

CAPÍTULO VI

EL PENSAMIENTO CRÍTICO ANTE LA COMPLEJIDAD SOCIAL

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

EL CAMBIO SOCIAL Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO: SER “CONTEMPORÁNEOS” DE NUESTRA CONTEMPORANEIDAD

Continuamos en este capítulo el examen de algunas circunstancias del impacto de la revolución contemporánea en el saber sobre el saber social.

Parecería obvio que todos somos “contemporáneos de nuestra contemporaneidad”, sea esta la que fuese. Pues no nos quedaría más remedio que serlo. Y, existencialmente hablando, es así. Nuestras existencias fácticas no pueden sino transcurrir en la contemporaneidad temporal (la que nos ha tocado vivir). Otra cosa sucede, no obstante, en otros planos de nuestra existencia.

Más de una vez hemos oído o leído, o incluso hemos afirmado nosotros mismos, que “(tal persona) pertenece (en tal aspecto de su pensar o de su hacer) a otra época”; es decir, que parece no compartir las maneras de pensar y/o actuar de “su” época, mostrando de hecho “las de otras épocas”, generalmente ya pasadas –aunque eventualmente también se dice que “(tal persona) se adelantó a ‘su’ época”.

No pretendemos aquí entrar en la dilucidación de la pertinencia *lógica* de tales aseveraciones, sino que apelamos a una sana comprensión *intuitiva* de lo que con ellas “se quiere decir”. Y se quiere decir

algo que todos sabemos: que existen personas, y grupos sociales, y corrientes de pensamiento, y tipos de ejecutoria práctica, que parecen quedar, *mutatis mutandi*, como aislados de las otras personas, de los otros grupos sociales, de las otras corrientes de pensamiento, de las otras ejecutorias prácticas, que de una manera u otra caracterizan –y son propias de– su contemporaneidad. En ese sentido, parecieran ser no contemporáneos de “su” contemporaneidad.

Cuando se trata de maneras de pensar (condicionantes de maneras de actuar), de corrientes de pensamiento, tal circunstancia de resultar no contemporáneo de “su” contemporaneidad constituye un riesgo para que tal manera o corriente de pensar pueda ejercer influencia significativa sobre “sus” contemporáneos; pues, de hecho, estos no se sienten tales con respecto a ese pensar, atribuyéndolo entonces a una época pasada ya transcurrida o a una futura que no ha arribado aún, en ambos casos carente de demasiada relevancia práctica para los días que corren.

Muchas veces tales circunstancias vienen condicionadas por la incapacidad –cuando no por la falta de voluntad– de una u otra manera de pensar o de una u otra corriente de pensamiento para distinguir sopesada y adecuadamente las facetas legítimas de otras maneras de pensar, o de otras corrientes de pensamiento, de sus facetas justamente criticables.

El pensamiento social crítico tiene que cuidarse siempre mucho de no incurrir en semejantes limitaciones. Pero en épocas como la actual, en la que están ocurriendo mutaciones significativas en el saber y la vida cotidiana, como hemos venido argumentado a lo largo de los primeros capítulos de nuestro libro, evitar tales circunstancias se torna aún más imperativo.

La problemática del “cambio social” ha sido, y continúa siendo, la problemática central para todo pensamiento social crítico. Sin embargo, al cambiar cualitativamente las circunstancias epocales, la factibilidad del cambio social y los caminos que conducirían al mismo también pueden cambiar sustancialmente. No basta pues –aunque sigue siendo imprescindible para todo pensar social crítico– poner el énfasis en el cambio social. Ese pensamiento, además, debe mantenerse muy atento a los nuevos caminos que se abren hacia el cambio social y que antes estaban cerrados; y también, lo que no es menos importante, a aquellos otros caminos anteriormente existentes hacia el cambio social que ahora se obturan y se tornan no factibles con el advenimiento de las nuevas circunstancias epocales.

Las nuevas circunstancias epocales de nuestra contemporaneidad han hecho –y continúan haciendo– emerger maneras de actuar y de pensar, direcciones de praxis y corrientes de pensamiento que reac-

cionan más o menos agudamente a tales mutaciones en nuestras circunstancias vitales. A algunas de ellas ya hemos venido haciendo referencia en capítulos anteriores. Todo ello ha ido conformando rasgos de nuestra contemporaneidad epocal que algunos, hace ya algún tiempo, comenzaron a denominar como distintivos de una posmodernidad. Ha emergido asimismo una corriente de pensamiento con una aguzada percepción de esa posmodernidad que se ha dado en llamar Posmodernismo. Semejantes realidades no deben –y no pueden– ser soslayadas por el pensamiento social crítico.

¿Qué actitud asumir ante ellas? Nos pronunciamos –siguiendo lo expresado más arriba– a favor de que el pensamiento social crítico contemporáneo sea capaz de distinguir sopesada y adecuadamente las facetas legítimas de tal manera de pensar y de tal corriente de pensamiento respecto de aquellas facetas suyas que sean justamente criticables.

Es mucho lo que está en juego, y el pensamiento social crítico no puede caer en el error de dejar de ser “contemporáneo de su contemporaneidad”. El “precio a pagar” no sería otro que el de que sus contemporáneos dejaran de sentirse tales.

¿ES POSIBLE PENSAR –Y COMPRENDER– UNA POSMODERNIDAD DESDE EL PENSAMIENTO CRÍTICO?

Suele suceder que determinadas cuestiones acaparan, de período en período, la atención preferente del debate público. En los últimos tiempos, así ha acaecido con el tópico de la posmodernidad y el Posmodernismo. Aquí y allá se ha debatido con profusión dicha cuestión. Con frecuencia, por otra parte, las discusiones acerca de la posmodernidad y el Posmodernismo se han mezclado, *mutatis mutandi*, con la cuestión de la llamada “muerte del marxismo”, otro de los tópicos del debate contemporáneo acerca del pensamiento social crítico.

Sin embargo, semejante debate, a juicio nuestro, ha adolecido –y aún adolece– de ciertas ambigüedades. Ambigüedades estas que suscitan algunas interrogantes y que comportan algunos riesgos para el pensamiento social crítico, ya que con frecuencia condicionan los posicionamientos de unos u otros involucrados en el aludido debate. Y tomar posiciones condicionadas por aspectos ambiguos no completamente dilucidados –en ocasiones ni siquiera advertidos– es siempre riesgoso.

Las interrogantes siguientes sintetizan de alguna manera el sentido de lo expresado.

- ¿Son sinónimos o equivalentes las nociones de “posmodernidad” y de “Posmodernismo”, ya que en el debate con frecuencia se pasa de una a otra sin solución de continuidad?

- ¿Está presente siempre entre los participantes en el debate la contextualización epocal a la que obliga la presencia del prefijo “pos” –dada su índole correlativa– en los términos centrales del mismo, con vistas a circunscribir lo debatido a sus marcos históricos precisos; y como condición imprescindible, si se quiere sustantivar ya sea una epocalidad, ya sea una corriente de pensamiento, cuando las mismas son denominadas sólo correlativamente?
- Si de un Posmodernismo se trata, ¿de cuál “Modernismo” es aquel un “pos”? ¿Del “Modernismo” en el arte y la estética o del Modernismo histórico-epocal, ya que ambos están lejos de ser lo mismo por su cronología, su contenido y su significación social?
- ¿Es imprescindible, para toda caracterización de una posmodernidad, hacerla referida exclusivamente a los presupuestos del Posmodernismo?
- ¿Existe un Posmodernismo compatible con un pensamiento crítico?
- ¿Es el pensamiento crítico contemporáneo reivindicable sólo en nombre de una modernidad (considerada entonces como aún inconclusa) y opuesto insoslayablemente a toda posmodernidad como algo a considerar siempre como ajeno –y adverso– al pensar social crítico; o es posible pensar –y asumir– una posmodernidad desde el pensamiento social crítico?

Nuestras repuestas a las dos primeras interrogantes son negativas. No consideramos como sinónimos ni como equivalentes a los términos “posmodernidad” y “Posmodernismo” (que intencionalmente reproducimos entonces con letra minúscula inicial para *la epocalidad* y con mayúscula inicial para *la corriente de pensamiento*). Por lo que estimamos erróneo el tránsito sin solución de continuidad de uno de ellos al otro –con frecuencia constatado– por parte de los participantes del debate. En cuanto a la segunda interrogante, no se constata una necesaria contextualización epocal de los términos correlativos empleados en el debate.

En lo que respecta a la tercera pregunta, son los propios posmodernistas los que más de una vez se han encargado de responderla: el Posmodernismo eclosionó a finales de la década del sesenta del recién terminado siglo como una demarcación con respecto al Modernismo en el arte y la estética, como aguda reacción al agotamiento del llamado “alto Modernismo” o “Modernismo clásico” en el período de los años cincuenta del siglo XX; mientras que “lo moderno” en sentido histórico-epocal es muy anterior.

También es negativa nuestra respuesta a la cuarta interrogante. No estimamos imprescindible, al caracterizar una posmodernidad, circunscribirse a lo que el Posmodernismo ha aportado (ver más adelante en este capítulo) y aún aporta a ella (ya sea que se esté a favor o en contra de tales aportes, lo que constituye ya otra faceta de la cuestión que no invalida, ni en un caso ni en el otro, nuestra respuesta negativa).

La quinta pregunta formulada, por su parte, la respondemos afirmativamente. Existe, como ha reconocido más de un representante del pensamiento social crítico, una vertiente del Posmodernismo contestataria al *status quo* social contemporáneo (ver más adelante en este capítulo) que no debe ser “metida en el mismo saco” que su vertiente afirmativa de dicho *status quo*, que también puede fácilmente constatare y que ha sido, hasta el momento, blanco preferido de la mayor parte del pensamiento social crítico, identificándola las más de las veces con el Posmodernismo como un todo.

Finalmente, con respecto a la última de las interrogantes, consideramos que sí es posible pensar, comprender y asumir una posmodernidad desde el pensamiento crítico contemporáneo, y que este no es legitimable solamente remitiéndose a una supuesta modernidad inconclusa, lo que lo opondría irremisiblemente a toda posmodernidad como algo ajeno y adverso.

POSMODERNISMO Y CONTEMPORANEIDAD. ¿EXISTE UN POSMODERNISMO COMPATIBLE CON UN PENSAMIENTO CRÍTICO?

El Posmodernismo constituye un variopinto fenómeno cultural de nuestra contemporaneidad. Por lo mismo, lo que se requiere no son juicios globales apologeticos o satanizantes que “lo pinten de un solo color”, obviando el resto de los matices. Ese sería el camino más seguro para errar en su valoración. Lamentablemente es el más transitado. Por el contrario, lo que se requieren son análisis que sepan deslindar dichos matices así como interpretaciones ponderadas de los mismos, que dimanen de un conocimiento directo –de primera mano– de las producciones culturales y de la obra de los diversos pensadores y realizadores de ese Posmodernismo.

La corriente de pensamiento y praxis del Posmodernismo comenzó cronológicamente por la arquitectura y avanzó sucesivamente hacia la danza, el teatro, la pintura, el cine, la música y otras manifestaciones artísticas –también en la estética y la crítica literaria. Por tanto no es para nada casual, sino enteramente natural, que sean los jóvenes creadores en el arte los más proclives a acercarse interesados a los enfoques posmodernistas. Sólo posteriormente fue desarrollando

sus enfoques en las ciencias sociales y en la filosofía. Todo al mismo tiempo, constituye:

- una reacción generacional post Mayo del 68, que abarca –y une– a todas sus variadas manifestaciones;
- un posicionamiento estético relativo a la denominada “vanguardia” y al llamado “alto Modernismo” (al arte de las décadas anteriores al Mayo del 68), especialmente en lo relacionado a su absorción por los cánones estéticos institucionalizados del establishment;
- un corrimiento con relación a la tradicional distinción entre arte culto y la llamada cultura de masas;
- una toma de posición con relación al reconocimiento de las diferencias estructurales de la sociedad de consumo capitalista comparada con las etapas previas del sistema;
- un nuevo sentido de lo urbano en las condiciones creadas por la ya apreciable introducción, en los países desarrollados, de muchos logros de la revolución científico-técnica de mediados del siglo XX en la vida cotidiana citadina;
- un desbordamiento de esos posicionamientos hacia una visión específica –a veces más subyacente que explícita– de la historia y de la valoración social de la contemporaneidad (más explícita en sus pensadores sociales y filosóficos).

Es decir, el Posmodernismo implica toda una gama de posicionamientos –con un fuerte componente de lo estético– que se funden en una específica sensibilidad; un nuevo talante intelectual y un nuevo sentido común generacional que hunden sus raíces y que eclosionan en el período post Mayo del 68, condicionado por lo sucedido entonces.

Si nos atenemos a su dimensión *política*, muchas veces más implícita que explícita, se constata también una compleja trama de circunstancias. Esto torna especialmente inadecuadas las valoraciones políticas “de un plumazo” que tanto abundan, ya sean positivas o negativas, con relación al Posmodernismo. Todo lo que puede decirse “de un plumazo” con relación al posicionamiento político del Posmodernismo, sin temor a errar, sería que coexisten dos vertientes en él: una de afirmación del *status quo* social contemporáneo y otra contestataria del mismo.

¿Cuál es esa específica manera “de ver” y “de decir” que es “hija del Mayo del 68” y que caracteriza al Posmodernismo? Es un “mirar” y un “enunciar”, con una aguzada percepción y discurso, entre otros aspectos, hacia todo aquello que:

- ponga de manifiesto las diversas modalidades a través de las cuales el arte puede entrar *en complicidad con –y ser cooptado por–* los establishments y sus elites de poder;
- implique *la reducción* del hombre a las grandes estructuras sociales institucionales establecidas (de clase, estatales, educacionales, de salud, de etnia, de género, del uso de la sexualidad, entre otras);
- conlleve prácticas y enfoques *autoritarios y jerarquizadores* respecto de los otros;
- implique *la absolutización o el exclusivismo* de la razón, de una conciencia intencional transparente a sí misma, del progreso tecnológico y/o histórico, de determinismos rígidos globales;
- conlleve la conformación de *identidades construidas dicotómicamente*;
- *oculte o manipule* los efectos de poder de los discursos *hegemónicos*, incluyendo los del discurso académico disciplinar (las formas de articulación de saber-poder disciplinario), tras un pretendido estatus “de verdad establecida” (*ocultando* su “voluntad de verdad” particular); y
- evidencie *los excesos y catástrofes* –ecológicas, genocidios militares o de cualquier otra índole– fruto del *culto ciego* de la racionalidad instrumental moderna.

Esta suerte de “paquete posmodernista” de criterios, a pesar de lo reciente de su emergencia histórica (el último tercio del siglo XX), ya ha incidido manifiestamente en el ámbito cultural contemporáneo de fines de siglo, comenzando por Europa occidental y central y, brincando el océano, extendiéndose después a EE.UU. y Latinoamérica, siendo los escenarios principales París, Berlín, Praga, Berkeley, Columbia, Ciudad de México, pero permeando gradualmente también otros ámbitos geográfico-culturales.

Para que el potencial emancipador que contienen ese “mirar” y ese “enunciar” posmodernistas se plasmen efectivamente, se requiere la búsqueda y la defensa de nuevas formas –alternativas a las de la modernidad– de verdad, subjetividad, cánones estéticos, eticidad, historicidad, progreso, racionalidad, principios del accionar político; nuevas formas enriquecedoras del ser humano individual y colectivo. Diversos representantes del Posmodernismo han llevado y continúan llevando a cabo esfuerzos en dicha dirección que, en el sentido aludido, converge con otras ya tratadas en capítulos anteriores en la búsqueda de un ideal no clásico de racionalidad.

Esas nuevas formas han sido en ocasiones formuladas por determinados representantes del Posmodernismo de modo particularmente radical, llamativo y desafiante: “la muerte del sujeto”, “el fin de la historia”, “el fin de la metafísica”, “la crisis de la razón” etc. Semejantes formulaciones han encontrado frecuentemente fuertes críticas, que identifican en las primeras una carga aniquiladora y peyorativa hacia toda subjetividad, hacia toda historia, hacia todo tipo de proyecto social emancipador, hacia todo filosofar, hacia toda racionalidad. No obstante, hay que decir que no siempre –ni por parte de todos los que han formulado tales sentencias radicales y desafiantes– las mismas han sido necesariamente portadoras de tal carga aniquiladora y peyorativa que se les ha atribuido.

Con frecuencia, esas formulaciones –en nombre de y enarbolando tales “muertes”, “finales” y/o “crisis”– no han hecho otra cosa que oponerse a la absolutización (por la Modernidad) de un tipo determinado –y exclusivo– de sujeto (el sujeto de razón transparente, centrado en sí mismo, con sus ideas claras y distintas, etc.); un tipo lineal de historia (la historia siempre predecible y teleológica); un tipo lineal de progreso (el progreso ininterrumpido, siempre ascendente, que hace que toda época posterior sea superior en todo a la precedente; un tipo reduccionista del filosofar epistemológico (el filosofar a partir de principios metafísicos gnoseológicos y/o fenomenológicos); un tipo excluyente de racionalidad (la racionalidad instrumental y estratégica).

Y, sin importar a quien le disguste, en todo ello llevan la razón, aunque una cierta crítica proveniente de parte de la izquierda política –demasiado fácil y demasiado ansiosa pero muy efectista, hay que decirlo también– no reconozca matices ni diferenciaciones, y se empeñe en “construir” un Posmodernismo globalmente satanizado que existe sólo en las cabezas de tales críticos, sin percatarse de su otra vertiente contestataria al *status quo* del capitalismo globalizado contemporáneo.

No obstante –y es en eso en lo que sí acierta esa crítica ya mencionada– uno u otro de esos planteamientos pueden conducir, y en ocasiones efectivamente han conducido, manipulados de cierta manera, a proclamar la eliminación de toda forma de verdad, subjetividad, racionalidad, eticidad, historia, progreso, filosofar y posicionamiento político emancipador (el “todo vale”). Y tal manipulación también ha ocurrido (piénsese aunque sea en “el fin de la historia” de Francis Fukuyama). Y es merecedora, efectivamente, de denuncia y de crítica. Pero de una crítica y una denuncia que no “tiren a la criatura junto al agua sucia de la bañera”, sino que distingan entre obras –por haber sido estas leídas– del Posmodernismo contestatario del *status quo* con relación a aquel afirmativo del mismo; que reconozcan diferencias de

intenciones, matices y actitudes entre sus autores (por serles familiares los mismos). Cuando tales lecturas de obras y tal familiarización autoral no existen, queda el camino fácil de valoraciones globales –ya, sin remedio, de segunda mano– acerca del Posmodernismo como un todo. Camino casi seguro a la equivocación y a la injusticia crítica.

Ello es demasiado frecuente, lamentablemente, en esa crítica de cierta izquierda que en ocasiones se muestra demasiado ansiosa por ver enemigos ideológicos donde los hay, pero también donde no los hay. Y termina entonces fabricándolos artificialmente.

Junto a la necesaria crítica refutadora de las limitaciones y propósitos de la vertiente del Posmodernismo afirmativa del *status quo* social capitalista neoliberal, es igualmente necesaria la crítica asimiladora de las contribuciones legítimas de su vertiente contestataria a dicho *status quo* y que pugna también, con sus medios, por el cambio social.

Algunas de tales contribuciones propician evitar los excesos de discursos sociales “avasalladores” de distinto cuño, poco dispuestos siempre a reconocer “lo diferente”; ayudan a reivindicar de manera no reduccionista las identidades de género, etnia, raza, clase, sin falsas retóricas liberales-humanistas o colectivistas-paternalistas; revelan ocultas intenciones hegemónicas de poder detrás de saberes académicos y no académicos; denuncian las depredaciones ecológicas y los genocidios humanos que, en nombre de una racionalidad instrumental, ha llevado a cabo la modernidad; problematizan los cánones estéticos elitistas propiciadores de la cooptación institucional de los valores de un verdadero arte alternativo.

Finalmente, consideramos oportuno recalcar un importante –aunque carente del merecido reconocimiento– aporte, en este caso, del Posmodernismo filosófico (Gilles Deleuze, Félix Guattari, Gianni Vattimo, Jean Baudrillard, François Lyotard, el inclasificable “último” Foucault, llamados por lo mismo en ocasiones “los filósofos del Deseo”, sin ser, de hecho, todos ellos profesionales de la filosofía), hecho a través de obras tales como *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*; *Más allá del sujeto*; *La seducción*; *Lo Figural. La deriva de Marx a Freud*; *La Historia de la sexualidad* (inconclusa): la reivindicación de la “dimensión deseante” de los seres humanos, de las subjetividades sociales, tan subestimada y tratada como “irracional” por el culto rendido por la modernidad y su ideal clásico de racionalidad “a la razón” y a la “dimensión razonante” de esos seres humanos y subjetividades sociales.

Tendremos aún en nuestro libro más de una oportunidad de detenernos con más detalle en esa “dimensión deseante” de los seres humanos cuando abordemos la vida cotidiana y su caracterización por el saber social (capítulos VII y VIII). Ahora quisiéramos abordar algu-

nas facetas de la misma que se articulan con el cambio social, los sujetos-agentes del cambio social y las utopías sociales.

LOS SUJETOS-AGENTES DEL CAMBIO SOCIAL Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO. EL CAMBIO SOCIAL Y EL DESEÑO DEL CAMBIO

Lo concerniente a la problemática del cambio social emancipador –y, concomitantemente a ella, a la de los sujetos-agentes sociales de dicho cambio social– ha sido, por su propia índole, lo más tradicional en la teoría social crítica; sobre todo en lo concerniente a los procesos vinculados con los cambios y agentes socio-políticos globales que involucran la cuestión de la correlación global de fuerzas sociales y sus estrategias para la toma del poder político o para mantener un poder político ya conquistado; así como las circunstancias vinculadas a la lucha de clases en períodos y países enteros.

Esta problemática acerca de los sujetos-agentes del cambio social emancipador adquiere, además, especial relevancia en un período como el actual, en el cual, como resultado del ulterior devenir social a lo largo del siglo XX (en especial en lo relacionado con los procesos de globalización neoliberal, su homogeneizadora invasión cultural y la desaparición de esa especie de “retaguardia” para los partidarios del cambio social que constituían los países socialistas de Europa del Este), sobrevienen determinadas mutaciones en cuanto al grado factible de participación social de algunos de los sujetos-agentes del cambio social emancipador hasta ahora “clásicos”, mientras que, paralelamente, surgen nuevos sujetos-agentes de transformación social.

No es necesario enfatizar demasiado la necesidad e importancia para el pensamiento social crítico de continuar estudiando y ahondando en estas cuestiones, que son de primer orden a la hora de plantearse las vías –no sólo posibles sino también factibles– para una transición desde esa globalización neoliberal, y desde esa invasión cultural homogeneizante, hacia una globalización solidaria y cuidadosa del florecimiento y respeto a las identidades culturales regionales y nacionales.

La cuestión del cambio social emancipador y de sus sujetos-agentes sociales tiene, no obstante, otras facetas que no siempre han sido objeto de un abordaje tan sistemático por parte del pensamiento social y humanístico crítico (especialmente por parte de algunas de las corrientes marxistas en los países en que este se constituyera en pensamiento “oficial”). Tales facetas se vinculan al plano microsociedad de plasmación del cambio social emancipador; a lo concerniente a la vida cotidiana de los sujetos-agentes de ese cambio social y al deseo –colectivo e individualizado– de los mismos, generador (o represor) de sus esfuerzos hacia tal cambio social.

Son precisamente semejantes facetas las que cobran actualmente, muchas veces, singular relevancia, tanto allí donde se trata de avanzar y propiciar el cambio social procurado y buscado por las clases trabajadoras como sujetos-agentes colectivos de ese cambio, vinculado con “tomarle el poder” a una clase social burguesa más o menos entregada en brazos del capital internacional; como allí donde se trata de la “construcción-de-poder” paulatina –pero no por ello menos significativa– para propiciar, en circunstancias particularmente excepcionales y difíciles, el afianzamiento gradual –y no el debilitamiento– de ese poder ya construido localmente por las fuerzas sociales que defienden los intereses de esas clases trabajadoras. Y también en los lugares en que ya aquel poder central “ha sido tomado” a la burguesía (como, por ejemplo, en el caso de la Cuba socialista) y de lo que se trata es de que el mismo sea cada vez más consolidado, perfeccionado y conservado por aquellos “que lo tomaron” en sus manos, aun en circunstancias particularmente adversas para ellos (como las de, por ejemplo, el llamado “período especial” en Cuba desde la caída del muro de Berlín).

En cualquiera de esas circunstancias, el cambio social emancipador tiene que ser implementado por sujetos-agentes sociales concretos, individuales y colectivos, inmersos en –y experimentando– todas las vicisitudes cotidianas (que muchas veces no favorecen, sino que obstaculizan, la movilización de esos sujetos-agentes sociales). Por otra parte, en el presente, se están alterando las condiciones de la integración social al surgir nuevas formas de articulación institucional en las sociedades, en concomitancia con las modificaciones que están ocurriendo en la naturaleza de las conexiones entre “lo próximo” y “lo remoto” en el tiempo y en el espacio; y, por ende, están cambiando las modalidades, tanto de la integración en situaciones-de-co-presencia de los sujetos-agentes sociales, como las de la integración sistémica (en situaciones-de-no-co-presencia); es decir, entre lo que tradicionalmente se ha llamado “lo local” social y “lo global” social. Esto añade pertinencia a la indagación de ambas dimensiones de “lo social” en lo que atañe al accionar de esos sujetos-agentes del cambio social emancipador.

La problemática del cambio social emancipador y de sus sujetos-agentes sociales ha estado, por otra parte, articulada en el pensamiento social crítico con la problemática, también tradicional para dicho pensamiento por su importancia, de la conciencia social (colectiva e individual), con los procesos ideológicos de concientización social (colectiva e individual).

Sin embargo, junto a dichos procesos de concientización colectiva e individual, tienen lugar en toda sociedad otros procesos que se vinculan no ya con la dimensión consciente y reflexiva del acontecer y

el desenvolvimiento sociales, sino, por el contrario, con su dimensión inconsciente y/o pre-reflexiva.

El saber contemporáneo ha establecido fehacientemente la importancia cardinal del deseo inconsciente y pre-reflexivo y de su articulación con la dimensión afectiva de los seres humanos. Por otra parte, dicho ámbito “deseante” de los hombres y mujeres reales y concretos se articula (lo que será tratado con más extensión en el capítulo VIII) con el saber tácito cotidiano, así como con las pre-reflexividades del discurso y el poder que, articulando con el ámbito de lo consciente y reflexivo, traman también *el proceso de constitución de las subjetividades sociales individuales y colectivas*. Es decir, de las subjetividades de esos mismos sujetos-agentes sociales, individuales y colectivos, que son los llamados a implementar los cambios sociales emancipadores. Todo ello, por cierto, en determinadas condiciones culturales de su socialización e integración sociales, socialización e integración que no constituyen simples procesos de correspondencia –o falta de ella– funcional en uno u otro tipo de sociedad (como ha sido comprendido muchas veces, lamentablemente, por algunos representantes del teorizar social crítico), sino que son –y no pueden dejar de ser– la resultante de un complejo proceso de “refractación” de tales condiciones culturales a través no sólo de la conciencia y reflexión individuales y colectivas (con sus concomitantes aspectos ideológicos), sino también a través del ámbito del inconsciente y de “lo pre-reflexivo”.

Semejante ámbito de “lo inconsciente” y “lo pre-reflexivo” sociales no ha sido objeto de un tratamiento tan sistematizado (como el que se ha otorgado al ámbito de lo consciente y lo reflexivo sociales) por parte del pensamiento social crítico (particularmente en el caso de aquellos representantes que pertenecen a países donde dicho pensamiento se tornó el “oficial” de uno u otro estado socialista).

Por otro lado, esa no es la única razón –aunque sería suficiente con ella– para brindar a dicho ámbito la atención que merece. Tanto más urge brindársela si tenemos en cuenta que los adversarios del cambio social emancipador sí lo estudian sistemáticamente y lo utilizan (también sistemáticamente) en contra de los sujetos-agentes de dicho cambio social (el caso particular cubano es paradigmático en este sentido).

Otro aspecto importantísimo a considerar por el pensamiento social crítico en vinculación con los procesos del cambio social emancipador y del deseo de los sujetos-agentes del mismo es el estatus conferido a la utopía.

Si analizamos el espectro de usos y valoraciones acerca de la utopía, podremos distinguir con bastante claridad dos polos opuestos. De una parte, la consideración apegada a la etimología, que entiende la utopía como la referencia a lo no existente pero deseado,

de modo que la utopía social se vislumbra como lo inexistente deseado. Dentro de esta vertiente, se encuentra la interpretación marxista clásica, que desde el siglo XIX opuso el pensamiento socialista utópico, que criticaba al capitalismo pero desconocía las vías efectivas para transformarlo en una sociedad mejor, al pensamiento socialista científico, basado en la concepción materialista de la historia aportada por Marx. La utopía quedó relegada al espacio de lo precientífico y/o lo no científico irrealizable, y por ello entorpecedor del análisis científico de la realidad social.

De otra parte, hallamos el uso de la utopía como negatividad plana; la utopía como el imposible irrealizable con que se califican, desde una óptica defensora del *status quo* capitalista, todos los esfuerzos por construir una sociedad basada en principios que rompan con la lógica del capitalismo (la lógica de la dominación y la explotación del hombre por el hombre).

Este último uso ha predominado en el discurso neoliberal con una intencionalidad política manifiesta. Mediante un acto maniqueo, las formas de dominación deseadas y existentes en el capitalismo mundial contemporáneo son calificadas como “lo real”, mientras que todos los esfuerzos por cambiar dicho estado de cosas pasan inmediatamente a estigmatizarse como “lo utópico”, es decir, “lo irreal”; aquello que no existe ni existirá; o, en caso de que exista en ciernes o en lucha por afianzarse –como en el caso de Cuba–, estaría condenado al fracaso por las consecuencias negativas que traería poner en práctica ideas “contrarias” a las tendencias de la “realidad histórica”; estaría condenado a sucumbir ante las fuerzas arrolladoras del capital.

Aunque desde el punto de vista ideológico ambas valoraciones de la utopía son diametralmente opuestas, tienen en común la consideración de la utopía como expresión de un pensamiento incompleto e inadecuado con respecto a los procesos reales. Sin embargo, existen elementos de juicio que imponen la necesidad del rescate de la utopía por el pensamiento social crítico, orientado al futuro y a las tareas de la liberación. ¿Qué tal si la utopía fuese algo más que un pensamiento pre-científico o un pensamiento desorientado, enajenado con respecto a las realidades del mundo? ¿Acaso existe una dimensión utópica de la subjetividad humana?

La representación de la utopía como pensamiento erróneo, falso, opuesto a la ciencia, y aquella de la utopía como terror, como un querer construir el cielo en la tierra para en realidad construir un infierno, son dos caras de una misma representación invertida del sentido de “lo utópico”.

El orden burgués predominante en el mundo no sólo consume diariamente las fuerzas creadoras de la vida social material humana y la Naturaleza; también consume indiscriminadamente las fuerzas y capacidades imaginativas, los sueños y las fantasías, la esperanza y los deseos de millones de seres humanos. El anti-utopismo reaccionario que caracteriza al pensamiento neoliberal contemporáneo constituye entonces, de hecho, una forma histórica –probablemente la última– del pensamiento utópico moderno. Un anti-utopismo que como idea “del-fin-de-toda-utopía” implica una inversión metafísica del contenido del concepto.

Por otra parte, el ideal social alternativo que se expresa por las fuerzas que enfrentan al capitalismo contemporáneo se puede comprender entonces como utopía, como una construcción de realidades de cambio deseadas, dotadas de contenido revolucionario en tanto opción por una sociedad distinta, y que cumplen una función movilizadora hacia la lucha por la transformación social revolucionaria, hacia la resolución práctica del problema de lo posible y lo imposible en la historia.

Utopía no es entonces falsedad y descontextualización. En el sentido social más amplio, se vincula al deseo, a los deseos de superación del estado de cosas en una sociedad dada, y encierra una perspectiva revolucionaria. No es entonces un pensamiento precientífico o anti-científico, sino una dimensión específica de la subjetividad humana. A ello apunta la obra de F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, donde se destaca la utopía como *conditio humana*; y se señala, por un lado, su manifestación conservadora, que pretende un futuro definitivo contenido en el mundo creado, expresado como “fin de la historia”, único futuro de la historia humana; y, por otro lado, la manifestación rebelde e insurgente, que promueve la resistencia, las alternativas creadoras de lo que tendrá que ocurrir en la sociedad. Este potencial revolucionario de la utopía se expresa en los discursos, las acciones y las propuestas de resistencia y lucha que promueven movimientos sociales como el movimiento zapatista, las Madres de Plaza de Mayo, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra en Brasil, la emergencia política de los indígenas bolivianos, entre otros.

La utopía como dimensión de la subjetividad humana significa entonces la representación dialéctica del reconocimiento del sujeto como conciencia concreta de la necesidad-de-cambiar, la presencia de un deseo-de-cambiar, la existencia de una voluntad de cambiar y la capacidad para lograr construir esos cambios, desde una dialéctica del saber, el deseo y el poder.

Es el sentido de un trascender –con trascendencia práctica histórica y concreta– de carácter emergente, plural y diverso; de la

acción de un sujeto-agente que se autoconstruye desde su opción por la vida, como proceso de potencia creativa, y se constituye como sujeto-agente popular en el sentido de sujeto socio-político múltiple. En consecuencia, aparece un mundo de una simbólica popular, creencia de vida, imaginación, que necesariamente ha de tener en cuenta la teoría crítica de la transformación social.

* * *

PROBABLEMENTE NO EXISTA una expresión que refrende mejor la comprensión crítica de la dimensión utópica de la subjetividad humana que aquella de Ernesto Che Guevara cuando reclamaba: seamos realistas, pidamos lo imposible.

EL CHE Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO REVOLUCIONARIO

El Che Guevara es uno de los revolucionarios latinoamericanos que plasmó en su vida y su obra un pensamiento crítico revolucionario hecho carne en acciones y expuesto con extraordinaria riqueza en su pensamiento político. El Che ha pasado a la historia del pensamiento social latinoamericano como personalidad que plasmó en su vida el ideal de compromiso entre el pensamiento y la acción revolucionarios, entre el compromiso moral y una vida consagrada a expresar ese compromiso en acciones transformadoras de la sociedad y de sí mismo. Estos rasgos distintivos para entender la transformación social como transformación humana personal, individual y colectiva, hacen del Che un paradigma de revolucionario comprometido con la causa popular. Pero el Che fue más que un práctico de la revolución y un hombre político comprometido con la causa popular.

La profundidad de su pensamiento político le permitió expresar en forma teórica, de alto valor científico para su tiempo y el futuro, la problemática específica de Latinoamérica y el mundo de los años sesenta del recién terminado siglo. Su concepción de la revolución social aportó una valoración contextualizada de lo nuevo que aportaron los años sesenta a la comprensión de las vías de acceso al poder y a las formas de construcción de una sociedad distinta en suelo cubano.

Con relación a la insurrección armada, el Che supo captar lo nuevo de la situación específica de los sesenta en Latinoamérica y planteó el problema de la búsqueda de alternativas políticas ante la

existencia de condiciones objetivas para la revolución, simultáneas con la falta de maduración del factor subjetivo. De manera específica, planteó para Latinoamérica en los sesenta que la guerra de guerrillas era una alternativa viable para superar las situaciones de inestabilidad a favor de las fuerzas populares y la maduración del factor subjetivo; por su parte, el planteo teórico de que la postura revolucionaria crítica consiste, no en la constatación de las debilidades subjetivas del movimiento revolucionario, sino en la búsqueda de alternativas viables para superar ese tipo de situaciones mediante la lucha política concreta, queda como elemento teórico de valor trascendente más allá de la época y la situación específica de los sesenta latinoamericanos.

Con relación a la construcción socialista, el Che aportó una nueva comprensión del socialismo como transformación económica, social y humana; vislumbró su necesidad y trabajó en la práctica y la teoría para comprender *la forma específica* que debería adoptar una sociedad socialista en las condiciones del subdesarrollo; planteó de manera práctica la necesidad de la transformación simultánea de las condiciones económico-materiales y de los propios seres humanos para la consecución del objetivo de forjar una sociedad distinta del capitalismo.

PENSAR CRÍTICAMENTE EL CAMBIO SOCIAL. LOS RETOS DEL PENSAMIENTO 'DE LA COMPLEJIDAD' PARA EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Ya apuntamos más arriba que las mutaciones acaecidas y en curso en las circunstancias contemporáneas acarrearán consecuencias hasta ahora inéditas –y por lo mismo no pensadas aún– para el cambio social. Hemos examinado en este capítulo algunas de ellas. Cerraremos ahora el capítulo con algunas consideraciones acerca del impacto de lo examinado sobre *la dialéctica-del-cambio-social*.

Tal como nos recuerda Pablo González Casanova en su trabajo “La Dialéctica del Progreso y el Progreso de la Dialéctica”, la propia dialéctica está siendo sometida a mutaciones: “Si existe una dialéctica del progreso también existe un progreso de la dialéctica y este nos lleva a mirar y construir con los ojos bien abiertos las redes de un mundo alternativo hecho de muchos mundos. Para lograrlo, ‘necesitamos entender las tendencias emergentes que influirán en los perfiles de futuro’. El fin de una idea de Progreso y de la dialéctica es el principio de otros progresos y dialécticas” (González Casanova, 2004c). Se trata entonces, también, de tomar en cuenta el *cambio-de-la-dialéctica* del cambio social.

A su vez, sobre ambas cuestiones (*la dialéctica-del-cambio-social* y *el cambio-de-la-dialéctica* del cambio social) también está arrojando nueva luz el pensamiento ‘de la Complejidad’ en su proyec-

ción hacia “lo social”: cada vez comprendemos más que el progreso social está lejos de ser una lineal sucesión de avances hacia algo siempre más equilibrado, siempre más estable, siempre más ordenado, siempre más necesario, siempre más predecible y siempre más determinado y, por ende, cada vez mejor.

Por otra parte, se va abriendo paso una comprensión procesual “en red” –o mejor sería decir “en red de redes” o “en redes en red”– del devenir social. “Red de redes” emergentes de interacciones no lineales distribuidas; es decir, sin que en esas redes exista un componente exclusivo que “dirija” o “programe” el comportamiento de todo el resto de los componentes de la red. Y, sin embargo, de tal comportamiento “distribuido” emergen espontáneamente –auto-organizadamente– nuevos órdenes de Complejidad “de-abajo-hacia-arriba”. Tal comprensión en redes nos permite ahondar con mayor “filo” heurístico en la índole sistémica –tramada en tales redes– de la dominación mundial capitalista globalizada y neoliberal del mundo de hoy y en las mediaciones en que se plasma y apoya dicha dominación.

Dominación que, por supuesto, sigue incluyendo a la explotación económica con extracción de plusvalía pero que de ningún modo se reduce a ella. En este sentido, urge profundizar aún más en un tratamiento de los modos de producción como constituyendo, al mismo tiempo, *modos de significación*; lo que permite, a nuestro juicio, clarificar ulteriormente las mediaciones que pone en juego el capitalismo contemporáneo con la manipulación no sólo (y a veces no tanto) de la Razón –las ideas y la ideología– sino del deseo –las satisfacciones e insatisfacciones– de aquellos a quienes hace sentir “incluidos” a la vez que los excluye. Y también permitiría clarificar las mediaciones que hacen que estén insatisfechos en el socialismo a aquellos que deberían sentir que han sido liberados por él.

La perspectiva “de redes” es también necesaria para el trazado de posibles alternativas de estrategias de liberación de esa dominación y explotación capitalistas, estrategias que también deben plasmarse en redes no lineales alternativas, y con la utilización de las tecnologías más contemporáneas, Internet incluida, aunque estas hayan emergido para –y/o hayan sido puestas en ocasiones al servicio de– intereses espurios. Estrategias de liberación que eviten, al mismo tiempo, otros tipos de dominación dentro de los procesos que propugnan una emancipación humana alternativa al capitalismo. A estas alturas, no es ningún secreto que tales dominaciones “de nuevo cuño” también han tenido lugar, con funestas consecuencias por todos conocidas para la causa de las mayorías trabajadoras.

La no linealidad, con sus retroacciones de lo actuado sobre lo actuante, lo que modifica ya su próxima acción sobre lo actuado; con

su sensibilidad de grandes consecuencias a variaciones sumamente chicas, en ocasiones a meras fluctuaciones y/o perturbaciones en las condiciones imperantes y que van alejando a los sistemas no lineales de las condiciones de equilibrio (lo que no debe pensarse que sea siempre perjudicial, como la intuición –que en esto nos traiciona– haría ver con frecuencia); con esa especie de “memoria interna” que son sus reconocimientos de los patrones propios que las interacciones no lineales tramadas en red van haciendo emerger, constituye la piedra de toque del comportamiento auto-organizante del mundo, es decir, de lo que la tradición dialéctico-materialista tradicionalmente ha denominado como el auto-movimiento de la materia.

La comprensión de la no linealidad del mundo (incluida la de las sociedades) es asimismo pertinente para trascender la comprensión en cuanto a la lucha de clases como centrada exclusivamente en la dicotomía entre clase burguesa y clase proletaria, cuando ambas están ya tramadas en una sola red que las incluye a ambas en el sistema de dominación. O para comprender la dialéctica entre la “toma-del-poder” para ejercerlo de-arriba-hacia-abajo y “la-construcción-de-poder” desde-abajo-hacia-arriba, sin descontar ninguna de las dos posibilidades, pero comprendiendo que una no debe ni puede pensarse sin la otra, ni puede ser reducida a la construcción de poder en el período posterior a su toma, sobre todo allí donde –que hoy es en la mayoría de los lugares– no se torna factible dicha toma del poder.

La interacción entre democracia y socialismo muestra asimismo ser no lineal, ya que no es posible pensar a este, por legítimas que sean sus aspiraciones de justicia social, sin aquella; ni pensar aquella, por sinceras que sean sus intenciones, sin este; y, por su parte, tampoco es lineal la interacción entre mercado y planificación, sin identificar erróneamente a todo mercado con la omnivalencia del mercado capitalista, ni a toda planificación con un diseño social de arriba-hacia-abajo obturador y sustitutivo de los procesos sociales creativos emergentes de-abajo-hacia-arriba (diseño que constriñe las posibilidades sociales, que no debe confundirse, aunque en ocasiones se ha confundido, con una siempre necesaria regulación social, también de-arriba-hacia-abajo, de fenómenos sociales negativos también emergentes).

Por otra parte, hay que tener presente que nuestra posición, siempre inserta en el todo social, y la forma en que estamos organizados para aprehenderlo y reestructurarlo nos remiten a otra dialéctica, esta vez epistemológica (que ya hemos examinado en capítulos anteriores), entre la inseparabilidad del investigador social y lo investigado por él. Es la problemática –traída hoy al primer plano– de la *reflexividad* del mundo, que no se reduce a la reflexividad propia de la subjetividad humana, sino que se extiende a la capacidad ontológica del

mundo, a todas sus escalas, de –mientras reconoce su entorno– reconocerse-a-sí-mismo en tal actividad objetivizadora.

Este cuidado epistemológico presenta gran fecundidad heurística, sobre todo si los procesos sociales estudiados están inmersos en un contexto que varía o ha variado sustancialmente, y/o incorpora o ha incorporado componentes que antes no formaban parte de él o sencillamente no existían aún. Esas son precisamente las circunstancias que vivimos hoy: un entorno mundial que se ha hecho –y continúa haciéndose– cualitativamente distinto, y nuevos componentes sociales que se han sumado o han emergido –y/o continúan sumándose y emergiendo– a la interacción dinámica de las sociedades contemporáneas. Cuando nos enfrentamos a la tarea de aprehender –para transformar en un sentido emancipador– semejantes circunstancias renovadoras, para bien o para mal de las mayorías trabajadoras, no valen espontaneísmos metodológicos o meras extrapolaciones de caminos metodológicos ya trillados, incluso cuando anteriormente han sido exitosos. Por el contrario, se necesita un enfoque metodológico que nos obligue, cada vez, a tener en cuenta cómo ha variado el entorno y lo que se ha incorporado o emergido como componente de los procesos estudiados.

El pensamiento metodológico ‘de la Complejidad’ está “cortado al talle” de tales exigencias pues nos orienta a tener siempre en cuenta totalidades contextuales complejas con diferentes escalas de los procesos estudiados: la de las transformaciones específicas que nos interesa investigar para aprehenderlas, la de su entorno que impacta globalmente en dichas transformaciones, y la de las entidades que las componen sinérgicamente y a través de interacciones no lineales tramadas en red. Y, a su vez, nos orienta a tenerlas en cuenta en su comportamiento temporal, pero con el tiempo como constituyente interno y orgánico de las transformaciones estudiadas y no como un parámetro externo a ellas, como sucede en la ciencia analítica tradicional.

Lo que nos sitúa entonces ante una totalidad “deslizante” y contextual que no reconoce nivel ontológico privilegiado, tal como ocurre en las totalidades sociales en las que lo más microsocial –una persona humana– se nos presenta igualmente en lo más macrosocial, esta vez como el líder, digamos, de una revolución social; o donde *toda* la sociedad está contenida –hologramáticamente– en *cada* subjetividad social individual⁹.

El ya aludido carácter constituyente del tiempo en los sistemas complejos nos revela asimismo otra faceta de singular impor-

⁹ O como ocurre en la Naturaleza, en la que las entidades más básicas características del micromundo, por ejemplo los quarks, se nos aparecen también en el megamundo como estrellas de neutrones (compuestas por tres quarks).

tancia para el trazado de estrategias y tácticas “de ruptura” por parte de las organizaciones y los movimientos que luchan por un mundo mejor: la necesidad, inaplazable, de una construcción de futuro por parte de tales organizaciones y movimientos alternativos, es decir, de propiciar circunstancias y condiciones de comportamiento alternativo para las realidades culturales, políticas, sociales y económicas que hoy dominan y explotan.

No debemos, ni podemos, quedarnos en la crítica y la denuncia de esas realidades adversas, por necesarias y justas que esa crítica y esa denuncia sean. Es imprescindible elaborar –construir– caminos alternativos y, sobre todo, marchar por ellos.

Y, en particular, ello se torna urgente, a juicio nuestro –aunque este no es un aspecto en el que, por su índole, podamos detenernos en el presente libro– en el terreno de construir vías concretas de desenvolvimiento económico alternativo para los países del Tercer Mundo, atrapados entre las dos puntas de la “tijera económica perversa” que son, por un lado, las condiciones leoninas y dominadoras de los financiamientos globales internacionales y, por otro lado, la ausencia o escasez y precariedad de sus fuentes internas propias de financiamiento.

Los temas tratados constituyen algunos de los aspectos cruciales de nuestra contemporaneidad que requieren cada vez más ser abordados desde posicionamientos de un pensamiento social crítico, dialéctico y atento a los propios cambios de esa dialéctica, y pertrechado con el enfoque ‘de la Complejidad’ para calar en las sociedades contemporáneas como sistemas dinámicos –con una dinámica social– complejos y no lineales. Pensamiento social crítico que se distingue –sin dejar lugar a dudas– de cualquier postura simplista que pretenda establecer dicotomías, cuando no antagonismos inexistentes, entre semejantes coordenadas teóricas y prácticas.

Se distingue asimismo de otras posturas –igualmente simplistas– que pretendan colocar un signo de igualdad entre dichas coordenadas. De lo que se trata es de otra cosa: de aprovechar el pensamiento crítico y dialéctico, de larga data, y el más reciente pensamiento ‘de la Complejidad’, para que se nutran mutuamente y sirvan a los objetivos de la emancipación social y la reivindicación de los intereses de las mayorías trabajadoras.