalismo es aún necesaria para la construcción de ese orden.

12. Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009, pp. 197-222.

13. George W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* [1807], FCE, México, DF, 2008, pp. 117-8.

14. Susan Buck-Morss, ob. cit., p. 66.

15. Íbidem, p. 58.

16. Véase Pierre Bourdieu, *Meditaciones...*, ob. cit., p. 150.

17. Íbidem, p. 125.

18. George W. F. Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Shurkamp, Frankfurt del Meno, 1979, p. 413.

19. Empleo *deconstrucción* como referencia al desmontaje de los argumentos contruidos para justificar un principio con pretensión de validez universal. Por lo tanto, no afirmo que Buck-Morss emplea la deconstrucción como método en clave pos-estructuralista.

20. El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (*La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*), Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, pp. 47-53) resume las dos manifestaciones de la modernidad señaladas por Enrique Dussel: «La primera se habría consolidado durante los siglos XVI y XVII y corresponde al *ethos* católico, humanista y renacentista que floreció en Italia, Portugal y España y sus colonias americanas y que fue administrada por España; mientras que la segunda modernidad comienza a finales del siglo XVII con el colapso geopolítico de España y el surgimiento de nuevas potencias hegemónicas». Esta segunda modernidad sería la que Hegel representa ideológicamente como *la única modernidad*.

21. El concepto de «colonialidad del poder» fue acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano en «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú indígena*, a. 13, n. 29, Lima, 1991.

22. Aníbal Quijano, *Colonialidad del poder, globalización y democracia*, Escuela de Estudios Internacionales Pedro Gual, Caracas, 2001, p. 10.

23. Bourdieu también critica al Estado, pues en la filosofía moderna se concibe este como el punto de realización del progreso de la razón: «La unificación y la universalización relativas que van asociadas al desarrollo del Estado son inseparables de la monopolización por unos pocos de los recursos universales que este proporciona» (Pierre Bourdieu, ob. cit., p. 154). Por supuesto que no ve el Estado-nación como una institución reproductora de la colonialidad; pero, en todo caso, su crítica pasa por señalar cómo esta institución se produce a sí misma a partir de la usurpación de un determinado capital.

24. Aníbal Quijano, ob. cit., p. 38.

25. James Ferguson, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Durham/Londres, 2006.

26. Pierre Bourdieu, *Meditaciones...*, ob. cit., pp. 161-8.

27. James Ferguson, ob. cit., pp. 68-80.

28. *Ibíd.*, p. 81. (Trad. del A.)

29. Pierre Bourdieu, *Meditaciones...*, ob. cit., p. 161-8.

30. *Ibíd.*, pp. 165-6.

31. James Ferguson, ob. cit., p. 79.

32. *Ibíd.*, p. 80. (Trad. del A.)

33. En este sentido va lo expresado por Buck-Morss: «Si los hechos históricos que conciernen a la libertad pueden ser arrancados de las historias contadas por los vencedores y recuperados para nuestro propio tiempo, entonces el proyecto de una libertad universal no necesita ser descartado, sino más bien redimido y reconstituido sobre bases diferentes». Susan Buck-Morss, ob. cit., p. 102.

©TEMAS, 2014