

'Sin perder de vista lo concreto'. Teorías críticas y metacríticas de la raza

William Paris

Traducción por Camila Necor

El título de este artículo está tomado de la recopilación de ensayos de Robert Bernasconi, *Critical Philosophy of Race*¹. En ella, argumenta que el esfuerzo normativo de la filosofía crítica de la raza se debe lograr 'sin perder de vista lo concreto', incluso mientras la filosofía hace uso de la abstracción conceptual². El desafío para cualquier filosofía crítica de la raza que busque desafiar los males del racismo es que quien la desempeña debe tratar de hacer visibles los aspectos sistémicos del racismo que no se pueden reducir a creencias individuales, profundizando al mismo tiempo el análisis de la 'experiencia vivida' de quienes sufren los efectos del racismo. La experiencia vivida no debe confundirse con los afectos y comprensiones espontáneas de un individuo dado. Más bien, la experiencia vivida es el *resultado* de una elaboración teórica que explica tanto *cómo* el racismo frustra las capacidades para la emancipación social como *por qué* el racismo aparece del modo en que lo hace en la experiencia³. Por ejemplo, no debería olvidarse que aquello a lo que Fanon llamó 'experiencia vivida' era el resultado de la reflexión teórica o de 'pedazos reunidos por un otro yo' y estaba por consiguiente sumamente mediado⁴. Lo que sea concreto en la filosofía crítica

¹ Artículo publicado originalmente en William Paris; 'Without Losing Sight of the Concrete': Critical and Metacritical Theories of Race. *Critical Philosophy of Race* 26 July 2024; 12 (2): 234–260. <https://doi.org/10.5325/critphilrace.12.2.0234>. Usado con el permiso de Penn State University Press y el autor, a quien le agradezco las facilidades que nos ha dado.

² Robert Bernasconi, *Critical Philosophy of Race* (Nueva York: Oxford University Press, 2023), 1.

³ Bernasconi escribe en esta línea que 'sólo entendiendo a los individuos en términos de las fuerzas sociales que determinan sus vidas, sus luchas y los obstáculos a los que se enfrentan puede el filósofo esperar hacer visible e inteligible lo que para estos individuos es simplemente su experiencia concreta' (Bernasconi 2023, 5).

⁴ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, trad. Ana Useros Martín (Madrid: Akal, [1952] 2009), 111; Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. En *Frantz Fanon: Oeuvres*, ed. Jean Khalfa y Robert Young (Paris: La Découverte, 2011), 153.

de la raza no será consonante con las intuiciones inmediatas o espontáneas de quienes sufren de racismo.

Cualquier representación teórica del racismo como un sistema debe, por necesidad, hacer uso de abstracciones o conjuntos de conceptos que divergen de nuestras percepciones ordinarias y espontáneas del mundo. De hecho, el concepto mismo de *racismo sistémico* surge de la intuición de que los mecanismos causales de la opresión racista no son inmediatamente aparentes para la experiencia individual. Esto significa que, para poder lograr una perspectiva abarcante de los aspectos sistémicos de una sociedad dada, debemos abstraernos de las perspectivas al nivel de los agentes y lograr lo que el filósofo marxista György Lukács llamaba ‘el punto de vista de la totalidad’⁵. Es la labor de la teoría lo que nos permite aprehender las relaciones y mediaciones sociales complejas que caracterizan los patrones macro de una totalidad social⁶. No obstante, como Bernasconi sugiere, los modelos de realidad social que desarrollamos a partir de estas abstracciones corren el riesgo de volverse estáticos y ahistóricos si no se los devuelve a las dinámicas de la ‘experiencia vivida’ de las personas racialmente oprimidas.

El imperativo metodológico de no perder de vista lo concreto es la exigencia teórica y normativa de que la filosofía crítica de la raza aspire a aprehender las dinámicas de la parte y el todo, de la individualidad y la totalidad. Sin embargo, sería erróneo pensar que lo ‘concreto’ es un objeto que se puede encontrar en cualquiera de los dos lados de la división entre experiencia vivida y totalidad social tomado en abstracción respecto al otro. Parte del problema al que se enfrenta cualquier filosofía crítica de la raza es que el objeto bajo investigación (la raza y/o el racismo) cambia de carácter y expresión entre contextos sociales, discursos filosóficos e incluso interacciones interpersonales y dinámicas globales⁷. Captar *tanto* las tendencias del cambio diacrónico *como* los elementos sincrónicos de una totalidad social dada que sobredeterminan cómo la raza/el racismo se expresa en la experiencia vivida es una tarea esencial. Lo concreto, en consecuencia, no es únicamente la aprehensión conceptual de cómo el racismo

⁵ György Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán (Madrid: Siglo XXI, [1968] 2021), 85.

⁶ Esto es a lo que Bernasconi llama el análisis del ‘racismo sistémico’: “Propongo reservar el término de ‘racismo sistémico’ para aquellos casos en los que aquello que se está investigando no es un agregado de hechos separados, sino más bien las fuerzas que vinculan estos hechos y los llevan a repetirse interminablemente, aunque a veces de diferentes maneras y bajo diferentes circunstancias” (Bernasconi 2023, 3).

⁷ Véanse George M. Frederickson (2002); Justin E. H. Smith (2015); Cedric G. Johnson (2023).

parece ser en un momento dado sino también, igualmente importante, de su desarrollo histórico⁸.

Lo concreto se entiende mejor de acuerdo con el significado literal de la palabra *concretere*, que significa ‘crecer en conjunto’. Lo concreto dialéctico es la especificación cada vez más rica de las interrelaciones de la experiencia vivida y la totalidad social *en el tiempo*. La experiencia vivida se demuestra mediada por la objetividad determinada de la sociedad más amplia y la sociedad más amplia, a su vez, se revela compuesta por tendencias prácticas diversas y a menudo conflictivas que tienen trayectorias históricas. Esto significa que el resultado de cualquier filosofía crítica de la raza nunca será una definición estática de la raza y/o el racismo, un mero ‘eso’ que se pueda señalar, como le preocupa a Bernasconi⁹. La filosofía crítica de la raza apunta a volver explícitas en la teoría conceptual las dinámicas sociales que han permanecido implícitas y ocultas para la visión desde la conciencia espontánea. Los resultados que se siguen de la filosofía crítica de la raza se pueden caracterizar mejor como esclarecimientos de prácticas sociales contingentes que como el conocimiento estático sobre lo que es la raza/el racismo.

Esta consideración abreviada y abstracta de la filosofía crítica de la raza parece poco controvertida si aceptamos la afirmación de Bernasconi según la cual ‘La filosofía crítica de la raza pone a la filosofía a trabajar en la lucha contra el racismo’¹⁰. No veo ninguna razón por la que contestar la conclusión de que los recursos conceptuales de la filosofía se pueden poner a trabajar fructíferamente en las luchas contra el racismo. Sin embargo, sigue sin especificar *cómo* puede hacer esto la filosofía y cuáles son las condiciones de posibilidad para su éxito. Me preocupa que, siendo la práctica de la filosofía necesariamente inconclusa y siendo el objeto concreto de la crítica (la raza/el racismo) un conjunto de relaciones sociales históricamente variables, la filosofía crítica de la raza se convierta en un análisis interminable. Mi preocupación no está en que la filosofía crítica de la raza no se haya vuelto todavía inmediatamente práctica, sino en que no se haya tematizado explícitamente cómo una sociedad dada media la ‘crítica’ y la ‘raza’. Al fin y al cabo, la filosofía crítica de la raza (de hecho, *cualquier*

⁸ Tomo esta idea de lo concreto de la lectura por Stuart Hall (2021^a, 42-43) de los *Grundrisse* de Karl Marx.

⁹ Por su parte, Bernasconi reconoce este desafío cuando observa que ‘un desafío al que [la filosofía crítica de la raza] se enfrenta es que el racismo no es ni ha sido nunca estático. A lo largo de la historia moderna, ha cambiado frecuentemente su forma y el lenguaje en el que se ha expresado. Esto es especialmente verdadero a día de hoy, cuando el racismo intenta por todos los medios seguir oculto’ (Bernasconi 2023, 1).

¹⁰ Bernasconi 2023, 1.

filosofía) no existe separada de la sociedad que pretende criticar en el proyecto de luchar contra el racismo.

El problema, tal y como lo veo, es que la crítica siempre va rezagada respecto a las dinámicas sociales en consideración. Así que sus resultados siempre aparecen como respuestas retrospectivas a contextos históricos pasados que pueden ya no ser el caso. En la medida en que luchar contra el racismo es un objetivo loable, ¿cómo puede la filosofía crítica de la raza competir contra su aparente destino a dejar pasar el momento de su realización¹¹? Me parece que la filosofía crítica de la raza apunta hacia algo más que una aprehensión conceptual del racismo. La condición práctica para su éxito es la *emancipación* de las condiciones que hacen posible que el racismo frustre nuestra capacidad para vivir vidas más libres y racionales. Dada esta condición práctica, no es ninguna sorpresa que la mera aprehensión conceptual parezca indefinidamente interminable.

¿No será acaso la filosofía crítica de la raza nada más que la famosa Lechuza de Minerva de Hegel, cuya crítica sólo levanta su vuelo en el crepúsculo, cuando una figura de la vida ya ha empezado a dejar de existir¹²? Si la crítica es interminable, ¿se aplica lo mismo al racismo? ¿De verdad no es el caso que la crítica puede *anticipar* la resolución del racismo y alumbrar de ese modo una nueva totalidad social¹³? Estas preguntas, como argumentaré, están implícitas en cualquier filosofía crítica de la raza y una de las tareas pertinentes de la filosofía es hacer explícito cómo se puede responder a estas preguntas de tal manera que la filosofía crítica de la raza pueda ayudar en las luchas contra el racismo. Esto es lo que propondré en lo que sigue.

Dos niveles de filosofía crítica de la raza

Mi hipótesis será que la actividad crítica de la filosofía crítica de la raza contiene, en realidad, dos niveles distintos que, a menudo, en la práctica, discurren juntos.

¹¹ Véase Theodor Adorno 2005, 15.

¹² G. W. F. Hegel *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Ápeiron [1821] 2022) 71-72.

¹³ Sobre el concepto de anticipación en sentido habermasiano, véase Raymond Geuss (1981, 57).

En primer lugar, está el nivel de lo que llamaría la *teoría crítica explicativa*. A este nivel, los catalizadores de la crítica son contextos o coyunturas históricamente delimitadas y su objetivo consiste en descomponer el objeto de la raza, revelando las diferentes relaciones y estructuras que lo sustentan. Por ejemplo, podemos mirar censos, cambios en discursos científicos, políticas gubernamentales, movimientos políticos existentes, ideologías actuales y patrones macroeconómicos, por sólo nombrar unas pocas variables. Una teoría crítica explicativa analiza y sintetiza cómo estas fuerzas sociales se cristalizan en lo que llamamos ‘raza’ dentro de diferentes contextos históricos y geográficos. Lo que suele seguirse de estos análisis es una apreciación de la naturaleza sumamente mediada y *sobredeterminada* de la raza, que no suele ser aparente para la conciencia espontánea¹⁴.

A lo que me refiero con ‘sobredeterminada’ parecerá implausible al principio, pero espero que acabe quedando claro por qué es el modelo más intuitivo para cualquier concepción crítica de la raza. Nos hemos acostumbrado a hablar sobre la raza como si fuera un fenómeno básico y simple de una sociedad dada. La raza parece ser un elemento que se va volviendo más complejo a medida que interactúa con diferentes facetas de la identidad (género, sexualidad, habilidad, etc.) o instituciones de la vida social (el Estado, economía de mercado, prácticas de atención sanitaria, etc.), de manera que la teoría antirracista tiende a asumir que es tanto posible como necesario separar el grano racista de la cizaña. El concepto de sobredeterminación, tomado de Louis Althusser, pretende señalar que la génesis histórica de la raza nunca es simple, *‘sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias históricas concretas en las cuales se ejerce’*¹⁵. Estas formas y circunstancias concretas, como las he especificado más arriba, pueden ser censos, discursos científicos, políticas gubernamentales y patrones macroeconómicos cuya agregación tiende a frustrar los procesos racionales de emancipación. Esto significa que la tendencia de la raza a aparecernos como un elemento simple que se vuelve progresivamente más complejo invierte la flecha de la explicación hacia el sentido equivocado. La raza surge de la complejidad y llega progresivamente a aparecer como simple. Es la generación sistemática de esta inversión lo que la crítica debe diagnosticar y corregir al volverse concreta¹⁶.

La concreción se logra descomponiendo estas relaciones en conceptos y reintegrándolos en un abordaje holístico de los fenómenos racializados. La

¹⁴ Véase Louis Althusser, ‘Contradicción y sobredeterminación’, en *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker (México D. F.: Siglo XXI [1965] 1967), 81-86.

¹⁵ Althusser [1965] 1967, 86.

¹⁶ Para la relación de mi comprensión de la teoría crítica explicativa con la inversión sistemática, véanse Ripstein 1987 y Geras 1971.

definición heurística de ‘raza’ que orienta las teorías críticas explicativas es que la raza *no es más que un complejo de ideologías, historias, prácticas sociales e instituciones en una sociedad dada*. Claramente, esta definición es formalista y nos dice poco más que nada sobre la raza, de manera que los análisis de coyunturas específicas marcan la diferencia a la hora de lograr una aprehensión concreta de la raza.

El segundo nivel de la filosofía crítica de la raza es el de lo que llamaré la *teoría metacrítica de la anticipación*. La filosofía crítica de la raza no sólo pretende ofrecer descripciones de cómo se ha formado la raza en contextos pasados, sino que tiene también el objetivo de ayudar en las luchas contra los racismos presentes con vistas a engendrar sociedades no racistas. Dados estos deseos, la filosofía crítica de la raza no puede quedar satisfecha con los resultados teóricos de la teoría crítica explicativa por al menos dos razones. Primero, que los análisis coyunturales de la raza parecen ser demasiado dependientes de su contexto y retrospectivos como para ayudar a elaborar abordajes anticipatorios de a qué se parecería una sociedad no racista. Segundo, que las relaciones conceptuales creadas al nivel de las coyunturas, puesto que están delimitadas por su contexto, aparecen *ad hoc* y carecen del rigor de la necesidad que los abordajes filosóficos tratan de elaborar. Las teorías metacríticas de la anticipación buscan abordar estas lagunas anticipando lo que la resolución de la raza/el racismo requeriría y formalizando los resultados de los análisis coyunturales de tal manera que asuman la forma de proposiciones generales. De este modo, el problema del rezago temporal parece resuelto.

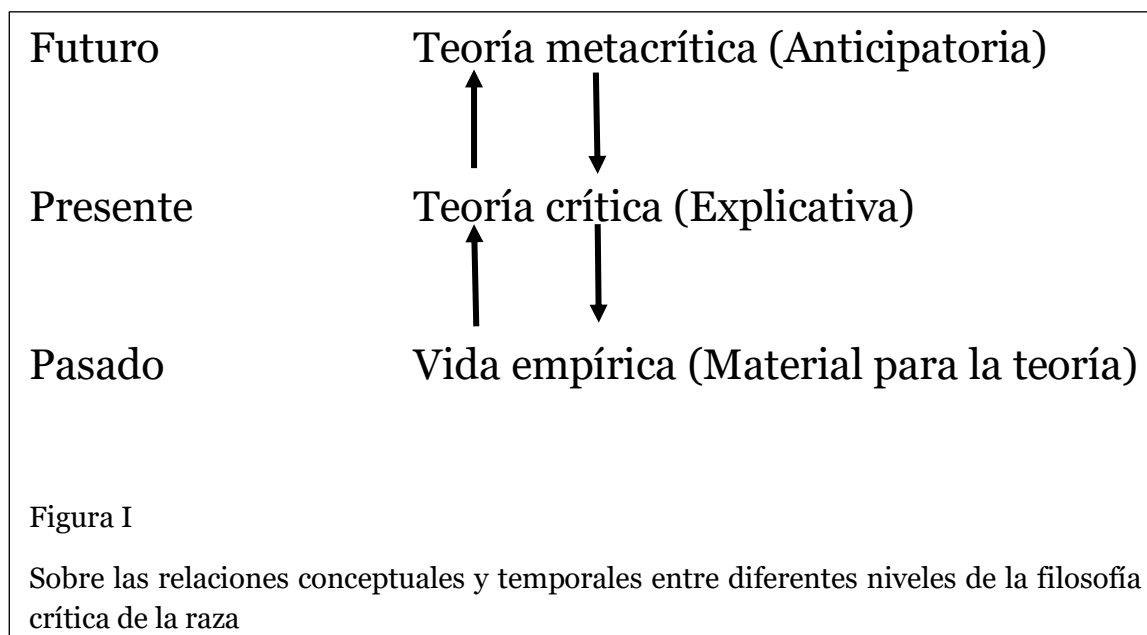
Puede que estas dos disposiciones de la crítica, una crítica y otra metacrítica, sean complementarias, pero son conceptual y prácticamente distintas dado que tienen diferentes criterios de éxito y relaciones divergentes respecto a la temporalidad. La tarea de la filosofía crítica de la raza, tal y como la elaboraré, no es ni reflejar miméticamente el modo en que la raza se nos aparece en nuestra vida empírica, ni darles sentido a nuestras ‘intuiciones’ sobre lo que es la raza (Véase la Figura I). Es más bien la desmistificación emancipatoria de las relaciones sociales que reproducen la dominación¹⁷. Esto se hace ascendiendo desde las mistificaciones abstractas de la vida empírica, que oscurecen los mecanismos históricos que reproducen la raza como un ‘hecho’ de la vida social, hasta la explicación y la anticipación, haciendo de este modo que todas las

¹⁷ Trent Schroyer, *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory* (Nueva York: George Braziller. 1973), 110–12.

determinaciones que le dan forma a la raza sean cada vez más claras y concretas. Lo que Marx describe como el ‘método’ del ‘ascenso de lo abstracto a lo concreto’ es la comprensión teórica de que:

‘Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, *como resultado*, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida [en la vida empírica], y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación.’¹⁸

No lograr disgregar y luego mediar explícitamente estos niveles de la filosofía crítica de la raza tiende a tener la consecuencia desastrosa de reificar la raza y conducir al equívoco de que la raza es aquello que explica una totalidad dada, más bien que aquello que tiene que ser explicado por una totalidad dada. En otras palabras, la raza se vuelve una premisa asumida más bien que una conclusión históricamente contingente y, de ese modo, oscurece una vez más las relaciones sociales que se deben criticar. El objetivo de este artículo es elucidar las promesas y los riesgos inmanentes a cualquier filosofía crítica de la raza en la medida en que concierne a la comprensión del racismo y la lucha contra él.



En lo que sigue, elaboraré una analogía de la filosofía crítica de la raza y la vida empírica como una relación entre mapa y territorio respectivamente.

¹⁸ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Volumen 1. Traducido por José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron (Madrid: Siglo XXI, 2019), 21.

Después caracterizaré las que considero que son las ventajas y desventajas de cualquier teoría crítica de coyunturas en la medida en que se relaciona con el territorio de la vida social. Tras esto, tematizaré por qué las teorías metacríticas de la anticipación se siguen lógicamente del mapeo de coyunturas, así como las ventajas y desventajas inmanentes a este nivel de investigación crítica. Para terminar, presentaré mi argumento en favor de cómo la vida empírica, la teoría crítica y la teoría metacrítica se deben mediar entre sí para no perder de vista lo concreto. Cómo entiendo lo concreto diferirá de lo que Bernasconi parece querer decir con ello en la medida en que apunto a mostrar que el logro de lo concreto tenderá necesariamente a ir más allá de la lucha contra el racismo y comprometer los esfuerzos prácticos de los agentes a la tarea de *emanciparse de una totalidad de relaciones sociales* más bien que únicamente de aquellas relaciones que se pueden especificar como ‘racistas’.

Mapeando el territorio: Teoría crítica, vida empírica y fetichismo racial

Pienso que la intuición que orienta cualquier filosofía crítica de la raza es el sentido en el que la raza nunca aparece como lo que es en el territorio de la vida empírica. Pero, sin duda, las sociedades en las que la raza ha cristalizado como un hecho aparentemente natural dan la impresión de que la raza es autoevidente. Sólo hay que mirar y ver las suposiciones de que la raza rastrea alguna diferenciación relevante dentro de la especie humana, la comunidad política o la esfera de la cultura. Esta cualidad fetichista de la raza no sólo tiende a hacer aparecer la raza como si fuera autoevidente y autoexplicativa. Lo que es más importante, suele parecer que la raza es por sí misma un poder agencial que le da forma a las relaciones sociales.

Tendemos a hablar de que la raza y/o el racismo hacen cosas en el mundo. Les dan forma a nuestros afectos, producen trayectorias de vida divergentes, constituyen relaciones políticas. Por ejemplo, Bernasconi empieza *Critical Philosophy of Race* con la observación de que ‘A lo largo de la historia moderna, [el racismo]ha cambiado frecuentemente su forma y el lenguaje en el que se ha expresado. Esto es especialmente verdadero a día de hoy, cuando el racismo

intenta por todos los medios seguir oculto'¹⁹. Por un lado, conocemos muy bien la idea que se está expresando aquí. Las *prácticas sociales* que han constituido el racismo han variado históricamente. No es como si el racismo hubiera sido elegido autoconscientemente cambiar con independencia de la agencia humana. Por otro lado, en nuestras sociedades supuestamente liberales, parece en efecto que el racismo sigue velándose, como si se adhiriera a nuestras prácticas y valores sin nuestro conocimiento a pesar de nuestros esfuerzos por superarlo, así que una sociedad simplemente *es* racista. Estas dos intuiciones -que la raza no es más que la suma de nuestras prácticas sociales y que la raza parece tener alguna autonomía más allá de nuestras prácticas sociales- parecen ser antitéticas a primera vista. El problema es que ambas pueden ser igualmente plausibles en nuestras concepciones espontáneas y cotidianas del mundo.

Dar cuenta de la apariencia contradictoria de la raza en la vida social es la primera tarea de cualquier filosofía crítica de la raza. La *crítica explicativa* de la raza es tan importante como el *repudio moral* del racismo. Cualquier crítica explicativa de la raza busca responder a dos preguntas. La primera, ¿por qué aparece la raza de este modo en una coyuntura dada? La segunda, ¿vela la apariencia de la raza alguna estructura más fundamental o esencial? La necesidad de dar una explicación de la raza ya presupone que la raza es un objeto social imbricado en relaciones sociales opacas cuya estructura no es inmediatamente aparente para la conciencia espontánea y cotidiana. Criticar la apariencia de la raza es comprometerse con la idea de que los recursos a mano de la vida empírica son inadecuados para la tarea de analizar la realidad concreta de la raza. De manera más controvertida, la filosofía crítica de la raza debe comprometerse con la idea de que nuestras intuiciones morales espontáneas respecto a la maldad o la injusticia de la raza son insuficientes para la tarea de luchar contra el racismo. Si una sensibilidad dominante de acuerdo con la cual 'la raza no existe' o 'la raza es un constructo social' o 'el racismo está mal' fuera suficiente fuera suficiente para disolver la recurrencia de la raza en la vida social, no habría necesidad de ningún llamamiento a la abstracción conceptual. No habría relaciones sociales que hacer visibles en el pensamiento²⁰. El sentido de la filosofía crítica de la raza no sería más que reconciliarnos con lo que ya sabemos que es el caso. Nada de esto sugiere que estas intuiciones morales estén equivocadas, por supuesto, sino únicamente que no nos dicen todo lo que necesitamos saber. Necesitamos mapas precisamente porque nuestras perspectivas en primera persona no bastan para saber adónde queremos ir.

¹⁹ Bernasconi 2023, 1.

²⁰ Marx 2019, 21.

Esta idea es acorde con algunos de los análisis por Lukács de la ‘falsa conciencia’ en las sociedades capitalistas. Comprender nuestras perspectivas en primera persona como mistificadas exige que una filosofía crítica de la raza pueda demostrar cómo es que un agente dado ‘yerra *subjetivamente* las metas que se ha puesto a sí mismo, mientras promueve y alcanza finalidades para él desconocidas, no queridas, *objetivas*, de la evolución social’²¹. Un análisis que pueda satisfacer estos criterios debe explicar las tendencias implícitas en una totalidad social *y* anticipar qué tendrían los agentes interés en hacer en ausencia de estas tendencias. La idea de que la raza parece operar con independencia de nuestros objetivos y deseos no es por sí misma un ‘hecho’ objetivo verdadero, sino un problema que analizar y explicar. Lo que es ‘falso’ no es necesariamente el sentido de indignación hacia el racismo que tiene la gente. La falsedad que se debe disipar es la de cómo la raza constriñe nuestro entendimiento del modo en que la sociedad funciona.

Nótese que las dos preguntas a las que la crítica explicativa pretende responder sólo pueden resolverse a un nivel que está *inicialmente* separado del reguero de experiencias que conforman la vida cotidiana. Ya he insinuado el problema del rezago temporal que concierne a la teoría crítica, pero será el tema de la siguiente sección. ¿Por qué debe la crítica explicativa separarse inicialmente del sentido común moral espontáneo? Porque lo que hace que la filosofía crítica de la raza sea ‘crítica’ es un compromiso con lo que Andrew Collier ha llamado ‘contrafenomenalidad’ en su descripción del realismo crítico. La contrafenomenalidad supone que ‘el conocimiento de la estructura profunda de algo puede no sólo ir más allá de las apariencias o explicarlas, sino también *contradecirlas*’²². La idea aquí es que, si la raza tiene una estructura profunda, entonces su explicación no estará de acuerdo con el modo en que el mundo se nos aparece. El recurso a las experiencias de quienes están sujetas a la dominación racial puede darle algunas certezas al repudio moral del racismo, pero estas experiencias no aseguran ningún poder explicativo sobre los mecanismos que establecen la efectividad de la raza en una sociedad dada.

¿Qué significa que la raza sea una apariencia? Tómese, por ejemplo, la teoría de la formación racial de Michael Omi y Howard Winant. De acuerdo con su abordaje, tenemos que entender que ‘[m]ientras reconocemos la inestabilidad

²¹ Lukács [1968] 2021, 113.

²² Andrew Collier, *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar’s Philosophy* (Nueva York: Verso, 1994), 7.

inherente a la raza y sus características socialmente construidas [...], el concepto de raza tiene una dimensión *corporal* crucial. La raza es *ocular* de un modo irreductible. Los cuerpos humanos son leídos, entendidos y narrados visualmente por medio de significados y asociaciones simbólicas'. Continúan afirmando que la raza es una '*categoría maestra* -un concepto fundamental que ha informado profundamente y sigue dando forma a la historia, la política, la estructura económica y la cultura de Estados Unidos'²³. Vincular la visibilidad aparentemente obvia de la raza a su poder conceptual para darle forma a las dinámicas sociales puede parecer concreto pero, *¿qué hace posible que la raza produzca estos efectos?* Al localizar la raza en los cuerpos de la gente dominada, Omi y Winant se arriesgan a fetichizar la raza como un fenómeno que se reproduce a sí mismo, que se sigue de la visualización de la diferencia. Sin duda, para mucha de la gente sujeta a la dominación racial, parece ser así para el caso de la opresión racial explícita, pero la apariencia es exactamente lo que se tiene que explicar, más bien que asumir como la explicación misma²⁴.

Un ejemplo de este tipo de explicación se puede encontrar en el capítulo 6 de *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon. En 'El negro y la psicopatología', Fanon recurre a explicaciones psicoanalíticas del deseo, la fantasía y las pulsiones inconscientes como términos explicativos de la apariencia de la raza en la sociedad francesa (2009, esp. 133-148; 2011, esp. 182-96). La cuestión es que la explicación de estos deseos y fantasías poco tiene que ver con cómo la gente se entiende a sí misma y su agencia no cuenta en contra de la labor crítica del capítulo. La prueba para el abordaje de Fanon será o bien cómo logra o no aprehender y desmistificar la vida social, o bien cómo logra o no habilitar los poderes de emancipación de los agentes con respecto a la raza. Ahora, se puede contestar si el psicoanálisis puede hacer alguna labor explicativa, o se puede contestar la idea de que la raza tiene alguna estructura profunda argumentando que toda raza resulta ser lo que los individuos resultan estar haciendo en un momento dado. También se puede contestar la empresa entera de la teoría crítica declarando que no hay relaciones sociales veladas en nuestra vida porque todo lo que queremos decir con 'sociedad' es que los individuos encuentran maneras de

²³ Michael Omi and Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, 3ª ed. (Nueva York: Routledge, 2015), 13, 106.

²⁴ Linda Martín Alcoff (2006, 184) apunta esta preocupación, aunque respalda el abordaje de Omi y Winant, por que 'hay un miedo a que la descripción fenomenológica naturalice o fetichice las experiencias raciales. Esto puede suceder cuando las descripciones de la experiencia sentida empiezan a funcionar como *explicaciones* de la experiencia sentida, como si la experiencia sentida fuera por sí misma completamente autopresentativa y explicativa'.

vivir juntos. La filosofía crítica de la raza, para ser crítica, no puede aceptar esta última posición²⁵.

El argumento que he estado escudriñando hasta aquí está animado por el problema de lo que he llamado en otro lugar ‘fetichismo racial’²⁶. La idea básica es que, si la raza aparece en la vida social como una fuerza autónoma y autoevidente, esto es una indicación no sólo de un malentendido cognitivo de la realidad, sino también del impedimento práctico de que los agentes tengan poder sobre sus relaciones sociales. La apariencia de objeto de la raza no es una mera niebla que disipar por medio de una teoría omnisciente, sino un síntoma real de debilitación. La hipótesis es que explicar las cualidades fetichistas de la raza requiere una explicación de los mecanismos que constriñen y permiten las prácticas sociales. Son estos ‘mecanismos’ los que tendrían que esclarecerse y luego transformarse para que las luchas contra el racismo sean significativamente consecuentes. Por esto el mapa de la teoría crítica explicativa tiene que esforzarse en descomponer el objeto específico de la raza en sus relaciones sociales históricamente específicas y constitutivas. Sin la abstracción de la teoría crítica, la raza conservará su aura mistificante de poder autónomo en nuestra comprensión de la vida empírica.

El poder fetichista de la raza se evidencia en las discusiones de sesgos implícitos en nuestras prácticas sociales. Cuando hablamos de un sesgo implícito, solemos querer mostrar que no siempre sabemos las motivaciones efectivas, causales, de nuestras acciones. Nuestra conducta no siempre nos es transparente, de manera que tenemos que admitir que hay prácticas que son nuestras, pero de las que no tenemos un conocimiento completo o sobre las que tenemos un control limitado. Mi intención no es evaluar si los abordajes de la raza a través de los sesgos implícitos son plausibles o no. Más bien, quiero mostrar cómo la intuición

²⁵ En ‘Teoría tradicional y teoría crítica’, Max Horkheimer argumenta que la teoría crítica se distingue de la tradicional en la medida en que la segunda tiende a tomar la sociedad como un objeto o conjunto de hechos más o menos acabado que se puede reformar ordenando conocimiento empírico, mientras que la primera no asume una independencia así en su objeto bajo investigación. La crítica, para Horkheimer, tiene que tener interés en hacer posible la transformación de la sociedad desmistificando su tendencia esencial hacia la obstaculización de procesos emancipatorios: ‘Las categorías marxistas de clase, explotación, plusvalía, ganancia, pauperización, crisis, son momentos de una totalidad conceptual cuyo sentido ha de ser buscado, no en la reproducción de la sociedad actual, sino en su transformación en una sociedad justa’ (Horkheimer [1968] 2003, 250). No se puede mostrar inmediatamente la sociedad adecuada sino mostrando que una *condición necesaria* para la sociedad adecuada es que sea una en la que los agentes se han emancipado a sí mismos de las relaciones sociales no deseadas e innecesarias que aparecen sistemáticamente como algo diferente de lo que son.

²⁶ Véase Capítulo 4, William Paris (Próxima publicación).

de que la raza puede influir causalmente sobre nuestra conducta sin que seamos conscientes de ello sugiere la necesidad de conceptos críticos capaces de mapear relaciones y estructuras que no aparecen ante la conciencia espontánea.

Se puede considerar otro ejemplo al discutir el racismo sistémico. De acuerdo con estos enfoques, solemos suponer que las acciones individuales de los agentes pueden no estar motivadas por el racismo, pero que, cuando se agregan, tienden a efectuar desigualdades que siguen categorías raciales²⁷. Aquí, una vez más, tenemos la idea de que nuestras prácticas sociales pueden ser nuestras, pero no tenemos ni el conocimiento de sus consecuencias ni el poder de controlar sus efectos. Dado que pocas podemos ver los efectos remotos de nuestras prácticas sociales en una sociedad compleja, tenemos la necesidad de algún tipo de mapa crítico para aprehender la persistencia de la raza.

Lo que estos dos ejemplos tienen en común es la indicación de que hay un límite o bien epistémico o bien agencial para nuestras prácticas sociales. O bien estamos limitadas en lo que conocemos de nosotras mismas, o bien estamos limitadas en el poder que tenemos sobre la sociedad. Ahora, pienso que importa si teorizamos estas constricciones como principalmente epistémicas o como principalmente agenciales, pero, por ahora, quiero proponer que estas constricciones son parte de una explicación de por qué la ‘raza’ parece tener un poder agencial propio incluso cuando resulta no ser más que las relaciones entre nuestras prácticas sociales, de modo que, en realidad, carece de atributos sobrenaturales. La labor explicativa de cualquier filosofía crítica de la raza debe ser la elaboración conceptual de un mapa de estas apariencias fetichistas de la ‘raza’.

Por resumir, lo que he sostenido hasta aquí como la intuición que orienta cualquier filosofía crítica de la raza es que la apariencia de la ‘raza’ sobre el territorio de la vida empírica es lo que necesita una explicación, más bien que aquello que ofrece una explicación. En efecto, mucha de la filosofía crítica de la raza surge a partir de una crítica de las concepciones cotidianas de lo que es la ‘raza’ y cómo funciona. Así, quienes practican la filosofía crítica de la raza generan

²⁷ Iris Marion Young ofrece un análisis similar a través de su ‘modelo de la conexión social’ con el experimento mental de una mujer llamada ‘Sandy’, una madre soltera que está siendo desahuciada de su apartamento y no puede encontrar una vivienda asequible: ‘La injusticia que mucha gente estaría de acuerdo en que le ha sucedido a Sandy y a otras en una posición parecida no es atribuible ni a un error individual ni a una política específicamente injusta. Sus causas no son tan inmediatas como las personas con las que interactúa quien sufre la injusticia, ni tan concentradas como una única política. Las fuentes de la circunstancia generalizada de ser vulnerable a la falta de vivienda son múltiples, a gran escala y a relativamente largo plazo. Muchas políticas, tanto públicas como privadas, y las acciones de miles de individuos que actúan de acuerdo con reglas normales y prácticas aceptadas contribuyen a producir estas circunstancias’ (Young 2011, 47-48).

un campo de conceptos como ‘racismo sistémico’, ‘racismo estructural’ o ‘sesgos implícitos’, que mapean la vida social abstrayendo de nuestras percepciones espontáneas para poder volverse más reflexiva y conceptualmente concretos. No han usado de manera demasiado extendida el lenguaje del fetichismo racial de la manera en que lo he hecho yo, pero creo que el impulso está ahí.

Suponer que la ‘raza’ debe someterse a una crítica explicativa es comenzar por la hipótesis de que nuestras percepciones o creencias relativas a este objeto no se corresponden con lo que la ‘raza’ es de hecho y esta falta de correspondencia está inducida sistemáticamente por las relaciones sociales opacas que se han naturalizado²⁸. Sin tematizar estas relaciones sociales opacas, las luchas contra el racismo estarán obstaculizadas por una falta de conocimiento de las condiciones reales de la vida social. Si las prácticas sociales no sólo tienen que ser transformativas, sino *emancipatorias*, necesitamos tanto una comprensión de las fuentes de la falta de libertad en el presente como los recursos conceptuales para anticipar lo que la resolución de esos problemas debe entrañar. En otras palabras, necesitamos una manera de trazar dónde estamos y hacia dónde queremos ir.

¿Son emancipatorios los mapas? Teorías críticas de la ‘raza’ y el problema del rezago temporal

He concluido la anterior sección con una invocación de la emancipación, más bien que de la lucha contra el racismo. Considero el caso que cualquier lucha contra el racismo tendrá como su principio interno la realización de la emancipación. La raza y/o el racismo, de acuerdo con cualquier filosofía crítica de la raza, son un problema porque se considera que menoscaban alguna norma de libertad. El modo en que se explique la norma de la libertad variará de unas teorías a otras y, para los fines de este artículo, me mantendré agnóstico sobre cuál es la explicación más convincente de la emancipación para la filosofía crítica de la raza. Mi agnosticismo provisional se sigue de dos razones centrales que serán el tema de esta sección. Primero, mi argumento será que, sin importar qué teoría de la emancipación se sostenga con respecto a la lucha contra el racismo, una teoría

²⁸ Véase Roy Bhaskar (2011, 101) para una formulación análoga de la ‘crítica explicativa’.

crítica explicativa será un momento necesario. Segundo, como defenderé, que, dada la naturaleza coyuntural y limitada a su contexto de ningún pronóstico de una teoría crítica explicativa sobre cómo debería ser el futuro, ninguna visión anticipatoria sobre cómo sería una sociedad emancipada, tiene lugar en el *momento crítico* de las filosofías críticas de la raza.

Me imagino que este último enfoque le parecerá profundamente implausible a mucha gente. Después de todo, ¿quién ha leído algo que se pudiera pensar como parte de la filosofía crítica de la raza que no tuviera una idea positiva sobre lo que una sociedad mejor requeriría? Los escritos de Charles Mills, Sally Haslanger, Tommie Shelby y Linda Martin Alcoff, por nombrar unos pocos, están llenos de teorías positivas sobre lo que exige superar el racismo²⁹. No obstante, sostengo que estas anticipaciones pertenecen a lo que describiré como el nivel ‘metacrítico’ en la sección siguiente, de manera que deberían mantenerse lógicamente separadas, aunque, en la práctica, los aspectos ‘crítico’ y ‘metacrítico’ de la filosofía crítica de la raza tiendan a aparecer juntos. Respaldo esta separación lógica entre lo ‘crítico’ y lo ‘metacrítico’ volviendo a la distinción que he hecho más arriba entre crítica explicativa y repudio moral.

Los mapas coyunturales generados por cualquier teoría crítica de la ‘raza’ y/o el racismo están definidos por la necesidad de una crítica explicativa que no puede ser sino una visión retrospectiva de un momento particular en el tiempo. El momento prospectivo del repudio moral *elabora los resultados de la crítica explicativa*. El problema es que los momentos prospectivos de los repudios morales tienden a perder el carácter contingente y coyuntural de la crítica explicativa, reificando así la raza como una fuerza independiente que se debe superar más que como un lugar sobredeterminado de múltiples tendencias (psicoanalíticas, históricas, económicas, políticas) de una totalidad social dada. En otras palabras, pierde el dinamismo concreto en favor de mantener fija la raza para poder proyectar cómo sería una sociedad mejor.

La caída en la abstracción es un riesgo recurrente y necesario que corre cualquier filosofía crítica de la raza. Ningún método *a priori* puede garantizar que la filosofía crítica de la raza no vaya a perder de vista lo concreto, por volver a la evocativa expresión de Bernasconi. Esto es por una buena razón. Ninguna filosofía crítica de la raza puede abstenerse del momento prospectivo del repudio moral resignándose a la mera redescipción de momentos pasados de la historia. Más precisamente, esto puede hacerse, pero estaría más cerca de la historiografía que de la ‘crítica’ tal y como la entiendo. Tampoco bastará que quien teoriza le

²⁹ Véanse, por ejemplo, Charles Mills (2017); Sally Haslanger (2012); Tommie Shelby (2016); Linda Martín Alcoff (2015)

recuerde continuamente a quien lee que ‘raza = procesos sociales históricamente contingentes y dinámicos que han ocurrido en un momento previo de la historia’. El problema de la abstracción en la medida en que concierne a la raza no se debe a nuestros usos lingüísticos, como si el conjuero de palabras adecuado pudiera desfeticizar la raza de una vez por todas. ¡El problema del que necesitamos emanciparnos son las relaciones sociales que tienden a hacer que la raza aparezca como si fuera un elemento dijo de la vida social! Ahora, la filosofía crítica de la raza puede tanto facilitar como obstaculizar los procesos de emancipación por cómo de bien logra conceptualizar una totalidad social dada. Los facilita en la medida en que esclarece los mecanismos contrafenomenales que producen y oscurecen las relaciones de dominación racial. Los obstaculiza en la medida en que abstrae de los contextos históricos y sociales de estos mecanismos, tomándolos por datos invariantes de cualquier totalidad social.

Un ejemplo muy fácil de este error puede ser la tendencia a pensar que la raza siempre se manifiesta en un binario blanco-negro o a empezar por la premisa de que la ‘blanquitud’ tiene algún valor transcontextual. El error aquí es fácil de ver y no merece la pena pasar mucho tiempo considerándolo. Este error es parecido al de tomar un mapa de Luisiana y asumir que sirve de guía para recorrer la meseta de Angola. La raza misma no puede explicarnos mucho. No tiene un contenido fijo que pueda esclarecer de manera fiable las dinámicas de dominación en totalidades sociales históricas. Pensar que sí es fetichizar de nuevo la raza, precisamente lo que cualquier filosofía crítica de la raza tiene como su objeto crítico.

Un caso más difícil se puede encontrar en el trabajo coyuntural de Stuart Hall. Su famosa fórmula de que “la raza es, así, la modalidad por la cual la clase es ‘vívida’” se suele citar como premisa para investigaciones generales sobre la raza³⁰. Lo que se suele perder por el camino es que esta no era en absoluto una premisa para Hall, sino la conclusión de una larga serie de análisis coyunturales de la vida social en el Caribe, Sudáfrica e Inglaterra. Su uso de ‘así’ es completamente pertinente para mostrar que Hall elaboró en base a su mapeo de sociedades históricas, no dedujo en base a la aparente evidencia de la idea de que ‘raza’ y ‘clase’ están relacionadas. Dar esto por sentado es saltarse la labor de

³⁰ Stuart Hall, ‘Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance [1980]’, en *Selected Writings on Race and Difference*, ed. Paul Gilroy y Ruth Wilson Gilmore (Durham, NC: Duke University Press, 2021b), 239.

hacer un mapa 'crítico' y pasar directamente al momento 'metacrítico' del repudio moral.

Lo pertinente de la obra de Hall para este artículo es cómo da respuesta a dos preguntas cuya centralidad para cualquier crítica explicativa de la raza he afirmado. Por repetirlas, son: ¿Por qué la raza aparece de este modo en una coyuntura dada? ¿Por qué la apariencia de la raza vela una estructura más fundamental o esencial? Hall apunta que las dos tendencias dominantes en las respuestas a la primera pregunta se centran o bien en el papel determinante de las relaciones económicas, o bien en los aspectos sociales/culturales de una totalidad dada. Hall argumenta que la teoría crítica no tiene que elegir necesariamente entre o bien 'reduccionismo económico', o bien 'sociologismo', sino que debería fijarse en casos específicos (o en lo que he estado llamando 'coyunturas') con un ojo puesto en ambas tendencias. La idea es que la teoría crítica evite tanto sobresimplificar la raza tomándola por una mera expresión de relaciones económicas como pluralizar las explicaciones de la raza hasta el extremo de volver imposible cualquier teorización coherente³¹.

Siguiendo con nuestra metáfora cartográfica, podemos imaginarnos un mapa que simplemente marca dónde resultamos estar y adónde nos gustaría ir en línea recta. Un mapa así que ignora las calles, los ríos y los acantilados puede ser empíricamente verdadero, pero deja fuera mucha de la información que necesitamos para orientarnos en nuestras vidas. En cambio, un mapa que incluya hasta el más mínimo detalle, desde la inclinación más ligera en las pendientes hasta el número de árboles en el parque, puede tener toda la información sobre una sociedad dada, pero a expensas de ser prácticamente útil para aprehender lo que importa. Así, la tarea central es averiguar cómo podemos abstraer de la vida empírica de manera que podamos reunir o *concretar* los diferentes mecanismos determinantes que explican la apariencia de la raza en la vida social. Por su parte, la respuesta de Hall es rechazar la búsqueda de leyes transhistóricas de la raza y aceptar que nuestra crítica explicativa siempre tendrá que ser inmanente al objeto bajo investigación. El mapeo no es la tarea de aplicar un método preexistente a todos y cada uno de los fenómenos desde el exterior, con indiferencia al contenido que se examina. Los mapas surgen de condiciones y constricciones sociales reales. Como tales, siempre deben responder a la vida empírica que pretenden explicar.

³¹ Hall 2021b, 199.

Metodología emancipatoria y abordajes críticos de la raza

Sería un error pensar que todo lo que hace falta para explicar las apariencias de la raza en una sociedad dada es seguir rastrear sus indicios en esa sociedad y partir de ahí. Si pensáramos que la contrafenomenalidad no es un aspecto persistente de muchas sociedades, podríamos contentarnos con una respuesta así. Pero, siguiendo la defensa de la ciencia frente al sentido común que hace Marx, es precisamente porque el modo en que las cosas aparecen no nos dice inmediatamente cómo son que necesitamos la segunda pregunta de la crítica explicativa: ¿Vela la apariencia de la raza alguna estructura más fundamental o esencial?³² Lo que buscamos es un marco que pueda traer a la superficie los mecanismos de determinación que se desencuelven a nuestras espaldas, por así decirlo³³. Aislar estos mecanismos exige decisiones por parte de quien se dedica a la filosofía crítica de la raza. ¿Son estos mecanismos económicos, psicoanalíticos, políticos...? Las decisiones teóricas que tomemos aquí le darán forma a la teoría de la emancipación *en tanto que* lucha contra el racismo. No habría ninguna necesidad de una filosofía crítica de la raza si lo que la emancipación entraña fuera realmente tan obvio. ¿Tenemos que reestructurar los mercados laborales, reordenar nuestros deseos, rediseñar nuestras instituciones políticas...?

Se podría responder a esto diciendo ‘¡Sí a todo!’, pero el coste de una aproximación de ‘todo lo anterior’ se toparía con la crítica por Hall del pluralismo excesivo que logra explicar poca cosa de todo³⁴. No tenemos que pensar en cómo las estrategias para modificar los mecanismos de dominación económicos, psicoanalíticos o políticos podrían entrar en conflicto con la práctica empírica de la política. En lugar de ello, basta con apuntar que un pluralismo excesivo que lo nombre todo por miedo a equivocarse se compromete con una abstracción extrema. En efecto, la lucha contra el racismo se convierte en poco más que las exigencias abstractas de ‘¡Acabar con el racismo!’ o ‘¡Cambiarlo todo!’. El hecho de que poca gente dedicada a la filosofía crítica de la raza dé muestras de este pluralismo excesivo sugiere un compromiso con la idea de que hay profundidad

³² ‘Toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente’ (Marx 2017b, 930).

³³ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Libro Primero, trad. Pedro Scaron (Madrid: Siglo XXI, 2017a), 93.

³⁴ Véase la crítica semejante que Johanna Oksala (2015) le dirige a Cinzia Arruzza.

en la vida social y que, en esas profundidades, hay ciertos mecanismos que determinan otros. La emancipación exige transformar los mecanismos determinantes para que otros cambios se hagan posibles.

Naturalmente, hay mucho desacuerdo en torno a cuáles son estos mecanismos determinantes y qué hace falta para cambiarlos. Pero, para que exista la posibilidad de resolver estos debates, el problema más esencial a superar tiene que ver con si podemos asegurar que nuestros análisis de los mecanismos que determinan la raza en un determinado momento siguen siendo de los mismos mecanismos en otro determinado momento. En otras palabras, ¿qué justifica la transición al momento ‘metacrítico’ de la filosofía crítica de la raza? No puede ser el caso que cualquier filosofía crítica de la raza sólo sea posible una vez que los procesos sociales que han conformado la raza hayan llegado a algún nivel de compleción. Entonces, la filosofía crítica de la raza siempre debe llegar ‘demasiado tarde’ para orientar la acción emancipatoria. Para ser más precisos, se puede pensar esto de la filosofía crítica de la raza pero, con ello, se estará renunciando a lo que he considerado el aspecto esencialmente normativo de la ‘crítica’.

Pienso que el problema de la ‘Lechuza de Minerva’ del análisis coyuntural sólo se puede resolver por el compromiso con dos hipótesis. La primera, que las condiciones pasadas siguen mediando el movimiento del presente hacia el futuro, de manera que el análisis coyuntural de la raza está rara vez, o nunca, *absolutamente* vinculado al contexto de su emergencia histórica. La segunda, que cualquier totalidad social dada es abierta, más bien que cerrada. Esto significa que cualesquiera mecanismos de determinación pasados pueden entrar en nuevas constelaciones a medida que las condiciones cambian invariablemente. Lo que se sigue de aquí es que los resultados del momento ‘crítico’ de la filosofía crítica de la raza siempre serán falibles y siempre deberán estar abiertos a la revisión. La idea de que la apariencia de la raza puede cambiar, que los agentes, sus motivos y las constricciones a las que responden pueden variar en el tiempo, no es ninguna vergüenza para la filosofía crítica de la raza. De hecho, si tengo razón sobre lo que entraña el momento ‘crítico’, la posibilidad de cambios dinámicos en los mecanismos determinantes de la raza está presupuesta, puesto que no habría necesidad de ningún mapa crítico si todo permaneciera como estaba. Las sugerencias populares en Estados Unidos de que la institución de la esclavitud es el *único* término explicativo de las configuraciones contemporáneas de la raza estiran un contexto histórico hasta hacer de él un presente eterno que impide la apreciación del terreno dinámico de la realidad social. A la inversa, las respuestas que declaran que la esclavitud no puede jugar *ningún papel* en la crítica explicativa del racismo simplemente porque es una institución pasada

fracasan a la hora de comprender la determinación de las condiciones presentes por prácticas pasadas.

Estas dos hipótesis son *conjuntamente necesarias* para cualquier crítica explicativa concreta de la raza. Desatender cualquiera de las dos sólo puede llevar a producir abstracciones que mistificarán, en lugar de clarificar, la realidad social. El principal problema que la crítica explicativa debe resolver es el de la opacidad de la realidad social con respecto al territorio de la vida empírica. Cualquier anticipación futura de repudio moral sólo puede ser emancipatoria en la medida en que elabora autoconscientemente los resultados concretos de la crítica explicativa. Lo que esto significa es que el problema del fetichismo racial que he descrito antes es materialmente importante en la medida en que, en ausencia de una aprehensión abarcante de los mecanismos determinantes de una totalidad dada, no podemos tener ni una agencia autoconsciente ni la seguridad de que los problemas que aspiramos a resolver son isomorfos a las condiciones de dominación de las que esperamos emanciparnos.

¿Pero no acabo de decir que los resultados de cualquier crítica explicativa son falibles y abiertos a revisión, sugiriendo de ese modo que la crítica explicativa está indeterminada? Tomando prestada una distinción que Roy Bhaskar hace respecto a la relación entre crítica explicativa y realidad social, sugiero en cambio que los resultados de la crítica explicativa están *infradeterminados*, más bien que indeterminados³⁵. De que haya que revisar un mapa cuando se construyen nuevas carreteras o se desmantelan las viejas no se sigue que el mapa no sirviera para nada o, aún peor, que no fuera un mapa de nada. Lo que esto significa para la filosofía crítica de la raza es que la verdad de sus análisis nunca se puede resolver internamente en base a cómo de coherentes son sus argumentos, sino que siempre tendrá que probarse contra las actividades empíricas de la vida social. No obstante, quiero concluir con la idea de que, aunque el mapa de la teoría crítica abstraiga inicialmente del territorio de la vida empírica, eso no excluye la necesidad de infundirle los productos teóricos de la teoría crítica explicativa a la vida empírica. Esto significa que la aprehensión de una totalidad social *nunca* se puede lograr únicamente en el pensamiento, sino que siempre tendrá que estar mediada por acciones emancipatorias en la lucha contra el racismo.

Creo que se puede ver cómo mi argumento no es una especie de teoreticismo de acuerdo con el cual todo lo que haría falta para la emancipación

³⁵ Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom*, introducción por Mervyn Hartwig (Nueva York: Routledge, 2008), 72

sería teoría, como si pudiera ser el caso que para lograr la emancipación no hubiera más que disipar la niebla de la distorsión ideológica a la luz de la filosofía. Los mapas por sí mismos no son emancipatorios. Me imagino que poca gente que practique la filosofía, si se le preguntara, defendería seriamente la idea de que la labor de la filosofía es emancipatoria por sí misma con respecto a las luchas contra el racismo. Mucha diría que la suya es una actividad contemplativa al servicio de la claridad analítica. Tales respuestas se suelen ofrecer con un aire de humildad ('Quienes están sobre el terreno lo resolverán') o con desaprobación por cualquier 'activismo' en filosofía. Son posiciones coherentes pero, para quienes tienen interés en la filosofía crítica de la raza, ¿es esto defendible? Si la verdad que la filosofía crítica de la raza busca no es una mera comprensión de lo que es la raza, sino las condiciones necesarias para la emancipación, entonces sostendría que no es defendible en absoluto. Equivaldría a decir que la crítica de la raza debe permanecer esencialmente *inacabada*, luego indeterminada y abstracta.

Este no es el lugar para sugerir una solución a la relación entre teoría y práctica, entre quienes viven de la academia y quienes están fuera de ella³⁶. Pero pienso que lo que significa ser académico, las condiciones y constricciones de estar en la academia, a menudo militan contra la tendencia emancipatoria de la filosofía crítica de la raza³⁷. Esto no es lo mismo que decir que a quienes se dedican a la filosofía les da igual la emancipación. Lo que digo es que un mapeo realista del terreno de la vida empírica tendría que incluir la academia como una parte de la totalidad social, lo cual significa que quienes hacen los mapas de la crítica explicativa no están de ningún modo libres del mecanismo de determinación. La oscuridad de estos mecanismos inmanente a la academia explica parcialmente la tendencia a colapsar el momento 'metacrítico' de la anticipación en el momento 'crítico' del mapeo coyuntural.

³⁶ Sylvia Wynter (2006, 108-109) analiza correctamente cómo la universidad puede funcionar como un lugar ideológico para la represión y disolución de procesos emancipatorios.

³⁷ Herbert Marcuse (1968, 147, 148), en su ensayo sobre las relaciones entre la filosofía y la teoría crítica, afirma que esta separación entre la filosofía y la actualización de los procesos emancipatorios que son inmanente a una sociedad dada es una condición histórica, más bien que transhistórica: "La transformación de una condición dada no es, por supuesto, el negocio de la filosofía. El filósofo sólo puede participar en las luchas sociales en la medida en que no sea un filósofo profesional. Esta 'división del trabajo' también resulta de la separación moderna de los medios de producción mentales respecto a los materiales y la filosofía no puede superarla. [...] Pero, en sus formas históricas, la filosofía también contiene ideas sobre las condiciones humanas y objetivas cuya verdad apunta más allá de la sociedad previa, así que no se puede reducir completamente a ella'.

¿Qué es la emancipación? La metacrítica en la filosofía crítica de la raza

El momento ‘crítico’ de la filosofía crítica de la raza descompone la ‘raza’ en sus mecanismos esenciales. Estos mecanismos serán seguramente la confluencia de discursos científicos, instituciones políticas, patrones económicos, ideologías nacionalistas, expectativas respecto al género y la sexualidad; y motivaciones inconscientes mejor captadas por el psicoanálisis. Esta lista no pretende ser exhaustiva y la constelación concreta de estos mecanismos, cuáles se toman por más determinantes, es la tarea del mapeo coyuntural. Por ejemplo, el momento ‘crítico’ nos permitirá traducir la declaración ‘el racismo intenta por todos los medios seguir oculto’ en ‘los efectos de los mecanismos x, y, x están velados en la apariencia del racismo’³⁸. Lo que parecía ser por sí mismo una causa, en un primer momento, se revela, ahora, como un efecto de mecanismos sociales históricamente constituidos. No es posible decidir *a priori* qué mecanismo es el más determinante para explicar la apariencia de la raza en una sociedad dada. Las explicaciones enfrentadas tendrán que ponerse a prueba en el territorio de la vida empírica para ver qué teoría nos ofrece el mayor poder explicativo.

Una pregunta razonable se sigue de esta conclusión: ¿Con qué criterios decidimos que una teoría crítica dada tiene más poder explicativo que otra? Aquí debemos movernos necesariamente hacia el momento ‘metacrítico’ de la filosofía crítica de la raza. Volviendo a la metáfora que enmarca este artículo, un mapa puede darnos la disposición de la tierra, pero no puede decirnos adónde deberíamos ir. El poder explicativo de una teoría crítica se tendrá que juzgar por cómo de bien esclarece las constricciones sobre lo que nos gustaría lograr. Lo que hace a la filosofía crítica de la raza distinta de la filosofía acrítica de la raza es que está dispuesta para ver la raza no sólo como un hecho que examinar, sino como un problema que resolver. ¿Puede la crítica explicativa justificar coherentemente cualquier compromiso normativo general? ¿O acaso debe el repudio moral ser siempre una amalgama de tomas de decisión de investigación arbitrarias? Si aceptamos que el aspecto anticipatorio de la filosofía crítica de la raza se deriva *totalmente* de las inclinaciones de quien investiga, entonces tendríamos que aceptar que el momento ‘metacrítico’ de la filosofía crítica es lógicamente independiente de la crítica explicativa. Si este fuera el caso, el problema de la

³⁸ Bernasconi 2023, 1.

abstracción resurgiría porque no tendríamos ninguna razón para pensar que nuestras intuiciones morales estarían más cerca que otras de la verdad de una totalidad social dada.

Sin embargo, pienso que la crítica explicativa puede justificar los compromisos normativos generales. Mi elección de la ‘emancipación’ para caracterizar las luchas contra el racismo no es arbitraria, sino que surge de la que considero la condición trascendental de cualquier crítica explicativa de la raza. Pensar que la raza no aparece como lo que es sólo podría ser posible en una sociedad en la que las relaciones sociales están ocultas a la vista. Si las relaciones sociales son la condición necesaria para mi agencia, tengo buenas razones para pensar que o bien mi *conocimiento* sobre las causas sociales de lo que hago está constreñido, o bien mi *poder* para darle forma a las causas sociales de mi comportamiento está constreñido. Póngase el foco o bien en el conocimiento o en el poder, la condición de posibilidad para cualquier crítica emancipatoria es que, siendo todo lo demás igual, es mejor tener poder sobre lo que determina la propia vida que deberse inconscientemente a las determinaciones. Así, la emancipación opera como un valor abstracto que enmarca la raza como un problema en la medida en que la raza representa una sociedad que constriñe sistemáticamente nuestro conocimiento/poder sobre nuestras condiciones históricas compartidas. Pero este valor no es más que abstracto y tendría que hacerse concreto mediante su integración en el hecho de una totalidad social dada, pasando de nuevo hacia él a través del momento ‘crítico’.

Nótese que he tenido cuidado en utilizar el concepto de emancipación más bien que el de libertad porque, dependiendo del criterio elegido para el concepto, es posible seguir siendo libre en la medida en que siga siendo posible hacer elecciones, incluso mientras se está viviendo bajo condiciones de determinación no deseadas o no elegidas. La emancipación es el impulso a liberarse de las manos de tales condiciones no deseadas y no elegidas, de tal manera que el carácter de nuestras acciones libres sea cualitativamente diferente. La formulación de la emancipación por Roy Bhaskar resumen bien esto cuando la describe como la ‘transformación [...] de fuentes de determinación no deseadas e innecesarias en [otras] deseadas y necesarias’³⁹. La emancipación entraña necesariamente un abordaje crítico, no sólo de qué condiciones constriñen nuestra agencia, sino de cómo lo hace y de por qué tenemos buenas razones para pensar que estas constricciones son contingentes. La lucha contra el racismo que anima la filosofía crítica de la raza no es sólo una lucha contra las formas más obvias de dominación racial, tales como la esclavitud o el colonialismo, sino la lucha por transformar los

³⁹ Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation*, introduction by Merwyn Hartwig (Nueva York: Routledge, 2009), 171.

mecanismos esenciales que hacen de condición de posibilidad de que la raza aparezca como de todo menos el resultado poderes agenciales emancipados. Estoy argumentando que esta tendencia emancipatoria es generalizable a través de varias coyunturas en las que existe dominación racial. La tarea del momento 'metacrítico' es hacer concretas estas tendencias emancipatorias por medio del esclarecimiento conceptual.

Un corolario de la conclusión anterior es que el problema para la filosofía crítica de la raza no es la raza, sino las condiciones o mecanismos de la dominación racial. Lo que esto significa es que la raza nunca es únicamente un lugar de tendencias dominantes, sino también de tendencias emancipatorias compensatorias en el que los agentes, con éxito o no, aspiran a superar, o al menos a evaluar, las constricciones sobre el ejercicio de sus poderes. Decir que la emancipación es una tendencia significa que su éxito o no dependerá del terreno existente de fuerzas sociales. En algunos contextos, las tendencias emancipatorias pueden resultar evidentes, como en el punto álgido de la lucha por la abolición o las guerras anticoloniales. En otras ocasiones, estas tendencias serán 'débiles' o virtuales. Es la totalidad de estas tendencias y sus interrelaciones lo que orienta el programa de investigación de la filosofía crítica de la raza.

Independientemente de si estas tendencias emancipatorias son aparentes, la condición trascendental de la crítica es que son *reales*. Pensar una tendencia como real pero no actualizada es tanto plausible como necesario para el momento 'metacrítico' de la filosofía crítica de la raza puesto que, en la mayoría de contextos, el problema es precisamente que la raza y/o el racismo aparecen como naturales y necesarios debido a las relaciones sociales fetichizadas. Así, las relaciones sociales emancipadas vislumbradas en este momento irán a contrapelo de lo que cuenta como sentido común en la vida empírica.

Imaginad una planta que tiene la tendencia a crecer recta pero que, al estar guardada en un espacio reducido con un techo bajo, crece en realidad horizontalmente, por lo que podemos ver. No diríamos por consiguiente que la planta no tiene una tendencia a crecer recta. Pero tampoco asumiríamos que el techo no afecta a la forma efectiva de la planta. Estamos haciendo la observación contrafactual de que, si el techo no estuviera ahí, la planta asumiría una forma radicalmente diferente. Este contrafactual sólo será coherente en la medida en que tengamos un análisis concreto de las condiciones existentes (crítica) y una anticipación de lo que la planta podría hacer en ausencia de dichas condiciones (metacrítica).

Los humanos, aunque seamos criaturas naturales, somos bastante más complejos que las plantas dado el papel que las razones, deseos, intereses e instituciones juegan en la constitución de nuestro ser social. No obstante, la analogía funciona porque trae a la vista los dinamismos internos de las tendencias que inhiere a la raza, incluso si puede *parecer* en un primer momento que esta es una realidad constante en una coyuntura dada. Mi argumento aquí es que, para que la filosofía crítica de la raza complete su movimiento de la abstracción a la concreción, tendrá que tomar estas anticipaciones contrafactuales y moverse de nuevo hacia el territorio de la vida empírica a través del análisis concreto de las condiciones sociales. Lo que quien investiga tiene que prepararse para encontrar es que las tendencias emancipatorias y las tendencias dominantes están entrelazadas en el fenómeno de la raza, de tal manera que ya no tendrá sentido pensar que las soluciones abstractas a la dominación racial del estilo de ‘¡Sé universal! ¡No más raza!’ serán suficientes para lograr una actividad emancipatoria exitosa.

Sin duda, se ha hecho mucho mal en nombre de la raza y/o el racismo (esclavitud, colonialismo, encarcelamientos masivos). Pero la conclusión que deberíamos alcanzar es que la raza misma no ha hecho nada de esto. Son las acciones humanas dentro de una totalidad histórica de tendencias y contratendencias las que han permitido que estos males sucedan. Cómo aparecerá la raza en cualquier sociedad futura es algo completamente dependiente de las relaciones sociales que los agentes pueden establecer. El argumento no es que las relaciones sociales futuras no producirán constricciones y determinaciones, sino que estas relaciones sociales surgirán de tendencias emancipatorias y no estarán indebidamente fetichizadas. La forma concreta de una sociedad así no puede quedar descrita *a priori* por la filosofía, dada la naturaleza infradeterminada de sus conclusiones y el papel esencial de las prácticas sociales en sus determinaciones concretas.

Pero esto no significa que la filosofía crítica se haya quedado simplemente en silencio por mi culpa. El problema inicial que me propuse resolver en este artículo era el de explicar cómo la filosofía crítica de la raza supera lo que he llamado el problema de la ‘Lechuza de Minerva’, de acuerdo con el cual la filosofía crítica de la raza siempre llega demasiado tarde como para decir algo sobre el futuro. Efectivamente, por lo que he argumentado, pienso que la filosofía crítica de la raza puede decir bastante acerca de las condiciones de dominación, sus mecanismos y lo que la emancipación entrañaría. No dudaría en decir que el impulso emancipatorio es utópico en la medida en que se abre a un análisis y una exigencia de la transformación total de las relaciones sociales. Sin embargo, esta exigencia utópica no se impone abstractamente sobre el objeto de análisis, sino

que surge de las tendencias reales en la vida empírica que orientan el momento crítico de la filosofía crítica de la raza. Así, lo concreto que nunca debemos perder de vista es mucho más que la aprehensión de nuestro estado de cosas contemporáneo: también es las tendencias transformativas hacia la emancipación.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. [1966] 2005. *Dialéctica negativa - La jerga de la autenticidad*. Obra completa, 6. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- Alcoff, Linda Martín. 2006. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford University Press.
- . 2015. *The Future of Whiteness*. Cambridge: Polity Press.
- Althusser, Louis. [1965] 1967. ‘Contradicción y sobredeterminación’. En *La revolución teórica de Marx*. Traducido por Martha Harnecker, 71–106. México D. F.: Siglo XXI.
- Bernasconi, Robert. 2023. *Critical Philosophy of Race*. New York: Oxford University Press.
- Bhaskar, Roy. 2008. *Dialectic: The Pulse of Freedom*. Introducción por Mervyn Hartwig. Nueva York: Routledge.
- . 2009. *Scientific Realism and Human Emancipation*. Introducción por Mervyn Hartwig. Nueva York: Routledge.
- . 2011. *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. Nueva York: Routledge.
- Collier, Andrew. 1994. *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. Nueva York: Verso.
- Fanon, Frantz. [1952] 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por Ana Useros Martín. Madrid: Akal.
- . [1952] 2011. *Peau noire, masques blancs*. In *Frantz Fanon: Oeuvres*, edited by Jean Khalfa and Robert Young. Paris: La Découverte.
- Frederickson, George M. 2002. *Racism: A Short History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Geras, Norman. 1971. ‘Essence and Appearance: Aspects of Fetishism in Marx's *Capital*’. *New Left Review* 65 (1–2): 69–85.

- Geuss, Raymond. 1981. *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Stuart. 2021a. "Marx's Notes on Method: A 'Reading' of the '1857 Introduction' [1974]." En *Selected Writings on Marxism*, editado por Gregor McLennan, 19–61. Durham, NC: Duke University Press.
- . 2021b. "Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance [1980]." En *Selected Writings on Race and Difference*, editado por Paul Gilroy y Ruth Wilson Gilmore, 195–245. Durham, NC: Duke University Press.
- Haslanger, Sally. 2012. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. New York: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. [1821] 2022. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ápeiron.
- Horkheimer, Max. [1968] 2003. "Teoría tradicional y teoría crítica". En *Teoría crítica*, traducido por Edgardo Abizo y Carlos Luis. Madrid-Buenos Aires: Amorrortu.
- Johnson, Cedric G. 2023. *After Black Lives Matter: Policing and Anti-Capitalist Struggle*. New York: Verso.
- Lukács, György. [1968] 2021. *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Traducido por Manuel Sacristán. Madrid: Siglo XXI.
- Marcuse, Herbert. 1968. *Negations: Essays in Critical Theory*. Traducido por Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press.
- Marx, Karl. 2019. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Volumen 1. Traducido por José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI
- . 2017a. *El capital. Crítica de la economía política*. Libro Primero. Traducido por Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI
- . 2017b. *El capital. Crítica de la economía política*. Libro Tercero. Traducido por León Mamés. Madrid: Siglo XXI.
- Mills, Charles. 2017. *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*. New York: Oxford University Press.
- Oksala, Johanna. 2015. "Capitalism and Gender Oppression: Remarks on Cinzia Arruzza's 'Remarks on Gender.'" *Viewpoint Magazine*, 4 de mayo, 2015. <https://viewpointmag.com/2015/05/04/capitalism-and-gender-oppression-remarks-on-cinzia-arruzzas-remarks-on-gender/>
- Omi, Michael, and Howard Winant. 2015. *Racial Formation in the United States*. 3ª ed. Nueva York: Routledge.
- Paris, William. Próxima publicación. *Race, Time, and Utopia: Critical Theory and the Process of Emancipation*. Nueva York: Oxford University Press.

- Ripstein, Arthur. 1987. "Commodity Fetishism." *Canadian Journal of Philosophy* 17 (4) (diciembre): 733–48.
- Schroyer, Trent. 1973. *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory*. New York: George Braziller.
- Shelby, Tommie. 2016. *Dark Ghettos: Injustice, Dissent, and Reform*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Smith, Justin E. H. 2015. *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wynter, Sylvia. 2006. 'On How We Mistook the Map for the Territory, and Re-Imprisoned Ourselves in Our Unbearable Wrongness of Being, of *Désêtre*: Black Studies toward the Human Project'. En *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice*, editado por Lewis R. Gordon y Jane Anna Gordon, 107–72. Nueva York: Routledge.
- Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Nueva York: Oxford University Press.