

José López Arellano
Relativismo y posmodernidad
Ciencia Ergo Sum, vol. 7, núm. 1, marzo, 2000
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10401705>



Ciencia Ergo Sum,
ISSN (Versión impresa): 1405-0269
ciencia.ergosum@yahoo.com.mx
Universidad Autónoma del Estado de México
México

Relativismo y postmodernidad

JOSÉ LÓPEZ ARELLANO*

Recepción: 28 de junio de 1999

Aceptación: 21 de julio de 1999

Relativism and Post-Modernity

Abstract: *It is described the post-modernity philosophers' influence on the criticism of the analytic and interpretative methods of the positivism, the functionalism and the scientific realism use, as well as its influence on the appearance of new epistemologies and ontologies into the social sciences. It is specially analyzed the way the post-modernity philosophers' axioms have influenced the social relativism's re-configuration, its links with the pluralism and the theories of deconstruction, and the feminist criticism. It is given, with the purpose of understanding the scope of such influences, a brief explanation of the characteristics of modernity and post-modernity.*

Introducción

El de las ciencias sociales es uno de los campos en donde se han librado las más descarnadas batallas por difundir diversas versiones del mundo y de las realidades social, histórica, política, geográfica, económica, sociológica y simbólica a través de la argumentación, no siempre sistemática, utilizando sin reparo la seducción discursiva, el terrorismo verbal, el ninguneo y el hipnótico efecto que produce la lucha de titanes, es decir, el debate entre intelectuales de prestigio. El propósito de esos debates casi siempre ha sido saber cuál es la verdad (sobre todo quién la detiene) y cuáles son las mejores reglas para acceder al conocimiento. No hay nada nuevo bajo el sol, puede atinadamente pensar el lector, pues desde que se tiene memoria histórica, imponer una visión del mundo ha sido la tarea concreta de cada generación. Lo que no es nuevo —pero sí novedoso— es que hacia fines de los años setenta comenzó a generalizarse y a ser ampliamente aceptado un discurso que, desde hacía tiempo, habitaba la periferia de las ciencias sociales: la integración de la perspectiva personal, posicional y subjetiva en la interpretación y análisis de datos, impresiones, diálogos y representaciones de los objetos o sujetos estudiados.

La integración de la perspectiva personal en la interpretación, el análisis y la producción discursiva ha sido calificada como relativismo social. La lógica positivista, paradigma epistemológico que ha dominado la actividad científica y la producción de reportes y artículos científicos durante más de un siglo, parece estar a punto de fenecer, como lo decía el flemático Popper. La crítica feminista, la difusión silenciosa pero eficaz del interaccionismo simbólico, pero sobre todo, la fértil obra de los posestructuralistas, deconstruccionistas y teóricos críticos —como Bakhtin, Foucault, Boudrillard, Derrida, Barthes, Kristeva, Lyotard, Geertz, Taylor, Bauman, Giddens, Gellner, Eco y otros más— abrió la vía a la llamada epistemología posmoderna. Al interior del amplio dominio en perpetua reconstrucción de la epistemología, el relativismo social se presenta como una de las epistemologías posmodernas por excelencia. El relativismo social, en tanto que posición epistemológica, no sólo rechaza la lógica positivista, el realismo científico y todo tipo de epistemología fundacional, sino que se presenta como una alternativa pragmática socialmente condicionada, históricamente relativa o contextual. Sin ambages se postula que las maneras de conocer son contextuales, limitadas por la cultura y, sobre todo, se acepta que el científico difícilmente puede abstraerse de su horizonte social (Scheurich, 1997). Como Habermas (1972: 181) señalaba en *Knowledge an Human Interest*:

“The interpreter cannot abstractly free himself from his hermeneutic point of departure. He cannot simply jump over the open horizon of his own life activity and just suspend the context of tradition in which his own subjectivity has been formed in order to submerge himself in a subhistorical stream of life that allows the pleasurable identification of everyone with everyone else.”

Foucault (1977), en su ensayo sobre Nietzsche, sostenía un punto de vista parecido y criticaba a los historiadores

*Universidad de Sherbrooke, Quebec, Canadá. Correo electrónico: jila@compuserve.com

que escribían historia como si fueran seres ahistóricos; Nietzsche asume su propia perspectiva *posicional* y la convierte en faro que ilumina su reflexión. Los relativistas critican a los científicos sociales que hacen ciencia como si estuvieran mas allá de toda determinación histórica (Scheurich, op. cit.; Mishler, 1991). Como alternativa proponen “The embrace of the relativity of the social scientists positionality” (Nielsen, 1990). Entre el relativismo social y el relativismo cultural hay diferencias importantes que se abordarán un poco más tarde. Por el momento conviene clarificar un aspecto importante: el carácter postmoderno que reclaman los promotores de esta posición epistemológica.

I. Postmodernidad: teoría, fábula y metáfora

Uno de los mitos fundadores de la modernidad es el cambio, la crítica de lo antiguo y la formulación de lo nuevo y lo novedoso (con toda la carga mediática y mundana que este adjetivo puede tener), que invariablemente se traduce en el paradigma socioeconómico del progreso. La modernidad, para reconocerse a sí misma, puso una serie de etiquetas a las épocas que la habían precedido, etiquetas que reflejan una dramática y muy didáctica versión de la evolución: la humanidad ha realizado un prodigioso periplo que va desde el troglodita que, supuestamente, habitaba las cavernas, hasta el hombre del portafolio que camina ensimismado a la sombra del Empire State. Cada época tenía su característica implícita en el nombre: edad de piedra, edad de bronce, época feudal, Renacimiento, Siglo de las luces, época moderna. Cabe, pues, preguntarse: la postmodernidad, ¿es una nueva época histórica?, ¿se inició con los preparativos para

festejar el año dos mil?, ¿es una parábola para calificar a la condición humana contemporánea o una fábula para decir lo que se aspira a ser o lo que ya no se quiere ser? Es un poco de todo ello, pero no una nueva época histórica. De hecho, el término postmodernidad fue acuñado en el mundo del discurso intelectual y aparece por todas partes para agregar distinción a quien lo utiliza, o para decir lo que ya no se quiere ser.

Gracias al *entrepreneurship* académico y a la floreciente empresa de la erudición transnacional, el prefijo *post* se ha convertido en una musa que inspira conferencias, libros, programas de radio y televisión. A partir de los años setenta aparecieron los primeros avatares: ‘*the lonely crowd*’, ‘*the affluent society*’, ‘la sociedad tecnológica’ y otras más.

Durante los años setenta, algunos científicos sociales prominentes produjeron una serie de reflexiones sobre la sociedad contemporánea a la que calificaron como sociedad *postindustrial* (diferenciada de las sociedades capitalistas subdesarrolladas por su grado de desarrollo industrial y la condición socioeconómica de su población, ya que después de la segunda guerra el mundo se había dividido en tres; en los años setenta apareció el cuarto mundo). El más conocido de tales científicos fue Daniel Bell (1973), quien esbozó su teoría del postindustrialismo en su libro *The Coming of Post-Industrial Society*; los postulados más fáciles de digerir, así como los más tremendistas, fueron expuestos en obras de divulgación como *The Age of Discontinuity* de Peter Drucker (1969) y *Future Shock* de Alvin Toffler (1970). En esas obras el público occidental fue instado a prepararse para vivir una difícil transición hacia una nueva sociedad tan diferente de la industrial como lo había sido ésta de la sociedad agraria.

La idea de una sociedad postindustrial fue ampliamente debatida; se discutieron sus posibles defectos y surgieron estimulantes cuestiones (Gershuny, 1978; Kumar, 1978). Tal vez debido a su pobre potencial simbólico o a un estado de ánimo occidental profundamente perturbado por la crisis del petróleo de 1973, el hecho es que la etiqueta del postindustrialismo parece anacrónica. Uno de los debates provocados por esos autores fue el que se centró en los ‘límites del crecimiento’, cuya tela de fondo era la incapacidad de la sociedad para sostener un crecimiento indefinido y mantener una política democrática de distribución de los beneficios (Hirsch, 1977); el sentimiento de crisis había reemplazado al optimismo que reinó durante los años cincuenta y sesenta. Los partidos de derecha capitalizaron este sentimiento predicando el regreso a los valores victorianos y el retorno al *laissez-faire*. Las élites de derecha exigieron el abandono inmediato de la planificación centralizada¹ y de la intervención estatal, las características más evidentes del arreglo institucional que se había fraguado desde

1. Para las élites de derecha, la planificación centralizada y la intervención del Estado tienen una resonancia «comunista» aprovechada para promover el *laissez-faire* y el proyecto político de la globalización del libre mercado. En el discurso tecnocrático de los promotores del liberalismo económico actual, se insiste en el hecho de que la globalización o interconexión de la vida económica a nivel mundial se inició a fines del siglo XVI, interconexión realizada de manera brutal bajo la batuta del imperialismo europeo. El libre mercado (también la famosa cultura global cuyo paradigma es el consumismo como forma de realización personal) es un proyecto político promovido principalmente por el capitalismo norteamericano. Sin embargo, el glamour que las nuevas tecnologías de la información le dan a la noción de globalización nos hace olvidar que libre mercado mundial y globalización no son lo mismo e, incluso, son dinámicas económicas antitéticas.

1945 y que constituía la premisa clave de la idea postindustrial. Cualquiera que sea el futuro de las llamadas sociedades industriales, resulta claro que los dilemas y las preocupaciones que confrontan no se han modificado un ápice durante los últimos cien años; de hecho, lo singular fue el intermedio iniciado después de la Segunda Guerra Mundial, un episodio excepcional.

Las formulaciones de Daniel Bell constituyen, sin duda alguna, el verdadero puente que liga la idea de la sociedad postindustrial a la de sociedad postmoderna. Bell postuló que la característica fundamental de la nueva sociedad en gestación era la preeminencia del conocimiento teórico como fuente de valor agregado y de crecimiento. En sus escritos posteriores, el *theoretical knowledge* se fusionó al desarrollo de la tecnología de la información. Entonces, la fuente del progreso de la nueva sociedad se definió a partir de los métodos para adquirir, procesar y distribuir la información: de ahí provienen las letras de nobleza de *the information society*.

El concepto de sociedad de la información se ajusta bien a la tradición liberal occidental. Mantiene viva la fe que los filósofos de las Luces habían depositado en la racionalidad y el progreso, y no es de extrañar que sus más lúcidos promotores se sitúen en el centro (pero con fuertes tendencias hacia la derecha) del espectro ideológico. En la medida en que conocimiento y progreso se asimilan a las ideas de eficacia y libertad, esta visión del mundo mantiene la tradición inaugurada por Saint-Simon, Comte y el resto de los positivistas.

Las diversas corrientes marxistas no fueron indiferentes a los planteamientos provocados por la idea de una sociedad postindustrial. Para los marxistas ortodoxos, la simple idea de una sociedad postindustrial era una mistificación, una clara demostración de cómo la ideología burguesa metropolitana fetichizaba la realidad para distanciarse y no responsabilizarse de los problemas desagradables que confrontaba el tercer mundo, con quien estaba ligada irremediabilmente (Laclau y Mouffe, 1990). Sin embargo, las diferencias entre la sociedad industrial que Marx analizó y la sociedad contemporánea eran tan evidentes que los marxistas no ortodoxos acuñaron un concepto paralelo, tal vez más riguroso y comprensivo que el de la sociedad postindustrial, el llamado postfordismo (Lash y Urri, 1987) que refleja la nueva división del trabajo social.

La idea de una sociedad postindustrial reaparece como un rizoma que florece en el terreno fértil de las formulaciones sobre la sociedad postmoderna realizada por toda una pléyade de sociólogos y filósofos franceses. El postmodernismo, a partir de una posición de escepticismo filosófico y metodológico,² se autopercebe como una teoría exhaustiva: sus postulados, pero sobre todo su vocación de

crítica 'deconstructiva', abarcan todas las formas de cambio: cultural, social, político y económico, ninguno de ellos funciona como "última instancia". En este sentido, los postulados implícitos en el postfordismo pero también en el concepto de la sociedad de la información han sido reducidos a simples componentes de este ambicioso proyecto de desarrollo conceptual. La ideología postmoderna refleja el eclecticismo que parece ser la característica fundamental del mundo contemporáneo; sus postulados de base, profusos, eclécticos y elusivos, conducen con excesiva frecuencia hacia el círculo de la auto-referencialidad. No obstante, muchas de las formulaciones y críticas realizadas bajo la cobertura postmoderna tienen la virtud de atraer irremisiblemente nuestra atención, sobre todo porque se hace referencia a la supuesta "condición humana" contemporánea: la incredulidad ("clave" que nos permite descifrar la profusa producción literaria), o al menos a la experiencia subjetiva que de ella intuitivamente nos hacemos.

Durante el reinado positivista, casi todos los científicos sociales consideraron a los sentimientos y a la vida subjetiva como triviales e intrascendentes, y la tendencia general era enfocar (o *faire la lecture*) hacia las diversas estructuras e infraestructuras sociales, políticas o económicas para identificar los determinismos y las causalidades. ¿Acaso los autores que se proclaman postmodernos proceden de manera diferente? ¿O se trata de un simple mito, de otra oferta de un producto mejor? Para responder estas preguntas, es necesario considerar la siguiente cuestión: ¿hasta qué grado nos hemos convertido en una sociedad y cultura postmodernas? A continuación presento un panorama sucinto e impresionista de la postmodernidad tal como la han presentado los teóricos más sobresalientes.

2. Resulta paradójico constatar que la duda, característica fundamental de la razón crítica moderna, que permea tanto la vida cotidiana como la consciencia filosófica, sobre todo después de Bacon, se convierte en escepticismo entre los filósofos y sociólogos postmodernos. Resulta claro que el conocimiento está estrechamente ligado a la reproducción del poder, pero también es claro que puede convertirse en una mercancía poseedora de un "valor agregado": la originalidad, la eficacia, la novedad. Así pues, el escepticismo postmoderno parece una nueva marca de comercio de la duda cartesiana. Pero si la duda cartesiana se cobijó de los embistes existenciales anclándose definitivamente en el puerto de la lógica formal, el escepticismo postmoderno parece derivar hacia el individualismo metodológico como única vía de escape de la mercantilización.

II. La condición postmoderna y su identidad

La mayor parte de los autores en cuestión consideran que las sociedades contemporáneas presentan un alto grado de fragmentación, pluralismo e individualismo. En general se habla de las sociedades desarrolladas, pero muchos de los postulados se aplican sin problemas a vastos sectores de los países en desarrollo. La fragmentación y el pluralismo están parcialmente relacionados con los cambios en la organización del trabajo y la tecnología que, con acierto, había subrayado la teoría postfordista. Pero también pueden establecerse ligas con el debilitamiento del Estado-Nación y una cierta pérdida de legitimidad de las culturas nacionales dominantes. Asimismo se postula que la vida política, económica y cultural ha sido poderosamente influida por el carácter global de estos fenómenos. Uno de los efectos inesperados de la globalización ha sido la renovada importancia que ha adquirido lo local y la tendencia a valorizar y estimular las culturas étnicas y regionales (*small is beautiful*). Eso significa que las instituciones y prácticas típicas del Estado-Nación ya no parecen ser viables: los partidos de masa tradicionales ceden su lugar a los nuevos movimientos sociales, basados éstos en el género, la raza, la localidad, la orientación sexual o la edad. Las identidades colectivas que se fundamentaban en la experiencia de clase social o de la vida laboral tienden a disolverse en formas cada vez más plurales y privadas. La idea de una cultura o identidad nacional ha sido demonizada, y lo que con anterioridad los sociólogos y antropólogos denominaban culturas minoritarias –las culturas de los grupos étnicos, religiosos, de edad, etcétera– se han convertido en polos de organización colectiva. En este sentido, toda sociedad que se proclame postmoderna declara ser una sociedad multiétnica y multicultural y promueve, aun fingidamente, la llamada política de la diferencia. Aquí, el núcleo del debate es la identidad; efectivamente, los científicos positivistas tendieron a visualizar la identidad como algo unitario, homogéneo y esencial, cuando en realidad, la identidad es algo fluido, relacional, que adquiere diferentes formas; más que una esencia, es proyecto en devenir.

El desarrollo de la globalidad así como la internacionalización de la economía y de la cultura (sobre todo la norteamericana) inciden en las sociedades al minar las culturas nacionales y facilitar la promoción de las estructuras y culturas locales. Más aún, la postmodernidad, si creemos a sus promotores, modifica radicalmente la trama espacial característica de la modernidad: si ésta había provocado la concentración urbana, la postmodernidad facilita el movimiento de desconcentración urbana, de descentralización laboral y administrativa. Estos fenóme-

nos habían sido claramente identificados por la teoría postfordista, así como el hecho de que grandes regiones metropolitanas viven una especie de desindustrialización, especialmente en los sectores manufactureros o de alta densidad de mano de obra, que se transfieren a los países periféricos en donde ésta es abundante y barata. De hecho, como lo señalaban los teóricos del postfordismo, la sociedad metropolitana en realidad se está reindustrializando sobre una base *high-tech* y *research and development*, sectores de actividad que prefieren las zonas suburbanas y aledañas a los campos universitarios (Hassan, 1985). Así, las ciudades tradicionales pierden empleos y habitantes en beneficio de pueblos pequeños, además renace la cultura del *ethos* particular. Se redescubren las supuestamente olvidadas identidades, tradiciones e historias locales, las cuales vuelven a ser inventadas y construidas de la misma manera en que lo fueron las identidades nacionales.

Como es constatable, los diversos elementos que caracterizan a la sociedad postmoderna habían sido señalados y analizados tanto por los teóricos del postfordismo como por otros científicos sociales (Touraine, 1971). Lo que verdaderamente distingue a los teóricos de la postmodernidad de los analistas de la modernidad son las afirmaciones sobre la *naturaleza* misma de la sociedad y de la realidad objetiva; no sólo afirman que estamos frente a una nueva sociedad o una nueva realidad social, sino que cuestionan la comprensión dominante que se tiene de la realidad. Precisamente a este nivel la reflexión epistemológica postmoderna (Derrida, 1988; Eco, 1987), especialmente aquella inspirada en el relativismo social, realiza avances significativos, como veremos ulteriormente.

III. Fantasmagoría, comunicación e hiperrealidad

La mayor parte de las teorías sobre la sociedad contemporánea ha otorgado un papel importante a ciertos medios, sobre todo a la computación y a las telecomunicaciones. Este tipo de formulaciones ya eran bastante claras entre los teóricos de la sociedad de la información –como Bell (*op. cit.*)– y entre los marxistas que se habían detenido a analizar el capitalismo tardío (Anderson, 1984); aunque la mayor parte de los autores dudan de que la información realmente informe o de que las comunicaciones realmente comuniquen, los analistas de la postmodernidad, a través de las formulaciones de McLuhan, visualizan los efectos de los medios de comunicación de manera diferente: ya no con la redención potencial que McLuhan anunciaba, sino con una visión apocalíptica y nostálgica. Para ellos el problema no es saber si los medios comunican o informan: el problema es

que los medios *construyen la realidad* (Derrida, 1988). Gracias a su ubicuidad, los medios de comunicación construyen un nuevo entorno social; por ello es urgente desarrollar una nueva epistemología social, una nueva manera de cerner lo que llamamos realidad.

Los medios de comunicación están creando una “realidad electrónica” inundada de imágenes y símbolos que provocan el desvanecimiento de cualquier realidad objetiva que se esconda detrás de ellos. Jean Baudrillard (1987b), uno de los más incisivos teóricos de la postmodernidad, denomina a este fenómeno *éxtasis de la comunicación*. Según este autor, nuestro mundo está convirtiéndose en un mundo de simulación que genera modelos realistas que no son reales ni tienen orígenes en la realidad: la hiperrealidad (Eco, *op. cit.*). En dicho reino ya no es posible distinguir lo imaginario de lo real, el signo de su referente, lo verdadero de lo falso; el mundo de la simulación es, en realidad, un mundo de *simulacra* o de imágenes. Pero, a diferencia de las imágenes convencionales, las *simulacra* son copias que no tienen originales o cuyos originales se han perdido. En dicho reino ni siquiera puede haber ideologías pues está habitado por signos e imágenes: “La historia ha perdido su significado, ya no se refiere a nada —que se llame espacio social o real. Hemos caído en una especie de hiperrealidad en donde las cosas ser reproducen *ad infinitum*” (Baudrillard, 1987b: 69). Con el desarrollo de la realidad electrónicamente comunicada, la hiperrealidad se ha convertido en el entorno cotidiano de la mayor parte de la humanidad; lo más sorprendente de los analistas que comulgan con los planteamientos de Baudrillard es que casi todos ellos consideran a los Estados Unidos como la Meca de la hiperrealidad. Disneylandia, el palacio de los Hearts en San Simeón o el cementerio Forest Lawn han sido presentados como los ejemplos típicos de ella.

Como dice Eco (*op. cit.*: 8): “La imaginación americana exige cosas reales y para lograrlo fabrica simulacros”. La extraordinaria ilusión de realismo que ha sido recreado en dichos lugares, a partir de un extravagante bricolage de estilos y objetos provenientes de todas partes del mundo y de diferentes épocas históricas, provoca una fusión de la copia con la realidad y, de hecho, “la copia resulta más convincente que el modelo original” (*ibid.*: 19). Para Baudrillard, Disneylandia se presenta como una isla o espacio imaginario para hacernos creer que el resto de Estados Unidos es real. En realidad, tanto Los Ángeles como el resto de Estados Unidos ya no son reales, sino que pertenecen al reino de la hiperrealidad, lo mismo que la alucinante ciudad de Las Vegas, verdadero espejismo en el desierto (Baudrillard, 1987b: 171).

El estado de hiperrealidad significa no sólo la disolución de la realidad objetiva o de algo parecido a donde puedan referirse los signos y las imágenes; también significa la disolución del sujeto humano, del ego individual que la modernidad postuló como actor social y consciencia autónoma (Touraine, 1994). ¿Por qué? Baudrillard afirma que, en el éxtasis de la comunicación, los conceptos de autonomía y voluntad individual son impensables porque el individuo en estado de hiperrealidad ya no mantiene ninguna relación objetiva, ni siquiera alienada con su entorno, cualquiera que éste sea. Baudrillard, a diferencia de los celebrantes de la *realidad virtual* y del *cibespacio*, no se congratula de vivir en una condición que le parece profundamente obscena porque borra cualquier distinción que pueda existir entre la identidad individual y el entorno. Los pares binarios clásicos (sujeto/objeto, público/privado) pierden su pertinencia: ya no hay vida privada, ni interioridad, ni intimidad, pues el individuo se disuelve en la comunicación, su cuerpo se convierte en una pantalla; es el principio de una nueva forma de esquizofrenia. Baudrillard, como el conjunto de teóricos de la postmodernidad, realiza un diagnóstico social desesperante, nada festivo.³ Martin Jay supone que el tipo de estado de ánimo y la visión del mundo característicos de los teóricos del postmodernismo se parecen a los casos clínicos de melancolía analizados por Freud (Jay, 1993). Es evidente que estamos lejos de las exuberantes formulaciones de un Marshal McLuhan.

Así pues, una de las consecuencias de la condición postmoderna es la inevitable supresión del individuo. Y es precisamente la posibilidad de suprimir la individualidad moderna que contiene los gérmenes de una futura emancipación; para los postmodernos, la teoría de la modernidad que se construyó alrededor del individuo (pero sobre todo en torno a la razón, al progreso y a la ciencia) ha perdido toda pertinencia; Foucault ya había anunciado *la mort de l'homme*, Barthes *la mort de l'auteur* y Derrida *la mort du sujet*. En este mismo sentido, Lyotard (1979) anuncia el fin de las grandes metanarrativas, de los grandes esquemas histórico-filosóficos que señalan cómo alcanzar el progreso y la salvación. La mayor parte de las presuposiciones históricas y filosóficas que forjaron la ciencia social del siglo diecinueve, y en par-

3. Supongo que la reflexión que Baudrillard desarrolla en torno al individuo contemporáneo es una suerte de reflejo invertido del ‘individuo socializado’ (no confundir con socialista) del cual hablaba Marx, quien sería el producto de una sociedad en donde las necesidades de la vida material estarían satisfechas, y el conocimiento y la ciencia serían esencialmente sociales.

ricular el marxismo, fueron acusadas de haber querido contrarios cosas muy interesantes que, en realidad, no eran viables. Paradójicamente, los únicos esquemas histórico-filosóficos del siglo pasado que todavía gozan de cierto prestigio son el liberalismo y la ciencia.

La ciencia, sobre todo la llamada *ciencia dura*, emplea con frecuencia algunos de los mecanismos narrativos propios de los grandes esquemas histórico-filosóficos, al menos en lo que respecta a metáforas para ilustrar estructuras esenciales como la estructura atómica. No obstante, la ciencia aún goza de la misma respetabilidad y credibilidad de las grandes religiones; además, es considerado el único y verdadero método de investigación y *last but not least*, la única garantía de progreso y prosperidad en el futuro, a pesar de la evidencia de que el trabajo científico es tan idiosincrásico e ideológico como el resto de las actividades humanas (Latour y Woolgar, 1986).

Ahora bien, ¿por qué se salvó el liberalismo? Es muy probable que la caída del muro de Berlín y la fractura del bloque comunista (previsible desde los años setenta) hayan jugado un rol preponderante en la credibilidad que, en algún momento, tuvo el marxismo en tanto que esquema histórico-filosófico. Como el capitalismo no sólo no se desintegró, sino que se convirtió en el *verdadero* camino a seguir, el liberalismo, la democracia y la economía de mercado se convirtieron en las únicas alternativas.⁴ Resulta significativo que la modernización, la industrialización y la idea de progreso hallan sido virulentamente atacadas por los movimientos ecologistas, pues no sólo los filósofos postmodernos arremetieron contra dichas proposiciones por considerarlas *out of time*; la embestida masiva y cada día más popular contra el capitalismo contemporáneo se ha venido realizando gracias al desarrollo de una consciencia ecológica que, al poner el dedo en la llaga de la condición humana contemporánea, tuvo la lucidez de inventar otra utopía: el desarrollo sostenido. Las grandes ideas humanistas heredadas del siglo pasado y asociadas a la modernidad (el progreso, la razón, la revolución, la emancipación) ya no son sino vocablos grandilocuentes que no logran inspirar la acción de los seres humanos.⁵ ¿Acaso los no tan nuevos paradigmas (como

la democracia o los derechos humanos) van a sustituir a los dioses caídos? Si los filósofos postmodernos tienen razón, el problema no reside en el hecho de que el progreso o sus sustitutos contemporáneos no sean buenos o dignos de luchar por ellos: simplemente ya no hay cabida para ningún tipo de causa; el mundo material que hemos construido no les da cabida. En la condición postmoderna, las ciencias sociales no pueden pretender ser objetivas o entregarnos una descripción científica del mundo; no sólo falta confianza en el poder político, sino desdén y cinismo ante la cosa pública. El individuo racional y consciente que campeaba la teoría liberal se ha disuelto en una multiplicidad de personas que poseen intereses e identidades diferentes y, a veces, contradictorias: en las sociedades plurales contemporáneas, la “verdad” y la “razón” no son sino quimeras. Aquella idea heredada del Siglo de las Luces, según la cual la humanidad, en tanto sujeto universal y colectivo, era capaz de emanciparse y de inventar estructuras generales para gobernar racionalmente la interacción humana, parece haber enmohecido. Pero si dejamos de lado la melancolía que impregna la visión posmoderna del mundo, podemos constatar que existen alternativas (Taylor, 1991).

Es muy probable que los grandes esquemas histórico-filosóficos fueran los equivalentes contemporáneos de las Sagradas Escrituras, pues sólo a través de un trabajo constante de epigrafía fue posible explicarlas y divulgarlas. Al dejarlas de lado, irremediamente han aparecido los *pétits récits*, las pequeñas narrativas, las costumbres, memorias y conocimientos locales contextuales que no tienen pretensiones científicas y que se legitiman a sí mismos (Geertz, 1983). Se forman así diversos estratos sociales a los que se denomina “comunidades abiertas”, aún muy difusas y dispersas, basados en contratos temporales que reemplazan a los tradicionales contratos o ligas institucionales permanentes en la vida emotiva, familiar, profesional, sexual y cultural (Lyotard, *op. cit.*). La complexificación de la división social del trabajo, los altos índices de divorcio, la descriminalización de la homosexualidad, el número creciente de familias monoparentales y la tendencia hacia el reciclaje profesional nos muestran que, en efecto, los conglomerados humanos sustentados en ligas extraeconómicas (que podrían ser denominadas comunidades abiertas) se expanden. Como ya lo habían demostrado los teóricos del postfordismo, la expansión de la economía de servicios, el trabajo temporal, el trabajo de maquiladora y las nuevas formas de trabajo a domicilio (sea ejecutado por un programador de computadoras o por una costurera) están estrechamente ligados a la transición del trabajo permanente hacia el trabajo temporal o parcial: la tradicional expectativa de

4. La socialdemocracia, otro de los grandes esquemas histórico-filosóficos, parecía *portarse bien* hasta el final de la década de los ochenta, cuando las embestidas del mercado libre comenzaron el proceso de desarticulación (aún no terminado) de muchos de sus logros sociales: seguridad social universal, servicios sociales a cargo del estado, seguro de desempleo, etcétera (Kymlicka, 1989).

5. El feminismo, sin embargo, se inspiró en sus primeras etapas de dichos ideales para hacer avanzar su causa (Scheurich, 1997: 80).

realizar una “carrera” ya no es la regla sino, cada vez más, una excepción; no obstante, es necesario aceptar que también han surgido nuevas formas de flexibilidad social, emotiva y política. En lugar de las ideologías totalizadoras y de los sistemas sociales estructurados alrededor de metalenguajes (patria, honor, civismo, familia, progreso, revolución), están surgiendo redes de comunidades capaces de inventar sus propias formas de vida y de expresión. Como lo supone Bauman (1992: 1-25): “Not scientific laws of society but local customs and usage; not legislators but interpreters of culture who seek to make communities mutually intelligible”: no comunidades post-modernas, sino simplemente modernas, parcialmente autónomas, capaces de traducir sus intereses en formas de convivencia y no sólo y exclusivamente en sistemas legales.

IV. Luces modernas

Así pues, ¿la postmodernidad es un simple slogan, un buen sujeto de discusión de sobremesa o una forma de vivir que se está expandiendo en las sociedades occidentales? Es evidente que la panoplia de *post*, *neo*, *anti*, *hiper* y otros prefijos reciclados (para tratar de nombrar y comprender al mundo y a los fenómenos contemporáneos) no solamente refleja la dificultad inherente y la falta de una cierta perspectiva o distancia necesaria para identificar y delimitar los fenómenos sociales que no cuadran en las definiciones tradicionales; sin duda, también expresa un estado de ánimo particular, la nostalgia que produce la pérdida de lo conocido o lo esperado.⁶ Por ejemplo, se puede calificar de postmoderno al movimiento zapatista pues no parece conformarse a los cánones establecidos de lo que es una guerrilla o un movimiento social tradicional, pero calificarlo de *post*, *neo*, *hiper*, etcétera, revela la estrategia discursiva subyacente: agregar un valor de singularidad a un fenómeno que deseamos presentar como singular por diversas razones, la principal: convertirlo en mercancía o en algo potencialmente comercializable (una noticia, una imagen o un hecho verdadero), pero, ¿por qué agregar valor? Marx decía que el trabajo humano es la fuente única de valor; por ello, todo producto del trabajo humano contiene un valor agregado, sea simbólico, utilitario, estético u otro. Toda estrategia discursiva que trate de describir o circunscribir la situación contemporánea irremediablemente tratará de singularizar una serie de fenómenos nuevos o inéditos, de agregar valor (en el caso de la publicidad o el periodismo el valor es simbólico).

La estrategia discursiva utilizada para hablar de la postmodernidad se singulariza cuando se pone como telón

de fondo a la modernidad, insinuando que ésta es cosa del pasado, que ya murió o, para el colmo de los males, que la modernidad sólo es deseable para los países en vías de desarrollo; así se perpetúa uno de los grandes mitos contemporáneos: que los países del Tercer mundo viven atrasados, que la pobreza no tiene cultura, ni ciencia, ni tecnología, o que se trata de una cultura de la pobreza. Sin embargo, no hay nada más falso que este tipo de suposición; para comprender tal aseveración debemos hacer la distinción entre modernidad, modernismo y modernización.

La modernidad es un concepto que califica a las creaciones económicas, tecnológicas, políticas, culturales e intelectuales que surgieron en Europa a partir del siglo XVIII. Estas creaciones han vivido un constante proceso de difusión a través del mundo; por ello, la modernización ha sido considerada el proceso a través del cual se ha difundido e implantado la modernidad, tanto en la periferia de los centros metropolitanos como en la periferia de la periferia. El modernismo, por su parte, es un movimiento artístico y cultural que comenzó en el siglo XIX como reacción a algunas de las características estéticas dominantes de la modernidad.⁷ Pero entre el modernismo y el postmodernismo hay una fractura semántica profunda; éste no es un movimiento artístico (aunque inicialmente se refirió a la arquitectura), sino una corriente intelectual y filosófica, radicalmente ecléctica, que no ha logrado crear ningún consenso en lo que se refiere a su significación; como calificativo, el postmodernismo resulta útil para nombrar fenómenos liminales, tendencias regresivas o contestarias, dinamismos sociales innovadores y, en general, para nombrar la continua construcción-deconstrucción simbólica y material del mundo

6. Creo que en el caso de las ciencias sociales, se trata más bien de una desilusión: los científicos sociales durante por lo menos un siglo trabajaron en la construcción de diversos “paradigmas” (de tipo kuhniano) gracias a los cuales se podría sobrementar la inmadurez metodológica que supuestamente aqueja a las ciencias sociales si se les compara con las ciencias llamadas exactas. Esta desilusión constituye sin duda el verdadero fermento que facilitó la aparición del “*tournant interprétatif*” que refuta la pretensión de reducir la realidad a la conciencia que de ella se tiene y postula que la intencionalidad y la empatía son fundamentales en la comprensión de significados y texturas humanas complejas.

7. Si nos atenemos al rigor mínimo, el modernismo fue un movimiento literario hispanoamericano que se inició en el siglo XIX, profundamente influido por el parnasianismo y el simbolismo franceses.

contemporáneo. Como podemos constatar, el postmodernismo sigue la tradición, inaugurada el siglo pasado, de ser el nombre con el que se expresa la ruptura con lo inmediatamente precedente, lo que se está fraguando.

La modernidad, a partir de la transformación de la antigua matriz cultural heredada de la Europa renacentista, produjo su propia matriz de producción cultural (pluralista), la cual se apoyó en cuatro grandes procesos: secularización, individuación, modernización (o industrialización) y desarrollo (científico, humano y tecnológico). La expansión de estos cuatro procesos modificó radicalmente la faz del mundo contemporáneo con la creación de zonas altamente desarrolladas y zonas periféricas (que la modernización convierte en zonas siniestradas).

La modernización transformó el entorno social que las sociedades europeas habían conocido; su efecto más radical fue fracturar y transformar la relación entre los seres humanos y el mundo, lo que se inició con la expansión del capitalismo (al convertir la fuerza de trabajo en una mercancía, y trabajo en la principal relación social conyuntural, vía de acceso al consumo, a la sociedad y a la construcción identitaria). Así pues, es necesario reconocer que existe una instancia esencialmente mental, simbólica, que ha gobernado el desarrollo de las sociedades industriales o en vía de industrialización. Tal instancia mental genera el desencanto –corolario de la racionalización de las maneras de comprender el mundo que el desarrollo económico propaga (Simard, 1988)– la nostalgia o la *desmitificación* del mundo.

Las ciencias sociales y humanas tratan de comprender a la sociedad desde una cierta perspectiva, y especialmente a partir de un axioma según el cual todos los seres humanos son seres cuya acción produce signos y símbolos –*homo significans*–, por lo que la mercancía, el poder, la ley o la religión pueden ser vistos como diferentes instancias del mismo fenómeno cultural. Este *parti pris* ayudará a comprender cómo se generó la matriz cultural pluralista que caracteriza a la modernidad.

V. La cultura pluralista

La primera conceptualización de la cultura nos viene del Siglo de las Luces, pero las nociones que esta palabra recubre flotaban siglos antes en las ciudades del Renacimiento. Los enciclopedistas afirmaban que la lectura, el contacto con las artes y la reflexión permitían refinar las capacidades espirituales de los seres humanos de la misma manera que el abono ayudaba a fecundar la tierra y mejorar su rendimiento. El hombre cultivado era aquel que no se contentaba con

lo que su familia, su estatus social o su sociedad le había legado, sino el que, a partir de sus propios esfuerzos, trataba deliberadamente de emanciparse, de moldear su propia sensibilidad y su espíritu. En aquellos tiempos, la emancipación suponía frecuentar los textos de la antigüedad grecolatina y del Renacimiento, las ya bastante populares crónicas de viajeros y las obras sobre el funcionamiento o “mecánica” de la naturaleza. Ésta fue, históricamente, la primera significación de la Cultura (con mayúscula) esencialmente elitista y reservada a una minoría, pero destinada a propagarse hacia mediados del presente siglo. Sin embargo, en esta concepción de la cultura podemos identificar un doble proyecto: el primero en el que el ser humano se define a sí mismo –en tanto individuo autónomo–, posición existencial que deja de lado el estatus, la membresía y la herencia social en la que se encontraba tradicionalmente enraizado el hombre; el otro proyecto implícito es el de la construcción de una humanidad, de un horizonte temporal de trascendencia accesible a todos, sin importar creencias o costumbres particulares.

Entre el proyecto de un individuo autónomo y el de una humanidad universal, lo que realmente sufre una fractura decisiva es la antigua significación del mundo y de la vida, anteriormente determinada por la comunidad, la familia o la colectividad a la que pertenecía el individuo. Efectivamente, de ahora en adelante el mundo ya no podrá construirse a partir de las convicciones o del sentido común, sino que estará en proceso continuo de construcción y se fundará en la experimentación, en las hipótesis, en la deliberación, en una palabra, en la razón. Eso significa que se está dispuesto a transigir libremente con la diversidad de ideas y de valores sin tomar partido mediante criterios absolutos. Se acababa de inventar una actitud que solamente a principios de este siglo encontrará su verdadero nombre: el pluralismo.

Es claro que la primera versión del pluralismo se refiere al dogmatismo religioso y, más precisamente, al catolicismo de la Contrarreforma. Lo que se cuestiona no es tanto lo sagrado en sí mismo, sino el carácter pretendidamente sagrado del orden natural y del orden social, de las formas de autoridad y del poder sobre las que se fundaba el absolutismo. Ya no son la costumbre, ni la fe, ni la tradición los mecanismos que legitiman el ejercicio de la autoridad o el valor de un individuo: la razón y la deliberación pública se convierten en los nuevos mecanismos de construcción del orden social. Así pues, lo verdaderamente inédito no es la crítica contra el absolutismo o la pretensión de abrirle nuevas perspectivas a la razón y a la democracia: estamos frente a una nueva visión del mundo, frente a un modo general de cons-

trucción y de deconstrucción de las visiones del mundo, estamos frente a una nueva “matriz cultural” cuyo axioma de base es el pluralismo.

Como reacción dialéctica, hacia principios del siglo pasado el concepto de cultura adquiere un nuevo sentido: la cultura se redefine como el sello imborrable que la comunidad impone a todos sus miembros; como un conjunto de signos a través de los cuales dichos miembros se reconocen mutuamente, algo así como el alma profunda, el espíritu colectivo original y particular de cada pueblo, un estilo de vida o una mentalidad que horma la personalidad de los miembros de cada comunidad. Esta concepción de la cultura, producto del romanticismo alemán, se yergue contra la utopía de los filósofos de las Luces; al racionalismo opone el carácter visceral de la personalidad colectiva, al universalismo opone los valores y las costumbres particulares, situadas en un espacio y tiempo bien definidos. No acepta el individualismo pues lo concibe como fuente de atomización social y señala que la humanidad está en realidad compuesta de hombres producto de una época, de una lengua, de costumbres y sicologías particulares. Al proyecto de humanidad universal el romanticismo alemán opone los ámbitos concretos del terruño, del grupo étnico, del pueblo y la cultura únicos y concretos.

El debate entre estas dos visiones refleja la dificultad, el conflicto inevitable entre los seres humanos y su entorno a partir del momento en que, debido al cambio constante de las condiciones de vida y a la creciente salarización del trabajo, las costumbres y los valores que se transmitían de generación en generación pierden su validez, su significado y su pertinencia: la socialidad se transforma. Esta pérdida constante de significados, aunada a la institucionalización del cambio, crea una especie de desgarradura íntima y perpetua que oscila entre la nostalgia de una cultura —orgánicamente integrada— totalizante, durable, además de la angustia difusa suscitada por la intrusión de lo universal en lo familiar, de la duda en las antiguas certitudes, de la crítica y de la diferencia (Paz, 1995).

La oposición entre cultura elitista y cultura popular, con el tiempo, tenderá a reabsorberse. Con el apogeo del imperialismo a mediados de este siglo, los circuitos comerciales y administrativos facilitarán los intercambios culturales a escala mundial, claro está, en un contexto de desigualdad y saqueo de los países colonizados. Estos intercambios ayudarán a deconstruir la visión de la cultura que la burguesía heredó del Siglo de las Luces; las obras y los valores de los países periféricos fecundarán la cultura metropolitana. Por ejemplo, las vanguardias artísticas europeas serán profundamente influidas por los artefactos venidos del extranjero:

la música “clásica” será inspirada por las tradiciones folklóricas y a la inversa; la música popular, a su vez, será influida por el modelo innovador y creador de los compositores clásicos.

Al interior de las sociedades industriales o metropolitanas, los últimos cuarenta años coincidieron con una forma de democratización expresada principalmente por medio del acceso masivo al consumo, a los servicios públicos y a todo tipo de bienes culturales que, hasta ese entonces, habían estado reservados a una minoría: la indumentaria, el automóvil, las casas particulares, los medios de información, la diversión, el turismo, el crecimiento personal, la salud y, desde luego, la educación. La cultura, considerada elitista y con frecuencia comprometida con las fuerza de opresión imperialista vivirá un nuevo giro ahora en el frente doméstico, y sus orgullosas pretensiones de echar a andar un proyecto portador de una ética y una estética universales serán nuevamente contestadas, pero ahora en nombre de los derechos de las personas, piedra de toque útil para reivindicar la libertad de escoger los criterios de autonomía y estilo de vida preferidos sin sufrir la imposición de un registro cultural dominante, sea de clase, de género, de cohorte o de cualquier otro.

La cultura termina por fusionar y transformar la polisemia que la caracterizan y se presenta ante nosotros ya no como una especie de abono o como un alma profunda, sino como un campo comunicacional en donde se organiza un conjunto de actitudes u orientaciones sociológicas hacia la acción, los seres y las cosas, cuyos significados se interiorizan en la memoria durante los intercambios simbólicos y trazan, para quienes comprenden el conjunto de códigos, una frontera de reconocimiento y exclusión. Como puede constatar, la concepción de la cultura generada durante el Siglo de las Luces y la sociocultura del romanticismo alemán se complementan y dan origen a la participación cultural contemporánea. Así pues, se ha descubierto la cultura como *objeto*, en el mismo sentido en que se descubrió la electricidad. Como siempre sucede, es muy probable que no todo mundo cuente con electricidad ni con cultura como objeto, pero no tardará en popularizarse y en convertirse, también, en un bien común. Entonces, si hemos descubierto la cultura como objeto (lo que nos autoriza a pensar y promover de manera realista la participación cultural en forma de educación, por ejemplo), entonces la cultura se ha convertido en una hipótesis, en una interrogación, en un problema, en una práctica social. En la medida en que la cultura es una interrogación, la ideología pluralista viene a reconciliar a los espíritus con esta angustiante indeterminación.

VI. Pluralismo y crisis de identidad

El hecho de proponer a la cultura ya no como un listado de cualidades, sino como una hipótesis, como una práctica social en plena construcción, nos conduce a ver el carácter contingente de la realidad sociohistórica. Desaparecen así los atributos inmanentes de verdad o de inmutabilidad de la identidad y de la personalidad, atributos que supuestamente provienen de la impronta cultural. Es un hecho que todo sistema cultural actualmente está sujeto a una evaluación “objetiva”, a una reinterpretación y a una apropiación selectiva; en otras palabras, toda cultura está sujeta a la manipulación y a la crítica (Simard, *op. cit.*). Debido a la objetivización de las culturas, tanto la identidad individual como la colectiva no pueden seguir jugando el rol de depositarios de una cultura particular, homogénea y completa; tales identidades se hallan a la deriva, muy lejos de su puerto de anclaje tradicional; de ahora en adelante, la identidad para *poder ser* deberá invertirse en un proyecto imaginario en el que se fusionen herencia colectiva y relación personal con el mundo (Taylor, *op. cit.*). La cultura objetivada nos impide ver a la identidad como una cosa uniforme, global, coherente. Por el contrario, la identidad es, a todas luces, plural, polimorfa, gobernada por múltiples polaridades: es posible ser joven, agrónoma, militante feminista, soltera y fanática de Mozart, y no sólo y exclusivamente mujer.

A medida que este tipo de condiciones se generalizan o se democratizan y mundializan, es cada vez más claro que resulta demasiado difícil participar en los intercambios simbólicos con los contemporáneos si no se aprende a adaptarse a la constante desintegración social y a la crisis permanente de identidad. A partir del momento en que el pasado ya no es garantía del futuro, el sentido de la vida y del mundo ya no puede tenerse por dado: la realidad ya no está predeterminada, sino en perpetua construcción y deconstrucción. Es ésta la condición del individuo moderno, de acuerdo con los teóricos de la modernidad (Giddens, 1990), modernidad que tiene como proyecto histórico la creación del individuo moderno, del sujeto contemporáneo (Touraine, 1994).

Los filósofos de la postmodernidad han construido buena parte de sus reflexiones al tratar de demostrar que la postmodernidad ya no estará centrada en el individuo tal como lo habían propuesto los filósofos de las Luces, sino en las pequeñas comunidades, tal como lo proponía el romanticismo alemán. Efectivamente, la creación del individuo moderno es uno de los axiomas fundamentales de la matriz cultural pluralista, pero con frecuencia se olvida que la matriz de la modernidad también tiene como imperativo la producción de una visión pluralista del uni-

verso, cuyo significado podemos resumir en que actualmente no existe ningún tipo de identificación social o cultural impermeable a la alteridad.

Este imperativo se impone no solamente a los grupos étnicos o a las llamadas culturas nacionales: afecta de la misma manera a los grandes conjuntos supranacionales antiguos y contemporáneos (el Islam, el tercer mundo, la negritud, los eslavos, los latinos, los blancos, los asiáticos y otros); el pluralismo termina por disolver y transformar a las subculturas (o polos identitarios) que se han formado al interior de los estados-naciones contemporáneos los cuales, mediante ciertos criterios de membresía, en el pasado asignaron una “mentalidad particular” a las clases sociales, a las identidades regionales, a las cohortes de edad, a los grupos etnolingüísticos y religiosos, etcétera.

Es posible percibir que la matriz cultural pluralista, en su continua expansión, propaga metástasis universalista en el cuerpo social a través de la constante construcción-deconstrucción de las relaciones sociales y de las identidades individuales y colectivas. Eso significa que tanto la identidad individual como la colectiva no pueden permanecer enclavadas en una fisonomía cuyos trazos han sido definidos para siempre. La identidad, tal y como lo hizo la cultura, se descubre a sí misma en su expresión creadora, como parte de un proyecto o signature original en un mundo que tampoco está trazado de antemano y de manera definitiva. La identidad colectiva se convierte, pues, en una manera singular de plantear y solucionar los problemas que confrontan todos los pueblos del mundo. La transformación pluralista no se limita a los intercambios interculturales: se impone sobre todas las prácticas culturales que, a su vez, asumen el pluralismo bajo una perspectiva transcultural. La ideología pluralista perpetúa así el axioma que el Siglo de la Luz le heredó: inventar un horizonte imaginario (que llamamos humanismo universalista) en constante devenir, siempre a la deriva.

VII. Relativismo social y epistemología postmoderna

La creciente hegemonía lograda por la ideología pluralista, las críticas incisivas realizadas por los filósofos de la postmodernidad sobre la naturaleza metanarrativa de las grandes sistemas histórico y filosófico (la evolución, el positivismo, el progreso, la realidad, etcétera), así como la arqueología crítica de sus diversas instituciones sociales, han logrado formar una especie de nebulosa de razones críticas que inspiran a una multitud de investigadores para poner en tela de juicio muchos de los postulados subyacentes a las diversas corrientes de interpretación sociológica y antropológica

actuales. Una de las posiciones que ha sustentado juicios certeros en contra de la lógica positivista y del realismo científico (guías de muchas interpretaciones en ciencias sociales) es la del relativismo social. Efectivamente, el realismo social se perfila, desde hace algunos años, como una posición epistemológica flexible, fértil y operacional. De hecho, la introducción de una perspectiva individual o subjetiva en la interpretación sociológica se inspira en las formulaciones del relativismo social y de la teoría crítica.

La epistemología, en tanto teoría del conocimiento, se funda en una serie de axiomas que permiten saber lo que significa conocer. La mayor parte de los investigadores que tratan de circunscribir un fenómeno concreto, vivo y en movimiento, implícitamente desarrollan una epistemología personal que necesariamente está cimentada en una ontología personal, ya que la manera de visualizar al mundo modela, encuadra, determina, e incluso crea, el objeto del conocimiento o lo que se quiere ver y observar. Salvo excepción, la mayoría de las “epistemologías” personales se derivan de alguno de los grandes sistemas. El positivismo (sistema epistemológico que domina la práctica científica corriente) ha tratado de producir una serie de reglas científicas para crear una correspondencia exacta entre la representación de la realidad y lo que es, de manera que la representación de la realidad no sea contaminada por la visión personal o subjetiva del investigador, por las ambigüedades del lenguaje o por cualquier otra amenaza que impida proclamar la validez de las reglas científicas. Desde la perspectiva positivista, la manera de acceder al conocimiento no determina, modela o crea el objeto del conocimiento; el positivismo se percibe como un espejo de la realidad, posición ontológica que pretende ser, como dice Foucault (1977: 45): “Un ojo sin substancia y sólo constituido por la transparencia de su visión”.

Como lo señalan Evers y Lakosmski (1991), muy pocos epistemólogos piensan que los positivistas tuvieron éxito al desarrollar un conjunto de reglas garantizadoras de que representación y realidad coinciden fielmente. Por el contrario, muchos de los postulados positivistas han sido sistemáticamente refutados: lo real parece substraerse sistemáticamente a la experiencia analítica. Polkinghorne (1983: X) sostiene que “the logical-empirical philosophy of science has failed to hold up under continued self-examination”. De hecho, los desarrollos recientes en el terreno de la epistemología derivan directamente del cuestionamiento al que han sido sometidas las famosas reglas positivistas, tarea realizada por los mismos positivistas y sus seguidores.

Aunque el positivismo nunca logró crear reglas rigurosas que aseguraran que la representación reflejase fielmente la realidad, las ciencias sociales en su conjunto aún utilizan los

parámetros generales surgidos del positivismo y, sin chistar, adoptaron el realismo positivista (o su equivalente vulgar: el realismo ingenuo o *naïf*). La epistemología más accesible y comúnmente practicada en la mayor parte de instituciones (academias, universidades, grupos de investigación, agencias gubernamentales y otras) es la del realismo ingenuo, sobre todo en terrenos como el de la investigación educativa, el trabajo social, la sicología y sociología del trabajo, ciertos tipos de investigación histórica y etnográfica, la administración pública, etcétera. Desde la perspectiva del realismo *naïf*, se asume que los métodos de investigación científica⁸ incuestionablemente nos garantizan una representación válida de la realidad: lo que el investigador ve y lo que se quiere investigar se funden en una sola entidad, en una sola y única perspectiva. Al interior de dicha perspectiva, el investigador asume que lo que él o ella percibe y piensa coincide con la realidad, y que su conciencia o el lenguaje utilizado para nombrar y describir su objeto de investigación no son ambiguos y no introducen ningún sesgo en la interpretación, que no hay proyecciones personales ni segundas intenciones; entre los realistas ingenuos, todo sesgo interpretativo es presentado como un sesgo involuntario del autor. Para fundamentar la vocación realista de dichas investigaciones, normalmente se les condimenta con una buena dosis de análisis estadístico en donde las medias, las *ki* cuadradas, las frecuencias y los porcentajes se presentan como garantes de que la interpretación propuesta es un reflejo, punto por punto, de la realidad, o al menos de sus tendencias y dinamismos.

El realismo científico se divide en varios subgrupos: el neorrealismo y el realismo crítico. Estas versiones del realismo científico son mucho más sofisticadas y reflexivas, en términos epistemológicos, ya que se han derivado de la

8. Es muy común que la mayor parte de investigadores no se cuestionen y confundan método de investigación con técnicas de investigación. Así pues, preocupaciones secundarias como las técnicas de muestreo, los cuestionarios o las características del universo de la encuesta son propuestas como el equivalente de la metodología. Además, el peso de la tradición influye mucho y ciertas posiciones genuinamente innovadoras, a nivel epistemológico, son consideradas simples *mafufadas*. Al peso de la tradición hay que agregar el prestigio del investigador: el prestigio (o su dolorosa contraparte, la falta de prestigio) sirve como verdadero garante del carácter científico de la investigación y de sus resultados: la academia no hace sino reflejar la injusta jerarquía social en la que se funda. Estos factores influyen poderosamente para mantener ciertos grupos de investigadores en una situación de verdadero subdesarrollo intelectual.

crítica hecha hacia los postulados subyacentes a los métodos ortodoxos.

House (1991: 4) explica la diferencia entre el realismo científico y el realismo ingenuo de la siguiente manera: un

9. El relativismo filosófico se diferencia del relativismo científico porque el primero es una actitud filosófica que rechaza la idea de una verdad absoluta o, en cualquier caso, supone que la verdad varía según los individuos, los grupos o depende de estructuras generales de la mente; por su parte, el relativismo científico (o teoría de la relatividad) es un conjunto de teorías formuladas por Albert Einstein en 1905 sobre la estructura del tiempo y del espacio. Se basa (y en esto retoma los postulados del relativismo filosófico) en la imposibilidad de encontrar un sistema de referencia absoluto, por lo que todo movimiento es relativo: subraya el carácter no lineal de los fenómenos (¡Ni el universo ni la ontologías son planas!). La teoría de la relatividad restringida se sustenta en el axioma de que la velocidad de la luz conserva siempre el mismo valor y que las leyes físicas son invariables solamente cuando se conservan los puntos de referencias inalterados. Como podemos ver, hay cierto paralelismo entre la relatividad en las ciencias físicas y en la filosofía: no hay verdad absoluta o punto de referencia absoluto, pero los usos de dicha relatividad son muy diferentes.
10. Nielsen (1990: 9) dice: "The critical tradition rejects the idea that there can be «objectif» knowledge. Proponents of the tradition argue that there is no such thing as an objectively neutral or disinterested perspective, that everyone o every group (including themselves) is located socially and historically, and this context inevitably influence the knowledge they produce. Knowledge, in short, is socially constructed".
11. El relativismo filosófico, ingresó en las ciencia sociales primero en antropología (gracias al impulso de Boaz, pero fue su alumna Ruth Benedict quien realmente popularizó dicha postura), donde se extendió al resto de las ciencias sociales. El relativismo permitió introducir una posición epistemológica y ontológica en la que la jerarquía social propia del imperialismo fuera neutralizada y dejara de funcionar como esquema de juicio científico. Si ahora se opta por subrayar el aspecto social a costa del cultural, no se pretende que la variable cultural haya sido evacuada. Sucede que la versión de la cultura que durante los años cincuenta prevaleció ha sufrido mutaciones importantes y, de ser considerada una simple lista de categorías, la cultura se conceptualiza como un campo comunicacional en el que la actividad principal es la simbolización, y al interior del cual se organizan conjuntos de actitudes o de orientaciones sociológicas hacia los seres, las cosas y la acción, actitudes cuya significación se exterioriza o expresa mediante códigos de comportamiento. Además, con el concepto de cultura cohabita la cultura primera o endémica y la cultura segunda o epidémica (Simard, 1988).

realista ingenuo sostendrá que los limones son de color verde; un realista científico argumentará que los limones nos parece verdes porque los rayos de luz refractados en la superficie de la cáscara del cítrico tienen una longitud de onda específica que actúa sobre la estructura de la retina para producir el fenómeno citado; un científico realista no se detiene en la superficie aparente de los fenómenos, sino que trata de examinar las tendencias y los esquemas subyacentes, mientras que el científico *naïf* considera que *what you see is what you get* y supone que la teoría subyacente a sus proposiciones refleja simplemente la realidad. House nos dice que los realistas ingenuos asumen como propia la visión de la causación que se deriva de los planteamientos de filósofos como David Hume, John Stuart Mill y Bertrand Russel, quienes comparten una visión ontológica plana (*a flat ontology*) en la cual el flujo de eventos y experiencias observables se producen al interior de un esquema uniforme. Según esta visión ontológica, la meta del trabajo científico es localizar e interpretar dichas configuraciones y regularidades. Los científicos realistas rechazan la visión ontológica plana y sostienen que las causas son múltiples y operan a diferentes niveles (*ibid.*: 5-7). Es claro que para los científicos realistas la visión del mundo y los juicios emitidos sobre la realidad son substancialmente más complejos y problemáticos que aquellos provenientes del realismo *naïf*. Mi opinión es que la visión epistemológica de la realidad es mucho más problemática de lo que incluso los científicos realistas parecen aceptar, y supongo que, en el mejor de los casos, la relación entre la explicación científica y la realidad está cargada de incertidumbre, sobre todo en el terreno de las ciencias sociales y humanas.

VIII. El relativismo social

Aunque Barnes y Bloor (1991: 21) dicen que el relativismo filosófico ha sido abominado en todas partes,⁹ eso no ha impedido que bajo el término de relativismo social o relativismo posmoderno, una serie de autores postulen que el relativismo es una manera explícita de reconocer que todas las epistemologías y las ontologías están socialmente condicionadas y son históricamente relativas o contextuales.¹⁰ Como lo señala Lather (1988: 570) "the ways of knowing are inherently culture-bound and perspectival". Habermas (1972), Foucault (1977) y muchos otros autores ya habían agregado su granito de arena al insistir en la imperiosa necesidad de que el investigador en ciencias sociales asuma y tome consciencia de su perspectiva posicional.

Al agregar el calificativo 'social'¹¹ al relativismo, varios autores tratan de subrayar el hecho de que la versión

posmoderna del relativismo es social y no personal: "Although there are individual perspectives based on the idiosyncratic differences among individuals, the 'stuff' with which individuals construct and interpret 'reality', and are constructed and interpreted by 'reality', is social and not individual" (Scheurich, 1997: 90). La crítica fundamental que el relativismo posmoderno hace a las diversas versiones del positivismo es muy semejante a la hecha por los filósofos de la postmodernidad: el desarrollo de verdades ahistóricas o fundamentales no es sino una falacia narrativa; toda verdad o metacriterio de naturaleza postfundamental es socialmente relativa y obedece a un contexto espacio-temporal definido. Incluso al interior de dicho contexto coexisten verdades o metacriterios posibles que mantienen una constante competencia o negociación, cuyo fin es conquistar una hegemonía, al menos parcial y temporal, en un campo preciso del saber. Latour (1983) ya había señalado un fenómeno semejante al analizar la manera en que se realizan las negociaciones entre el selecto club de científicos de laboratorio. Así pues, existen 'verdades' o corrientes interpretativas de la realidad que viven en constante competencia por lograr una cierta hegemonía en campos científicos y sociales específicos. Durante los años sesenta, el funcionalismo y el marxismo se disputaron el control de la verdad; actualmente, el positivismo ortodoxo, el realismo, la teoría crítica, el feminismo, el interpretacionismo, el interaccionismo simbólico, el constructivismo, la hermenéutica, el postestructuralismo, el deconstruccionismo y otros *ismos* compiten por adquirir cierta hegemonía al interior de áreas específicas de las ciencias sociales que les permita validar su versión de lo verdadero o como ciertos deconstruccionistas dicen, para despojar a lo verdadero de todas sus apariencias.

El relativismo social (postmoderno) acepta la existencia de limitaciones sociales o históricas que invalidan cualquier proclamación ahistórica sobre el conocimiento o la realidad; lo que no acepta es que dichas limitaciones no pueden (o no deben) ser alteradas. Si en apariencia aceptar las compulsiones históricas y sociales puede parecer conservador, de hecho se está adoptando una posición absolutamente opuesta: la aceptación obliga a identificar y circunscribir los sectores o estratos sociales en donde se libra un movimiento emancipatorio. La verdad surge de la lucha social, histórica y política: "Truth is no power free; it is power laden" (Phillips, 1999). En este sentido, la posición epistemológica del relativismo social es poner a la luz del día la relación existente entre el conocimiento y el poder, además de politizar la producción del

conocimiento; si bien continua una tradición iniciada por el marxismo, lo hace de una manera diferente. No se trata de introducir la política ahí en donde no había más que demostrar cómo el poder permea la construcción y la legitimación de los diferentes tipos de conocimiento (Lather, 1988).

Habermas (1972) afirma que la aplicación del modelo positivista a los asuntos sociales tiene como consecuencia indeseable el despojo de la capacidad de decisión a la comunidad democrática y depositar dicha capacidad en un pequeño y selecto grupo de expertos en diversos dominios: en los asuntos públicos se denomina tecnócrata al especialista selecto que toma decisiones en nombre de la eficacia, el orden o la salud política y económica del país; pero una actitud muy semejante adoptan los trabajadores sociales, los promotores agropecuarios, los expertos del sector educativo, de la salud y otros. Como Foster (1986) lo ha señalado, una de las razones por las cuales el positivismo y el funcionalismo han dominado durante tanto tiempo las ciencias sociales es porque se presentan como métodos apolíticos que sólo se dedican a buscar causas y consecuencias, pero que en realidad mantienen una liga muy estrecha con el poder dominante.

IX. Las críticas al relativismo

Al señalar que existe una estrecha relación entre el conocimiento y el poder, la epistemología relativista se ha convertido en el blanco de una serie de críticas. Se arguye lo siguiente: si es cierto que ya no hay lugar para ningún tipo de verdad fundamental ni para ningún criterio universal o absoluto que nos ayude a determinar lo que es bueno, verdadero o bello, el grupo más fuerte simplemente impondrá sus gustos y los convertirá en únicos y verdaderos. Harding (1991: 160), una connotada epistemóloga feminista, expresa un punto de vista muy semejante al de los críticos del relativismo: "There have to be standards for distinguishing between how I want the world to be and how, in empirical fact, it is".

Este argumento en contra del relativismo depende de la manera de visualizar el poder. Si aceptamos o mantenemos una visión totalitaria, global y homogénea del poder, es indudable que la crítica resulta justa y demoledora. Sin embargo, se tienen evidencias de que el poder en la sociedad nunca es un régimen fijo y cerrado. Fraser (1989: 10) insiste en el hecho de que el poder, sobre todo desde una perspectiva feminista, se presenta como una multitud de niveles y supone que existen "multiple axes of power". Existen, asimismo, evidencias de que el poder también está limitado por sus

propias premisas; por ejemplo, las sociedades capitalistas occidentales utilizaron los valores y las prácticas democráticas para derrotar a los regímenes monárquicos a través de mecanismos como el sufragio universal. Muchos de los logros sociales contemporáneos han sido arrancados de la misma manera y, si bien es cierto que los grupos en el poder pueden cooptar, ignorar, corromper o reprimir a los diversos grupos sociales que contestan su hegemonía, también es cierto que el ejercicio del poder no es homogéneo ni totalizador, y que sus premisas funcionan como límites. En este sentido, argumentar que el relativismo en las ciencias sociales favorece el control del grupo más fuerte pone en evidencia la voluntad de pretender ignorar que históricamente han existido estrechas relaciones entre el conocimiento y el poder y, sobre todo, de que el poder y el dominio nunca son totales.

Se acusa al relativismo de minar las epistemologías y luchas emancipatorias: el corto circuito de las premisas fundamentales del Siglo de las Luces (la justicia y la igualdad) ha provocado el cuestionamiento de muchos intelectuales sobre el carácter conservador del postmodernismo. Nielsen (*op. cit.*) traduce un punto de vista según el cual el relativismo mina los determinismos factuales o empíricos que permiten demostrar que ciertos grupos (mujeres, gente de color, minorías étnicas, grupos marginales y otros) viven oprimidos, no tienen acceso al poder o son explotados. Incluso Harding (*op. cit.*: 153) sospecha que la actual fascinación ejercida por el relativismo en la ciencias sociales es una respuesta

“masculina” por parte de personas que se sienten sitiadas por el creciente poder del feminismo: “Historically, relativism appears as a problematic intellectual possibility only for dominating groups at the point where the hegemony of their views is being challenged”.

Es muy difícil probar que el relativismo amenaza las posiciones feministas o las luchas emancipatorias de otros grupos. El relativismo, como todos los conocimientos generados por la ciencia, entra irremediabilmente en circulación social y sufre modificaciones profundas en su significado y aplicación, y la utilización que la sociedad y algunos grupos sociales puedan hacer de ese tipo de conocimientos no es controlable (Giddens, *op. cit.*). Por otra parte, acusar al relativismo de ser una estrategia “masculina” utilizada para desvirtuar o “relativizar” puntos de vista emergentes o contestatarios (como el feminismo), es un tipo de crítica articulada sobre dos premisas falsas: la primera consiste en afirmar que relativizar (descalificar, minimizar o neutralizar) una idea, un conjunto de criterios o un movimientos sociales es posible sólo si se acepta el relativismo.¹² Con respecto a la crítica según la cual el relativismo en ciencias sociales es una estrategia de defensa desplegada para protegerse del feminismo, sólo puedo decir que la historia de las diferentes ciencias sociales demuestra que cualquier visión emergente o establecida puede ser utilizada como estrategia discursiva para desacreditar un enemigo potencial. Por ejemplo, los errores (y horrores) del régimen soviético fueron y aún son considerados como provocados y promovidos por la teoría marxista. Acusar de machismo al relativismo es simplemente una estrategia discursiva, tan difícil de demostrar como la relación causal entre la teoría de la plusvalía marxista y los campos de concentración del antiguo régimen soviético.

Una de las primeras funciones sociales del relativismo, al ser introducido en la antropología cultural, fue esencialmente política: oponerse a que la visión eurocéntrica y evolutiva sirviera de patrón para juzgar el grado de adelanto o atraso de las culturas periféricas o minoritarias. Bajo la influencia de los críticos de la epistemología, de los filósofos de la postmodernidad y, aunque puede parecer paradójico, del feminismo, el relativismo (en tanto posición epistemológica y ontológica) conservó sus axiomas de base: no existen criterios absolutos, la verdad es una construcción social y contextual, el poder y el conocimiento están estrechamente ligados y se presentan en una multitud de niveles y de formas; además, se apropió de uno de los postulados de base del pluralismo filosófico: la doctrina de la diversidad de la existencia.¹³ William James, uno de los más sólidos críticos de Hegel, decía que una de las funciones del conocimiento es quitarle al mundo objetivo su extrañeza implícita y lograr

12. En dicha premisa se confunde el procedimiento epistemológico que promueve el relativismo con una estrategia discursiva y política ampliamente utilizada: el no reconocimiento autoritario. Esta crítica, en el fondo, es paradójica pues una de las maneras de lograr el reconocimiento de los grupos emergentes es a través del ejercicio de los postulados del relativismo y del pluralismo, precisamente porque permiten evacuar los criterios absolutos sobre los que se fundamenta el autoritarismo (Taylor, *op. cit.*).

13. Breitling (1980: 3) dice que el pluralismo es uno de los diversos *ismos* iniciados con el monismo. La teoría del pluralismo surge como respuesta a las posiciones monistas y dualistas en la filosofía. El monismo que durante muchos años dominó a las ciencias biológicas, condujo al zoólogo alemán Ernst Haeckel a proponerlo como «The link between religion and science». El desarrollo contemporáneo de la filosofía pluralista surge con la obra del filósofo norteamericano William James: *A Pluralistic Universe*. James deja de lado el uso derogatorio del término pluralista y subraya que la naturaleza «more demonic than divine, is above all thing multifarious» (*ibid.*).

un mejor convivencia. El pluralismo, dice James: "Holds that there may ultimately never be an all form at all, that the substance of reality, the each form, is logically as acceptable and empirically as probable as the all form, that the «universe» is a «multiverse» (Breitling, 1980: 4). A nivel de método, este postulado se acerca al empiricismo y se aleja notablemente del racionalismo reinante: mientras que el racionalismo trata de explicar las partes a partir del todo, el empiricismo toma el camino contrario; por ello, James calificó al pluralismo de empiricismo radical. De hecho el pluralismo y la defensa implícita de los estudios empíricos fueron un ataque formidable al centro de la filosofía hegeliana: lo absoluto y su carácter dialéctico. El sistema hegeliano está dominado por la noción de verdad indivisible, eterna, objetiva y necesaria, y las antinomias existentes sólo servían para promover una constante evolución (de ahí la famosa triada tesis, antítesis, síntesis). James nunca aceptó la dialéctica hegeliana porque consideraba que la doble negación está infectada por un vicioso intelectualismo en donde lo absoluto es una categoría perfectamente irracional (*ibid.*: 6).

Así pues, el relativismo nominalmente puede ser usado como estrategia discursiva para relativizar, mas no por ello abandona su proyecto de construir una epistemología que no esté cimentada en fundamentalismos ni en absolutismos, sobre todo en lo que se refiere a su concepción del poder, el cual es, al interior del relativismo, multifacético y multicentrado. Pluralismo y relativismo se fusionan para engendrar una epistemología y una ontología en donde el empiricismo es dominante, la verdad una construcción social y contextual, los criterios causales son múltiples y el conocimiento es una promulgación tanto política como ética.

Un tercer tipo de crítica hecha al relativismo social consiste en acusarle de existir sólo como oposición binaria con el fundamentalismo (Haraway, 1988; Lather, 1991). Más que una crítica sobre el significado, los usos o la intenciones finales del relativismo, este tipo de objeción se apoya en un argumento un tanto falaz. Barone (Scheurich, *op. cit.*) ya había usado un argumento similar para afirmar que, puesto que el objetivismo había muerto, el subjetivismo había perdido todo su significado. Siguiendo esta misma lógica, Haraway argumenta que el relativismo gana terreno porque el fundamentalismo lo ha perdido. El problema con este tipo de planteamiento es que pasa por alto el esfuerzo intelectual que ciertos grupos feministas y postestructuralistas han hecho para realizar un trabajo analítico e interpretativo fuera de los parámetros sexistas y binarios. Derrida (1990: 24) lo señala con lucidez cuando dice que no es posible liberarse completamente del universo discursivo de donde

surge una idea o una causa (los rompimientos totales ilusorios): "Je ne crois pas dans les cassures définitives... Les ruptures fatalement sont toujours transvidées dans des vieux outres et l'on doit continuellement, interminablement les defaire". Es claro que no hay ningún *fiat* deconstruccionista y que es necesario desarrollar un distanciamiento interior, realizar un esfuerzo de desfamiliarización que rompa las rutinas de pensamiento académico, que es exactamente lo que propone el relativismo. La matriz académica y socio-cultural a la interior de la cual piensan, trabajan y escriben los investigadores y científicos sociales no se desvanece con el simple hecho de practicar la crítica o de declarar sus distancias.

Así pues, la ruptura drástica y total con el logocéntrico pensamiento binario es ilusoria, pero siempre es posible reflexionar y escribir al margen del pensamiento binario y subrayar la consciencia que se tiene de sus propios límites, abandonar la utopía de que el científico social está más allá de cualquier posicionalidad (social, étnica, genérica, sexual o cultural), sin caer necesariamente en la distopía. Sólo así es posible pensar y reactualizar la enorme cantidad de conocimientos acumulados por las ciencias sociales.

X. Alternativas al relativismo social

El relativismo, el pluralismo, la teoría crítica, el deconstruccionismo, el postmodernismo y otras corrientes del pensamiento en ciencias sociales han mellado profundamente los cimientos del positivismo, del funcionalismo y de otras escuelas teóricas que, durante las décadas pasadas, dominaron el pensamiento social. No son pocos los intelectuales que han tratado de construir métodos post-fundamentalistas capaces de generar alternativas entre el *Escila* del fundamentalismo y el *Caribdis* del relativismo. El trabajo de Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism* (1988) es ejemplar en ese sentido. Otros autores con pretensiones menos filosóficas y con un acercamiento más empírico han tratado de dar un paso adelante. Donmoyer (1985 y 1987), Scheurich (1997), Phillips (1999) y Mishler (1991) han intentado desarrollar alternativas viables y no fundamentalistas en el campo de la investigación educativa; Nielsen (1990), Lather (1988 y 1991) y Harding (1991) lo han hecho en el terreno de la reflexión feminista; Minh-Ha (1989) en los estudios étnicos. Muchas de estas tentativas se han confrontado con un obstáculo de talla: si bien se postula que diferentes perspectivas teóricas conducen al investigador a construir y emplear diferentes tipos de variables dependientes, no se ha logrado rebasar el formidable obstáculo que significa privilegiar un tipo específico de procedimiento

racional (el cual se supone estará por encima de la política, la tradición o el error).

Donmoyer (1985: 19) ilustra esta disyuntiva de manera explícita: “Whenever they (educational researchers) make decisions about funding research or allocating journal space, question of purpose must be answered. Answers, however, normally emerge more from the exercise of political power or from an appeal to tradition or from an inappropriate application of methodological canons than from rational deliberation. There is a need, therefore, for methodologist to develop (such rational) procedures... The development of such procedures will not be easy. The work remaining, however, is largely procedural rather than epistemological”.

Donmoyer expresa con claridad la situación vivida por la mayor parte de los científicos en ciencias sociales cuando se trata de tomar decisiones, lo que necesariamente implica determinar, saber o al menos tener una idea clara de los propósitos que guían la toma de decisiones. La estrategia argumentativa empleada para exponer el problema es bastante representativa y revela con claridad la mentalidad y las resistencias que se han desarrollado con la profesionalización del trabajo científico, además del alienante divorcio que el positivismo y el funcionalismo introdujeron en la práctica científica. La estrategia argumentativa empleada consiste en oponer dos conjuntos: political power, tradition e inappropriate application of methodological canons representan las razones negativas; la *rational deliberation* ocupa el podio de la razón positiva. Para que las razones positivas triunfen sobre las negativas, Donmoyer argumenta que se necesitan metodólogos que desarrollen y faciliten la implantación de procedimientos racionales. La toma de decisiones, dice Donmoyer al seguir uno de los axiomas fundamentales de la matriz académica, no es un problema epistemológico sino procedural: la racionalidad, la deliberación racional y los procedimientos racionales garantizan que las decisiones serán buenas y que el tipo de conocimiento producido también lo será.

Precisamente en este tipo de racionalización fundamentalista la deliberación racional o cualquier otro metaparadigma se yergue como regla por encima de la política, la tradición o el error para neutralizarlos y permitirnos tomar buenas

decisiones.¹⁴ Kuhn (1970) ya había demostrado que las comunidades científicas no utilizan ni las reglas ni los procedimientos racionales para tomar decisiones, ni imponen sus puntos de vista; Latour (*op. cit.*), incluso, desarrolló un modelo para analizar los protocolos de negociación o de construcción social de los objetos científicos. Entonces, es evidente que la política y la tradición (dominantes y no la de los grupos dominados) están implícitas en el interior de las epistemologías y de las ontologías funcionalistas, y que la política o la tradición de los grupos dominados también son perspectivas teóricas.

Conclusión: política y epistemología

Si admitimos que existe una gran variedad de perspectivas teóricas, resulta ilógico pensar que un solo tipo de racionalidad debe aplicarse en todas las situaciones. Bachelard decía que es posible pensar la existencia de diferentes racionalidades y diferentes ‘fragmentos de lógica’ o conjuntos de procedimientos racionales, situación que ya se vive en la ciencias naturales (Gutting, 1989). Es muy posible, como el desarrollo del relativismo lo demuestra, que la noción de razón, con toda su ambivalencia, sea una de las fuentes de confusión y que funcione como un verdadero caballo de Troya para minar las corrientes científicas que trabajan en el desarrollo de epistemologías alternativas.

Merquior (1985: 69) señala que: “The Enlightenment significantly changed the concept of reason. While, for Descartes, Spinoza or Leibniz, reason was ‘the territory of eternal truths’, the next century no longer saw reason as a treasure of principles and fixed truths, but simply as a faculty, the original power of the mind, to be grasped only in exercise of its analytical functions”.

Foucault (1977: 142) dice que lo que llamamos razón, históricamente surge de la pasión de los académicos, de su odio recíproco, de sus interminables y alienantes discusiones, de su espíritu competitivo, en fin, de los conflictos personales que tranquilamente se convirtieron en las armas de la razón; Deleuze (1992) afirma que la razón siempre se bifurca, y posee tantas bifurcaciones como fundamentalismos existen. Así pues, mi argumento es que efectivamente la racionalidad y los procedimientos racionales existen y se han modificado históricamente. Pero también afirmo que existe una multiplicidad de racionalidades y de procedimientos racionales (algunos de los cuales están en conflicto abierto, latente o se superponen entre sí) que funcionan al interior de contextos sociales, históricos y disciplinarios específicos.

El relativismo social propone integrar la multiplicidad de racionalidades y de procedimientos racionales, de subjetivi-

14. El discurso tecnocrático actual ha cambiado la noción ontológica de *lo bueno* en el sentido de *avertado*, por el concepto de *eficaz* en el sentido de *productivo*; así, una decisión eficaz es una decisión supuestamente productiva. Pero no se trata de una productividad industrial, financiera o económica, sino de una productividad simbólica, una especie de refiguración del prestigio o del poder.

dades y de objetividades, en la construcción de una epistemología y de una ontología que todavía están por crearse y que permitirán contornear el enorme escollo que representan los metacriterios, las metanarrativas y la descentración de la filosofía, de la historia y de las ciencias sociales del individuo que, con tanta pompa, anuncian los filósofos de la postmodernidad. En este sentido, el relativismo social, tal como lo he expuesto a la largo de estas líneas, se concibe más como un puente que como una meta: un procedimiento en el que los conflictos metateóricos o extracientíficos no son negados (o mejor dicho neutralizados discursivamente), sino asumidos y analizados con el mismo rigor con que deberían tratarse los problemas de lógica y de metodología en la construcción del objeto científico. Estoy consciente que el relativismo no podrá solucionar los antiguos conflictos de posición que caracterizan a las ciencias sociales; estos conflictos de posición, como lo ilustra bien la historia del pensamiento antropológico en Estados Unidos, reflejan los intereses personales de los diversos actores. Por ejemplo, la antropología cultural norteamericana, la primera en haber adoptado el paradigma relativista en sus análisis, se vio contestada y sitiada por la etnociencia a principios de la década de los sesenta; los promotores de la etnociencia (corriente esencialmente descriptiva, taxonómica y no com-

parativa) la presentaron como una reacción individualizante contra la perspectiva nomotética que representaban los estudios comparativos interculturales. La etnociencia se había inspirado en la lingüística no sólo a nivel metodológico, sino al hacer suya la preocupación por los ‘universales de la cultura humana’, lo que tuvo como consecuencia un *retour en force* de la perspectiva generalizante que fue acompañada por la aparición de nuevos actores a principios de los años setenta. El relativismo social no se propone ni intenta resolver los conflictos que continuamente se viven en la ciencias sociales; por lo contrario, propone tomarlos en cuenta, asumirlos como una perspectiva más y, de esta manera, generar preguntas pertinentes: ¿cuáles son los grupos sociales que se benefician con el dominio del realismo científico, del funcionalismo o de cualquier otro *ismo*? ¿Los postulados epistemológicos del postestructuralismo sirven a los intereses de una clase, una raza o un género particular? Es decir, ampliar la posibilidad de expandir las epistemologías planas para incluir la historia, la sociología y la política de la ciencia. Por el momento, según nuestro contexto actual, el relativismo social se presenta como el puente (temporal) más accesible para expandir las epistemologías y ontologías que dominan la producción del conocimiento social. 🏠



BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, P. (1984). “Modernity and Revolution”, en *New Left Review*: 144: 96-113.
- Barnes, B. y Bloor, D. (1991). “Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge”, en Hollis, M. y Lukes, S. (ed) *Rationality and Relativism*. MIT Press, Cambridge, MA. p. 21-47.
- Baudrillard, J.
- ____ (1983). “The Ectasy of Communication”, en Foster, H. (Ed) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Bay Press, Washington.
- ____ (1987). *Forget Foucault and Forget Baudrillard: An Interview with Sylvère Lotringer*. Semiotext(e), New York.
- ____ (1987b). “Simulacra and Simulations”, en *Selected Writings*. ed M. Poster, Polity Press, Cambridge.
- ____ (1989). *America*. Verso, London.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. Routledge, London.

- Bell, D. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society*. Basic Books, New York.
- Bernstein, R. J. (1988). *Beyond Objectivism and Relativism*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Breitling, D. (1980). *Moral, Political and Philosophical Pluralism*. Pergamon Press, Oxford.
- Deleuze, G. (1992). “What is a Dispositif”, en *Michel Foucault Philosopher*. Routledge, New York. p. 159-66.
- Derrida, J.
- ____ (1988). *Specters of Marx*. Routledge, London and New York.
- ____ (1990). *De la Grammatologie*. Éditions de minuit, Paris.
- Donmoyer, R.
- ____ (1985). “The Rescue From Relativism: Two Failed Attempts and an Alternative Strategy”, en *Educational Administration Quarterly*. 27, 3: 265-296.
- ____ (1987). “Beyond Thorndike/Beyond Melodrama”, en *Curriculum*

- Inquiry*. 17, 4: 353-363.
- Drucker, P. (1969). *The Age of Discontinuity*. Heinemann, London.
- Eco, U. (1987). *Travels in Hyperreality*. Picador, London.
- Evers, C. W. y Lakosmski, G. (1991). *Knowing Educational Administration: Contemporary Methodological Controversies in Education Administration*. Pergamon Press, Oxford.
- Foster, W. (1986). *Paradigms and Promises*. Prometheus Books, Buffalo.
- Foucault, M.
- _____(1977). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Donald F. Bouchard, Editor. Cornell University Press, Ithaca.
- _____(1991). "Politics and the Study of Discourse", en Burchelle, G. et al. (eds) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. University Press, Chicago.
- _____(1997). "Nietzsche, Genealogy and History", en *The Postmodern History Reader*. ed by Deith Jenkins. Routledge, London and New York.
- Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Geertz, C. (1983). *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*. Basics Books, New York.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. Routledge, London.
- Gershuny, J. I. (1978). *After Industrial Society? The Emerging Self-Service Economy*. Macmillan, London.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Polity Press, Cambridge.
- Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's Archeology of Scientific Reason*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Habermans, J.
- _____(1972). *Knowledge and Human Interest*. Beacon Press, Boston.
- _____(1981). "Modernity vs Post-Modernity", en *New German Critique*. 22: 3-14.
- Haraway, D. (1988). "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en *Feminist Studies*. 14, 3: 575-599.
- Harding, S. (1991). *Whose Science? Whose Knowledge?* Cornell University Press, Ithaca.
- Hassan, I. (1985). "The Culture of Post-Modernism", en *Theory, Culture and Society*. 2/3: 119-131.
- Hirsch, F. (1977). *The Social Limits to Growth*. Routledge, London.
- House, E. R. (1991). "Realism in Research", en *Education Research*. 20, 6: 2-9.
- Jay, M. (1993). "Apocalypse and the Inability to Mourn", in *Force-Fields: Between Intellectual History and Cultural Criticism*. Verso, London.
- Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago.
- Kumar, K. (1978). *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*. Penguin Books, Harmondsworth.
- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Clarendon Press, Oxford.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1990). *Hegemony and Socialist Strategy*. Verso, London.
- Lash, S. y Urri, J. (1987). *The End of Organized Capitalism*. Polity Press, Cambridge.
- Lather, P.
- _____(1988). "Feminist Perspectives on Empowering Research Methodologies", en *Women's Studies International Forum*. 11, 6: 569-81.
- _____(1991). "Deconstructing/Deconstructive Inquiry: The Politics of Knowing and Being Known", en *Educational Theory*. 41, 2: 24-35.
- Latour, B.
- _____(1983). "Give Me a Laboratory and I will Rise the World", en K. Knorr-Centina and M. Mulkay (eds) *Sciences Observed*. Sage, London. p. 141-170.
- _____ y Woolgar, S. (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press, Princeton.
- Lyotard, J. F. (1979). *La condition post-moderne*. Éditions de Minuit, Paris.
- Merquior, J. G. (1985). *Foucault*. University of California Press, Berkeley.
- Minh-Ha, T. T. (1989). *Women Native Other*. Indiana Univ. Press, Bloomington.
- Mishler, E. G. (1991). "Representing Discourse: The Rhetorical of Transcription", en *Journal of Narrative and Life History*. 1, 4: 255-80.
- Nielsen, J. M. (1990). "Introduction", en *Feminist Research Methodologies: Exemplary Readings in the Social Sciences*. Westview Press, Boulder.
- Paz, O. (1995). "Itinerario", en *Obras completas*. Vol. 9, Mexico, FCE.
- Phillips, D. C. (1999). "After the Wake: Postpositivistic Educational Thought", en *Educational Research*. 12, 5: 4-12.
- Polkinghorne, D. (1983). *Methodology for the Human Sciences: Systems of Inquiry*. University of New York Press, Albany.
- Scheurich, J. J. (1997). *Research Method in the Post-Modern*. Palmer Press, London.
- Simard, J. J. (1988). "La Révolution Pluraliste: Une Mutation du Rapport de L'homme au Monde", en *Pluralisme et École*. F. Ouellet (ed). Institut Québécois de Recherche sur la Culture. Québec. p. 15-22.
- Taylor, C. (1991). *Grandeur et misère de la modernité*. Bellarmin, Québec.
- Toffler, A. (1970). *Future Shock*. Random House, New York.
- Touraine, A.
- _____(1971). *The Post-industrial Society*. Random House, New York.
- _____(1994). *Critique de la modernité*. Fayard, Paris.